DOCTORIS ANGELICI

DIVI THOMÆ AQUINATIS

OPERA OMNIA

SUMMA THEOLOGICA



L. CERONI SC. Imp Ch. et A. Chardon Paris

EFFIGIES D. THOMÆ AQUINATIS.

DOCTORIS ANGELICI

DIVI

THOMÆ AQUINATIS

SACRI ORDINIS F. F. PRÆDICATORUM

OPERA OMNIA

SIVE ANTEHAC EXCUSA, SIVE ETIAM ANECDOTA; EX EDITIONIBUS VETUSTIS ET DECIMI TERTII SÆCULI CODICIBUS RELIGIOSE CASTIGATA; PRO AUTHORITATIBUS AD FIDEM VULGATÆ VERSIONIS ACCURATIORUMQUE PATROLOGIÆ TEXTUUM, NUNC PRIMUM REVOCATA; NOTIS HISTORICIS, CRITICIS, PHILOSOPHICIS, THEOLOGICIS, CUNCTAS ILLUSTRANTIBUS CONTROVERSIAS OCCASIONE DOGMATUM SANCTI AUTHORIS EXORTAS, SOLLICITE ORNATA,

STUDIO AC LABORE

STANISLAI EDUARDI FRETTÉ ET PAULI MARÉ

Sacerdotum, Scholæque thomisticæ Alumnorum.

VOLUMEN PRIMUM

SUMMA THEOLOGICA

PARS PRIMA

SEU

SUMMA NATURALIS

PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM

13, VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

M DCCC LXXI

REVERENDISSIMO IN CHRISTO PATRI

DD. JOANNI FRANCISCO LANDRIOT

RHEMENSI ARCHIEPISCOPO.

Cum sive theologiæ, sive philosophiæ, sive sacrarum litterarum amantibus, novam angelici Doctoris Operum omnium editionem sollicite codicibus melioris notæ collatam, mendis typographicis, in quantum humana sinit infirmitas, præservatam, omnimodisque castigatam, offerendi firmum ac efficax, Deus propositum mentibus nostris inseruerit, mox patronum non nostri authoris, sed nostri laboris gloriosum desiderio desiderantes, ad Vestram Excellentiam conversi sumus.

Bibliopola noster, Ludovicus Vivès, qui nec sumptibus, nec patriæ calamitatibus, nec emergentibus damnis deterritus, hodie tam magni viri tot antea viris doctrinam prælo sæpius datam promere recognitam iterum audet, apud vestram benevolentiam, juvenis adhuc, et incipiens, ac inexpertus, consilium invenit et auxilium memoria suo quorum in corde viget, et in æternum vigebit.

Nos autem, sicut et cæteri, scimus quod divinæ Sapientiæ cultor, sanctorum Patrum lector assiduus, nec præclaræ latinitatis infensus, dum esses minoris augustodunensis seminarii præses, rationis ac fidei concordiam, eloquenti calamo propugnabas, ac erudito satis.

Quid mirum! si postea rupellensis episcopus creatus heterodoxorum animos et suavitate conversationis et lumine veritatis alliciebas et premebas.

Nunc vero factus Ecclesiæ rhemensis angelus, illiusque successor Remigii qui primum christianissimum regem sacro fonte lavavit, sereno vultu respi-

ciens ætatis nostræ insipientissimos et nefandissimos excessus, Scripturis ac Traditioni semper insistens, peculiari tamen dilectione prosequeris Aquinatem nostrum encomia cujus magnifica, paucis abhinc annis, Parisiis, coram fratribus suis Dominicanis, disertissime prædicasti.

Juribus ergo tui patronatus gaudeat Aquinatis ejusdem Operum omnium editio nostra, quæ, favente Deo, gratia tui nominis, inter tot et tanta discrimina rerum, prosperum habeat iter.

Excellentiæ Vestræ,

Humiles ac obedientissimi clientes.

LUDOVICUS VIVÈS,
Bibliopola.

PAULUS MARÉ, STANISLAUS EDUARDUS FRETTÉ,
Presbyteri.

PRÆFATIO GENERALIS.

Nono ab Incarnatione sæculo cadente, Europa stupendum contemplantibus exhibuit spectaculum. Quorumdam etenim nescio pseudo-prophetarum hallucinationibus, nimiaque sua credulitate decepti, mundum anno millesimo ruiturum communiter opinabantur. Hinc singularis admodum mutatio rerum! Manducabant, et bibebant, et matrimonia contrahebant, et carnis indulgebant voluptatibus, et dissidia privatave publicave movebant, et sub immitti vitiorum omnium jugo de more suos superbos flectebant animos. Plerosque nihilominus exitialis invaserat timor, et sæpe sibi videbantur audire terribilia tonitrua illa de quibus Joannes vaticinatus est, necnon horrendos tubarum angelicorum strepitus, et clamorem istum : tempus non erit amplius! Præsentialiter jamjam experiebantur cuncta stricte discussuri judicis in adventum futurum tremorem. Et ideo neque novis industriis fortunam allicere, neque novis ædificiis terram exornare volebant; vix perficiebant incœpta. Non desierat activitas humana, sed requieverat ab operibus solitis in pluribus. Peccatores multi redibant ad cor, memores illius oraculi : Pœnitentiam agite; appropinquavit enim regnum cœlorum, — et alterius : Nisi pœnitentiam egeritis, omnes similiter peribitis; — et convertebantur ad Dominum, qui fecit et plasmavit nos, et omnia propter semetipsum operatus est, cujus sumus populus et oves pascuæ ejus. Mundus quidem diem nondum clauserat extremum; verumtamen quasi factus in agoniam prolixius orabat.

Insonuit hora solemnis quæ nongentesimum nonagesimum nonum annum a Nativitate Christi præcipitem in profundas æternitatis dedit abyssos, et millesimum instanti eodem in medium vocavit. Vita, ut aïunt, mutis fugit acta pennis; lapsus est annus, redit annus alter. Et iste transivit, et cum evanuisset, non secus ac antea, stante cruce, volvebatur orbis. Inde resurrectio crescens ad finem usque decimi tertii sæculi quo perfecta fuit. Si gens aliqua peculiaris ad ima dejiciatur non se statim a gravi casu attollit; quantominus hoc Europa christiana pro se potuisset! Mox tamen iterum emersere tyranni semper inveniri faciles, seminaque multiplicia bellorum. Civilia prodiere

quidem, sancta vero sancti prædicaverunt turbis apte per recentem pœnitentiam dispositis, ita ut Ambianensis vox Petri Eremitæ reipsa vox fuerit populi qui octies ab anno millesimo nonagesimo quinto ad annum millesimum ducentesimum septuagesimum, parvulis aliquandiu nedum exceptis, sacræ militiæ notam universaliter crucem induit.

His vero non obstantibus internecionibus, ædificia de integro struere visi sunt, ac pro Dei cultu præsertim, sive in episcopalibus civitatibus, sive alibi, magnificas ecclesias, sculptorum excisorio scalpro curiose cælatas, picturisque non incomptas, præcipue in fenestrarum vitris multicoloribus, — egregia sane monumenta pietatis et artis, diversique generis eruditionis immensæ. Jacobus laudatur, Aragoniæ rex, anno millesimo ducentesimo septuagesimo quinto defunctus, qui solus, propriis impensis, in honorem beatissimæ Mariæ virginis duo millia templa construxit.

Nec per id tempus scientiarum amor nil agebat; nam sapientissimæ creabantur universitates, inter quas, ut exemplar, et pulchræ dilectionis et agnitionis mater, et patrona, fonsque Paradisiacus, nostra Parisiensis excelluit. Tunc disciplinæ philosophicæ, pariter ac sacra doctrina splendidissimos habuerunt interpretes. Platonem theologorum, Aristotelem philosophorum paganorum principes e Græcis Latinos reddiderunt Guillermus a Morbeka, et alii, et exortus est Albertus Magnus, cognomine dictus non injurioso « Simius Aristotelis, » vel « Catholicus Aristoteles, » qui penetralioribus indagationibus cunctam naturalem scientiam exaravit. Hugo a Sancto Charo Bibliæ Concordantias inventabat, et omnes canonicæ Scripturæ libros quoad sensum quadruplicem, litteralem scilicet, anagogicum, tropologicum et mysticum, commentariis suis, unctionem Spiritus qui docet omnia suaviter redolentibus, aperiebat. Vincentius Bellovacensis doctrinarum, disciplinarum ac cognitionum illius ætatis Encyclopediam condebat. Utrorumque jurium intricatiores nodi quoque solvebantur. Sed et hæreses suum compleverant cyclum : Petrus ideo Lombardus universam de Deo deque rebus inquantum referuntur ad Deum scientiam quatuor sententiarum libris conclusit, quos decurrentibus ævis innumeri explanaverunt authores. Ante sæculi decimi tertii occasum, ex theologorum primatibus floruerunt Alexander Halensis, Albertus ille Magnus de quo supra, S. Bonaventura, Ægidius Columna, romanus, cæterique scholastici Patres.

Ast, ut ait Nicolaus Treveth, S. Thomas de Aquino « inter alios velut luna plenaria inter stellas noscitur effulsisse[1]. » Melius et rectius dicere vellemus. Luna enim, plenaria etiam, noctis est; nos autem non sumus noctis neque tenebrarum, sed filii diei, et aliunde sæculum decimum tertium vere in terris una dierum illuminantium Domini est, si sæculis sive antecedentibus, sive subsequentibus comparetur. Thomas ergo noster inter theologos apparuit sicut

[1] Nicolaus Treveth, *Chronicon*.

inter astra cæli sol ea torrente sui luminis statim obscura faciens. Hunc elegerat et præelegerat ac præparaverat Deus.

Pater tamen Harduinus censuram *Summæ theologicæ* quatuor voluminibus, vitæ Doctoris angeli uno præterea volumine dilatavit. Vix existentia ipsa S. Thomæ de Aquino admittenda esset. Falsæ sunt bullæ Urbani papæ V de eo; falsa de conversatione et miraculis illius inquisitionis acta; fictitia forsitan discordia Mendicantium et parisiensis Universitatis, et, brevius, mythica tota S. Thomæ de Aquino historia. Quomodo Thomas iste suis illustrasset commentariis Petri Lombardi sententias? Anno millesimo ducentesimo septuagesimo quarto mortuus est Thomas, si quando vixit; Petrus autem Lombardus anno millesimo ducentesimo nonagesimo nondum erat natus. Quomodo Thomas idem genuinus esset *Summæ theologicæ* scriptor? Anno millesimo ducentesimo septuagesimo quarto, ut diximus, excessit e vivis; sed allegantur in *Summa theologica* Julii Cæsaris *De bello gallico commentaria,* Maximi Valerii *Historiæ, dux errantium* Rabbi Maimonidis; Julii porro Cæsaris *De bello gallico commentaria* non ante sæculum decimum quartum excogitata sunt, nec *dux errantium* Rabbi Maimonidis ante millesimum tercentesimum quadragesimum annum; Maximi vero Valerii *Historiæ* anno millesimo quadringentesimo decimo octavo elucubratæ fuerunt. Quis insuper non indoctus nesciat sectarios sæculo decimo quarto currente exstitisse qui supposititia conficiebant opera, nominaque hominum, mulierum et civitatum, vel realia vel ab ipsis fabricata sic ex hebraici idiomatis radicibus interpretationi præbebant, ut hominum quidem Christum ad judæos relatum, mulierum synagogam, civitatum tandem Jerusalem antiquam significarent? Quid est, verbi gratia, Henricus a Gandavo? Jesus Christus. — Quid Guillelmus a Sancto Amore? Jesus Christus. — Quid Albertus Magnus? Jesus Christus. — Quid Joannes Teutonicus, Avicenna, Almaricus et David de Dinando hæretici? Jesus Christus. Thomas igitur de Aquino non alius est quam Jesus Christus. Legenda ejus excerptum quoddam est Evangelii sub ænigmatum velamine occultatum. Montis Cassini abbatia quid est? Nazareth; quid hujus abbatiæ monachi? Judæi. Quid Neapolis? Jerusalem; et Lutetiæ Parisiorum? Jerusalem. S. Thomæ fratres illum apprehendunt in via; judæi sunt Christum in Olivarum horto ligantes. Angeli duo zona castitatis S. Thomam cingunt; Nicodemus et Joseph ab Arimathia sunt corpus Christi sepelientes. Concilium lugdunense judæorum est concursus hierosolymitanus paschalis. S. Thomas mulierem impudicam titione fugat : titio Christus est, mulier synogoga est. Expone igitur : Christus Christo synagogam repellit.

Hæc Patris Harduini suo modo S. Thomæ nostri gesta narrantis in favorem eruditorum seligere placuit.

Veram nunc ac authenticam aggrediamur historiam. S. Thomas de Aquino natus est in regno Siciliæ ex comitum de Aquino prosapia nobili. Patrem

habuit Landulphum, matrem Theodoram ex comitibus Theanensibus, fratres Reginaldum et Landulphum in exercitu Frederici imperatoris duces, sorores Mariam dominam Marani in Aprutio, Theodoram Sauseverinati comitissimam, aliam comitis Fundensis conjugem, et alteram S. Mariæ Capuæ abbatissam.

Annus nativitatis ipsius dubius est : vel millesimus ducentesimus vigesimus quintus, vel potius millesimus ducentesimus vigesimus septimus fuit. Cum mater ejus, in castro Roccæ Siccæ commorans, ipsum in utero gestaret, visitata est ab homine sanctissimo, abbate Bono scilicet, qui secreta cordium inspiciens, futuraque prænoscens, scivit nasciturae prolis parentes, si filius esset, huic jam destinasse prædivitem montis Cassini abbatiam, et Theodoræ dixit : Filius erit, nec erit montis Cassini monachus, sed pauperum induet habitum, regulamque profitebit Fratrum Prædicatorum, et erit tantæ puritatis ac scientiæ quod similis suo tempore non posset inveniri[1]. Consilium tamen non mutavere parentes; nam quinquennem parvulum cassinensibus monachis sub abbate Landulpho paterno suo educandum commiserunt. Portavitne ea tempestate ordinis S. Benedicti vestes? Nescimus; certum est præclarissimum Patrem Mabilonium, anno millesimo sexcentesimo octuagesimo quinto monachatum S. Thomæ Aquinatis benedictinum asserentem, errasse. Certum est etiam puerum decennem e montis Cassini conventu exiisse, ut litteras humaniores et philosophiam Neapolim sub Petro Hyberno ac Martino ludi Magistris addisceret. Et ibi mirabiliter profecit; sed audiebat intus sollicitantia verba Dei : Veni, sequere me, nec volebat post mortem his exprobrantibus verberari : vocavi, et renuisti. « Antecedebat omnes conferendo et disputando, qui statim quod ad annos discretionis multum anticipando pervenit, nondum pubes intravit ordinem Fratrum Prædicatorum[2] » in ipsa urbe neapolitana. Hinc Romam missus est ne raperetur a suis parentibus, et mox e Roma cum sociis quatuor in Gallias propter rationem eamdem. Deus autem res aliter eventuras disposuerat; per fratres suos germanos juvenis in itinere prope Aquampendentem captus est et in castro quodam paterno mense septembri inclusus. Cum intraret carcerem, Bibliam et Breviarium postulavit et obtinuit. Germani sui super ipsum crudeles injecerunt manus, tunicam sibi carissimam dilacerare voluerunt et ipsum sibi exuere illam cogere, sed frustra; nec minis, nec contumeliis, nec ictibus ad hoc adolescentulum adducere potuerunt ut S. Dominici familiam abnueret. Post injurias ergo blanditiæ. Venerunt amabiles sancti novitii sorores, et hunc lacrymis, et amore tenerrimo aggressæ sunt; restitit, et illas ad meliora sectanda provocavit nec inaniter, et eas præterea litteris imbuit, studio proficiens et ipse. Ast expectabat extra januam ut subintraret tentatio quædam terribilissima, angelus Satanæ, stimulus carnis qui eum colaphizaret.

[1] Processus Inquisitionis, ann. 1318. — Testimonium Fr. Guillelmi de Tocco. — [2] Testimonium Logothetæ.

Subiit muliercula pulcherrima, ornata quidam, sed, ut videbatur, castissima; incarceratum dulciter alloquitur et consolatur, et manum ejus manuum suarum contactu suavi vult fovere; serpentem diabolicum de repente Thomas quasi expergefactus agnoscit, et nefandam unde venerat ardente titione remittit. Angeli post suam tentationem Christo ministrabant; duo angeli Thomam tentationis victorem cinxerunt dicentes : « Ecce ex parte Dei cingimus te cingulo castitatis quod nulla possit tentatione dissolvi [1]. »

Plusquam annus captivitatis nunc erat impletus, et filium parentes libero suo consilio iterum esse tradendum intellexerunt, vique coactionis omnino liberandum. Ipsis igitur consentientibus, per sportam, ut Paulus alter, dimissus Neapolim rediit; dein obediens superiorum suorum mandatis absque dilatione Romam, in Sanctæ Sabinæ conventum.

Inde magister generalis ordinis, Joannes Teutonicus, ipsum anno millesimo ducentesimo quadragesimo quarto secum adduxit Coloniam sub Alberto Magno edocendum.

Anno millesimo ducentesimo quadragesimo quinto, Albertus Magnus Parisiis ad legendas sententias assignatus est, et ibi eum ad studium in ordine Fratrum Prædicatorum, tunc generale unicum, Thomas secutus est, intravitque civitatem circa mensem octobrem ad instaurationem scholarum. Auditor fuerat Coloniæ per unius anni decursum. Ergo per tres adhuc annos auditor fuit in gymnasio Sanjacobeo, et per primum sub Alberto Magno in una schola baccalaureo, et sub Joanne Parisiensi seu Pungeus asinum recens laurea donato in altera; per secundum sub Alberto Magno licentiato ac magistro, et sub Fratre Stephano de Varnesia Antissiodorensi baccalaureo in una schola, et sub Joanne Parisiensi in altera; per tertium demum annum sub eodem Stephano de Varnesia magistro, ac sub Alberto Magno, primario scholarum regente, et habente in schola sua baccalaureum sententias legentem. Unde, quidquid aliqui dixerint, nunquam magistrum habuit Fr. Alexandrum Halensem.

Anno millesimo ducentesimo quadragesimo octavo, finito cursu, et Albertus Magnus, et Thomas de Aquino Coloniam reversi sunt, ibique, cum die septima junii studium generale positum fuisset, Alberto Magno regente, Thomas docuit legens hoc anno tribusque vel quatuor annis ultra philosophiam, Scripturam sacram et sententias. Scripsit interea opusculum *De ente et essentia ad sodales* et aliud *De principiis naturæ ad F. Sylvestrum*, et alia.

Anno millesimo ducentesimo quinquagesimo secundo, vel Coloniæ, vel Parisiis lector biblicus fuit. Non dubium quin ut baccalaureus Parisiis anno sequenti sententias legerit in schola magistri Fr. Heliæ Bruneti Petragoricensis.

Anno millesimo ducentesimo quinquagesimo quarto licentiandus erat, sed

[1] Testimonium Fr. Guillelmi de Tocco.

ob exortas academicos inter et mendicantes turbas, nec legit, nec magister fuit.

Anno millesimo ducentesimo quinquagesimo quinto, more veteri, quinquagesimo sexto, more novo, mense februario, a cancellario parisiensis Universitatis licentiatus, non tamen magister agnosci potuit. Hinc, vocante Fr. Humberto de Romans magistro generali ordinis, ad Alexandrum papam IV Romam se contulit.

Certum est ipsum cum dicto Humberto, et S. Bonaventura, et Alberto Magno, Anagniæ contra Guillelmum de Sancto Amore jura ordinum Mendicantium vindicasse, mense quidem septembri; sententia vero contra Guillelmum a Domino Papa mense octobri lata est. Academicis parisiensibus nihilominus per totum annum insequentem renitentibus, S. Thomas non ante annum millesimum ducentesimum quinquagesimum septimum laurea magisterii donatus est. Scripserat opusculum *Contra impugnantes religionem*.

Cum autem de mandato cancellarii parisiensis prior sibi injunctionem fecisset præparandi se ad magisterium in theologia, ipse propter juventutem suam perterritus, circa altare quoddam obdormivit orando, perque somnia vidit fratrem prædicatorem unum venerabilem, canum et antiquum, quem suspicati sunt aliqui fuisse S. Dominicum, qui dixit ei : Quid cogitas? Respondit : De verbo quod pro magisterio meo proponere debeam. Dixitque senex : Hoc verbum et non aliud : *Rigans montes de superioribus suis, de fructu operum tuorum satiabitur terra*. Et hoc de facto verbum in conventu Fratrum Prædicatorum pro magisterio suo Parisiis assumpsit[1].

Laurea donatus, ab anno millesimo ducentesimo quinquagesimo octavo ad annum sequentem *Quæstiones de veritate* et sex etiam *Quodlibeta* disputavit, et primarius regens fuit habens sub se baccalaureum, forte Hannibaldum de Hannibaldis.

Anno millesimo dncentesimo quadragesimo nono, Quadragesimam Parisiis prædicavit. Mense junii Valencenis in capitulo generali leges pro recta studiorum ordinis institutione conflavit cum Alberto Magno, Bonohomine Britone, Florentio Gallico et Petro de Tarentasia, magistris parisiensibus.

Anno millesimo ducentissimo sexagesimo, sub Alexandro papa IV, vel anno millesimo ducentesimo sexagesimo primo, sub Urbano papa IV, Romam reversus, ibi primum docuit, novum legens scriptum super primum sententiarum, a se compositum et ad nostra usque tempora non inventum; deinde cum sæpius irent pontifices de civitate in civitatem ad commorandum, Urbeveteri, Anagniæ, Viterbii, Perusii scholam tenuit, ubique condens in rem Ecclesiæ opera, *Commentaria* scilicet *in Aristotelis physicam, ethicam et metaphysicam, Summam contra Gentiles*, libros *De anima, Expositionem in Job, Officium festi Corporis Christi*, opus *contra errores Græcorum*, et alia. Jubente eodem

[1] Testimonium Fr. Petri de castro Montis sancti Joannis, Fossæ Novæ monachi.

Urbano papa IV, *Catenam auream Evangelistarum* inchoaverat, ipsique nuncupaverat Matthæum; sed, cum anno millesimo ducentesimo sexagesimo quarto prædictus obiisset summus pontifex, cæteros evangelistas Hannibaldo de Hannibaldis, sanctæ romanæ Ecclesiæ cardinali, S. Thomas dicavit.

Non ambigitur eumdem sanctum in Italia disputasse quæstiones de potentia Dei et sex vel quinque quodlibeta, sub Clemente papa IV. Ab anno millesimo ducentesimo sexagesimo quinto ad annum millesimum ducentesimum sexagesimum nonum, ab aliis non tamen cessans edendis, primam et primam secundæ partis *Summæ theologicæ* composuit.

Nec omittendum est quod « præcipuus paupertatis amator, dum scriberet *Summam contra Gentiles*, non habebat cartas de papirro in quibus illam scriberet, ita quod illam scripsit in cædulis minutis [1]. »

Anno millesimo ducentesimo sexagesimo nono, per capitulum generale mense maio celebratum Parisiis, in hac urbe regens institutus est, et *Quæstiones de virtutibus* et ultra disputavit, publice etiam exponens *Evangelium Joannis et B. Pauli apostoli Epistolas, secundamque* Summæ theologicæ *partem secundæ* conficiens.

Anno millesimo ducentesimo septuagesimo primo, cathedram Parisiensem Fr. Romano de Roma cessit, et Romam se recepit.

Anno millesimo ducentesimo septuagesimo secundo, rector Universitatis parisiensis capitulo generali sui ordinis Florentiæ congregato hunc Parisiis remitti nomine totius Universitatis postulavit; sed Caroli, regis Siciliæ, fratris sancti Ludovici, Franciæ regis, votis prævalentibus, Neapolim cathedram theologicam ascendit, ibique docuit ad finem usque vitæ, regis Caroli stipendiis.

Annis iisdem post exitum suum e Gallia, partim Romam, partim Neapolim, *Summæ theologicæ* tertiam partem redegit, illam ad quæstionem nonagesimam imperfectam reliquens, nec scripsit a festo S. Nicolai, quod evenit sexta die mensis decembris anni millesimi ducentesimi septuagesimi tertii.

Anno millesimo ducentesimo septuagesimo quarto, januario mense, ad concilium generale lugdunense secundum, a Gregorio papa X vocatus castrum Magentiæ Terracinensis, ad invisendam suam neptim Domini Annibaldi de Ceccano uxorem, Franciscana scilicet de Aquino, ingressus et infirmatus, se ferri voluit ad monasterium Fossæ Novæ cisterciensis ordinis, ubi per mensem ægrotavit, Ecclesiæ sacramenta petiit ac suscepit, et diem post tertiam migravit e vivis annum agens quadragesimum octavum, vel probabilius quadragesimum nonum.

Cum unctionibus liniretur sacris, ipse sacerdoti respondebat, verba Ritualis proferens.

Cum autem « corpus Domini fuit sibi portatum, genuflexit, et verbis miræ

[1] Testimonium Fr. Antonii de Brixia.

et longæ adorationis et glorificationis salutavit et adoravit ipsum, et ante sumptionem corporis dixit : Sumo te pretium redemptionis animæ meæ; sumo te viaticum peregrinationis meæ, pro cujus amore vigilavi, et laboravi, et prædicavi; te docui, nihil unquam contra te dixi; sed si quid ignorans, non sum pertinax in sensu meo; si quid male dixi, totum relinquo correctioni Ecclesiæ romanæ[1]. »

Juxta rumorem quemdam, lento veneno sublatus fuisset per voluntatem Caroli, regis Siciliæ, ne comites de Aquino potentiores fierent, si fieret ipse Thomas sanctæ romanæ Ecclesiæ cardinalis. Id refert Joannes Villani; de eodem veneno cecinit et Dantes; illud admittere videtur Pizzamani Patritius Venetus in sua *Vita sancti Thomæ;* nec hoc ut apocryphum rejicit Carle, auctor hodiernus cujusdam historiæ Doctoris angelici, aliud solummodo Caroli regis motivum tribuens.

Luxit universus Fratrum Prædicatorum ordo; luxit et parisiensis Universitas, ut probant litteræ ipsius ad capitulum generale ordinis Fratrum Prædicatorum Lugduni directæ, mense maio anni millesimi ducentesimi septuagesimi quarti.

Obierat præsentibus toto Fossæ Novæ conventu, et multis de ordine Prædicatorum et de ordine Minorum. Coram autem omnibus ibi astantibus, confessarius suus dixit : « Ego confessionem generalem istius sancti viri audivi, de quo testificor quia nunquam suæ carnis sentiit corruptelam[2]. »

« Vir erat tantæ orationis et contemplationis quod videbatur totus a terrenis abstractus ad divina[3]. » — « De nocte surgebat ad orationes[4]; » — « et nunquam ponebat se ad scribendum quodlibet opus nisi præmissis oratione et effusione lacrymarum, et quando dubitabat, recurrebat ad orationem, et, profusis lacrymis, de ipso dubio revertebatur clarificatus[5]. » — « Comedebat semel in die tantum[6]. » — « Ponebatur coram eo scutella et removebatur pluries eo non sentiente. In disputationibus semper mitis et humilis[7], » — « nunquam videbatur turbari de aliquo[8]; » — « nec est inventus qui audiret unum verbum otiosum de ore ejus. Dum Fratres ducerent eum ad viridarium causa recreationis, ipse subito solus retrocedebat totus abstractus, et redibat ad cameram[9]. » Quotidie celebrabat missam, et aliam reverenter audiebat, vel duas, si ipse celebrare non poterat. Quotidie peccata sua ante suam missam confitebatur. Cum Neapolim degeret, « summo diluculo celebrabat in capella sancti Nicolai; post missam statim ascendebat cathedram, et post ponebat se ad scribendum et dictandum pluribus scriptoribus; postea comedebat, et deinde redibat ad

[1] Testimonium Logothetæ. — [2] Testimonium Fr. Petri de Castro, Fossæ Novæ monachi. — [3] Testimonium Fr. Joannis de Adelasia, Fossæ Novæ monachi. — [4] Testimonium Logothetæ. — [5] Testimonium Fr. Guillelmi de Tocco. — [6] Testimonium Joannis Blasii, judicis de Neapoli, familiaris Mariæ, reginæ Siciliæ. — [7] Testimonium Logothetæ. — [8] Testimonium Fr. Leonardi de Gaieta. — [9] Testimonium Logothetæ.

cameram, et se divinis occupabat usque ad quietem, et post scribebat[1], » ita ut semper aut orabat, aut docebat, aut scribebat, aut dictabat.

Prædicator erat eloquentiæ magnæ. Ad sermones illius turba plurima concurrebat. Cæterum, fronte calvus, brunus, magnæ staturæ et grossus, ut ipsius coætanei testes asserunt, ad hoc officium exequendum rite secundum omnia naturaliter erat constitutus. Joannes Blasii « vidit ipsum Neapolim per totam unam Quadragesimam prædicantem oculis clausis contemplativis et directis ad cælum[2]. »

In scripturis ipsius invenitur communis veritas, communis claritas, communis illuminatio, communis ordo et doctrina cito perveniendi ad perfectam intelligentiam.

Non defuere tamen qui dogmata sua sive deturpavere, sive detrectavere, tum ex exteris, tum etiam ex sui ordinis Fratribus. Inde opus Ægidii Romani cui titulus : *Correctorium corruptorii Fr. Thomæ.* Inde pariter ordinationes capitulorum generalium ordinis S. Dominici, Mediolanensis scilicet et Parisiensium.

Mediolanense anno millesimo ducentesimo septuagesimo octavo hæc habet :

« Injungimus districte Fr. Raymundo de Medullione et Fr. Joanni Vigorosi, quod cum festinatione vadant in Angliam inquisituri diligenter super facta Fratrum qui in scandalum ordinis de scriptis venerabilis Fr. Thomæ de Aquino » male loquuntur. Datur eisdem inquisitoribus potestas officio privandi calumniatores, quinimmo eos extra provinciam ejiciendi.

Parisiense anno millesimo ducentesimo septuagesimo nono dicit :

« Cum venerabilis vir memoria recolenda Fr. Thomas de Aquino, conversatione sua laudabili et scriptis suis multum honoraverit ordinem, nec sit aliqualiter tolerandum quod de ipso vel scriptis suis aliqui irreverenter vel indecenter loquantur, etiam aliter sentientes, injungimus Patribus provincialibus et conventualibus, et eorum vicariis ac visitatoribus universis, quod si quos invenerint de prædictis punire acriter non postponant. »

Parisiense demum alterum sequentia mandat :

« Districtius injungimus ut Fratres omnes et singuli prout sciunt et possunt dent efficacem operam ad doctrinam venerabilis magistri Fr. Thomæ de Aquino recolendam, memoria promovendam, et saltem ut opinio defensendam. Et si qui contrarium facere attentaverint assertive, sive sint magistri, sive baccalaurei, priores et alii Fratres, etiam aliter sentientes ipso facto ab officiis propriis sint suspensi donec per magistrum ordinis vel generale capitulum sint restituti, et nihilominus per prælatos suos seu visitatores, juxta exigentiam culparum condignam reportent pœnitentiam. »

Talia et urgentia magis in sequentibus capitulis ordinis Fratrum Prædicatorum frequenter leguntur. Sed et omnes alii ordines radiis ipsius illustrari

[1] Testimonium Logothetæ. — [2] Testimonium Joannis Blasii.

voluerunt, et doctissimus P. Péronne, de celeberrima societate Jesu, nuper scripsit : « Nostra studiorum ratio theologiæ professores jubet eum ut doctorem suum habere[1]. »

Ægidius de Roma longe antea dixerat : « Fuissent ipsi scientes et intelligentes Fratres Prædicatores, si voluissent, et nobis non communicavissent scripta Fr. Thomæ. »

Et Albertus Magnus : « Finem in scripturis suis imposuit omnibus laborantibus usque ad finem sæculi. »

Et in litteris Stephani, episcopi parisiensis, et doctorum ejusdem urbis appellatur « universalis Ecclesiæ lumen præfulgidum, fons doctorum, Universitatis parisiensis speculum clarissimum et insigne. »

Encomia nonne referam sibi per summos pontifices oblata?

Sufficiant Clementis papæ VIII oraculum, et jussum Pii papæ IX, scholæ thomisticæ factum. « Doctrinæ quidem, ait Clemens VIII, testis est ingens librorum numerus, quos ille brevissimo tempore in omni fere disciplinarum genere, singulari ordine ac mira perspicuitate, sive ullo prorsus errore conscripsit. »

Et Pius IX : « Volumus et tenore præsentium injungimus, ut beati Thomæ doctrinam tanquam veridicam et catholicam sectemini, eamque studeatis totis viribus ampliare. »

Porro non omnia opera sua sive proprio calamo scripsit, sive dictavit, sed quædam in publicum vulgavit quæ reportata sunt vel a Fr. Reginaldo a Piperno, vel a Fr. Petro de Andria, vel ab aliis. Quædam autem reportata postea relegit et ipse correxit.

Nomenclaturam operum ejus ex antiquis texerunt Tholomæus, suus discipulus, Guillelmus de Tocco, suus auditor, Bartholomæus de Capua, Logotheta, regni Siciliæ, auditor suus et suæ vitæ testis, Nicolaus Treveth et Bernardus Guidonis, eidem suppares, Petrus Rogerius, Casæ Dei monachus, qui fuit Clemens papa VI, Laurentius Pignon, qui catalogum scriptorum ordinis Fratrum Prædicatorum ante annum millesimum quadringentesimum incœperat, Ludovicus Valleoletanus, qui anno millesimo quadringentesimo vigesimo tertio scribebat, et S. Antoninus, anno millesimo quadringentesimo quinquagesimo nono vita functus.

En nomenclatura Logothetæ :

Contra impugnantes religionem.
De operibus ocultis naturæ.
De judiciis astrorum.
De principiis naturæ.
De regno.
De substantiis separatis.
De rationibus fidei.
De perfectione vitæ spiritualis.
Contra retrahentes a religione.
De sortibus.
De forma absolutionis.
Contra errores Græcorum.

[1] Péronne, *Prælectiones theologicæ,* edit. Migne, t. I, col 12.

Solutio XXVI *Quæstionum*
De regimine Judæorum.
Solutio XLIII *Quæstionum.*
Solutio VI *Quæstionum.*
De ente et essentia.
De mixtione elementorum.
De motu cordis.
De unitate intellectus.
De æternitate mundi.
In primam Decretalem.
In secundum Decretalem.
De articulis fidei et sacramentis.
Brevis compilatio theologiæ.
Libri quatuor *Super Sententias.*
Tres partes *Summæ.*
De quæstionibus disputatis : Parisiis, *De veritate* et ultra ; in Italia, *De potentia* et ultra ; iterum Parisiis, *De virtutibus* et ultra.
Quodlibeta undecim.
Summa contra gentes.
Super quatuor Evangelia.
Super Epistolam ad Romanos.
Super Epistolam primam ad Corinthios.
Super Isaiam.
Super Jeremiam.
Super Threnos.
Super Cantica
Super Dionysium De divinis nominibus.
Super Boetium De hebdomadibus.
Super Boetium De Trinitate.
De fide et spe.
Super primum Perihermenias.
Super Posteriora analytica.
Super libros Physicæ.
Super De cælo et mundo.
Super primum librum De generatione.
Super duos libros Meteororum.
Super secundum et tertium libros De anima.
Super De sensu et sensato.
Super De memoria et reminiscentia.
Super librum De causis.
Super libros Metaphysicæ.
Super libros Ethicæ.
Super Politicæ *libros quatuor.*

Si alia, non ipse scripsit et notavit, sed alii recollegerunt post eum legentem vel prædicantem, ut *Lecturæ super Epistolas Pauli, ab undecimo capitulo Epistolæ primæ ad Corinthios,* quas recollegit Fr. Raynaldus a Piperno ; et *Commentarius super Evangelium Joannis,* ab eodem Fr. Raynaldo reportatus, sed correxit eum Fr. Thomas ; et *Super quatuor nocturnos Psalterii,* et *Pater noster,* et *Credo in Deum,* et *De decem præceptis,* a Fr. Petro de Andrea digesta, et *Commentarius super Matthæum,* qui defectivus est, ab eodem Fratre ; et *Super primum librum* De anima, a Fratre Raynaldo de Piperno relatum.

Alii alia S. Thomæ de Aquino scripta concedunt, nec admittimus bene dixisse P. Echard, sive P. Questif, cum asseritur in libro cui titulus : *Scriptores ordinis Fratrum Prædicatorum,* abjiciendum omnino esse ut apocryphum quodvis opus D. Thomæ in nomenclaturis supra memoratorum auctorum omissum. Nec nos convincit ista ratio quod statim post obitum tanti Doctoris omnia scripta sua Fratres sui dispersa coegerunt undique ; nam et extra ordinem suum degentibus quædam direxerat ipse, quæ forsitan detinuere possessores ut pretiosum thesaurum; et quærimus, si, mortuo S. Thoma, tam efficax fuerit suorum diligentia Fratrum, cur usque nunc amissus fuerit secundus *Super primum* Sententiarum *librum* commentarius? Annis insuper mox elapsis sapientissimus quidam magister sacræ theologiæ, ordinis Fratrum Prædicatorum, duo D. Thomæ opuscula invenit ac edidit in prædictis nomenclaturis prætermissa. Cum tamen plures sub nomine S. Thomæ de Aquino supposititia fabricaverint opera, propter ipsius mirabilem famam et decus, stricti examini subjici deberent scripta illi tributa, si quæ nova reperirentur.

Pluries singulatim cusa sunt; sed omnium in unum corpus congregatorum editiones completæ non sunt ante nostram nisi sex circiter : prima Romæ, anno 1570; secunda Venetiis, anno 1594; tertia Antuerpiæ, anno 1612; quarta Parisiis, annis 1636 et 1641 ; quinta iterum Venetiis, Fr. Bernardo de Rubeis curante; ultima tempore nostro Parmæ, Petri Fiaccadori sumptibus. In hac quam codicibus pervetustis contulimus quædam, anecdota inserta sunt, per doctissimum sacerdotem Uccelli tradita.

Cur vero, antequam sui magni moliminis metam tangeret editor parmensis, nos eosdem suscepimus labores, libenter fatebimur. Ex longo nobis innotesce-rat varias esse differentias codices inter S. Thomæ Aquinatis et ejusdem textum usque nunc typis exaratum, et has differentias dimittebat editio parmensis. Rem perpendebamus cum sermone quodam pervagato venit ad nos quod dominus Ludovicus Vivès, bibliopola parisiensis, S. Augustini, S. Joannis Chrysostomi, S. Bernardi, S. Bonaventuræ, et multorum aliorum authorum Ecclesiæ catholicæ et veritate optime merentium editor splendidissimus, Doctoris angelici etiam Operum omnium editionem, quæ verum esset monumentum, promere fidenti conceperat animo; hunc adivimus, nosque, de viro licet jam cogitasset altero, non recusavit. D. Thomæ verba ad codices perantiquos, Scripturæ sacræ ad Vulgatam, SS. Patrum ad accurratas editiones sive P. Migne, sive suas, per nos, ut emendarentur, recognosci cupiebat. Consensimus, et præter hæc notas diversi generis de nostro apponendas promisimus. Programma nostrum promulgatum est. Tunc nos atramento petiit in diario gallico cujus nomen l'*Univers,* non imperitus bibliothecæ divionensis præfectus, D. Guignard, contendens, contra priora D. Ludovici Vivès vota, non esse in ipso D. Thomæ textu inserendas sive Scripturæ sacræ, sive SS. Patrum correctiones. Thesim oppositam propugnavimus absque ulla acerbitate, sed cum omni comitate qua potuimus, nostri Doctoris exemplorum non obliti. Litem per idoneorum judicatum, ex bibliopolæ nostri proposito, nostroque itidem, dirimendam esse affirmabamus. Idonei cum refragatore nostro bene multi opinati sunt. Causa finita erat.

Et ideo correctiones Scripturæ sacræ in editione nostra ad marginem lateralem *italicis characteribus* collocantur, sanctorum autem Patrum castigationes infra paginas. Similiter infra paginas amandantur notæ qualescumque nostræ, cum variis textus ipsius S. Thomæ lectionibus, necnon et illi textibus falso affixis.

Quanta verum fuerit sollicitudo nostra, nemo in dubium revocabit, si attendere velit nos plusquam trecentis codicibus editionem parmensem comparavisse, anecdota sedulo sive locis suis restituisse, sive ut novum penitus opus seorsim excerpsisse, apocrypha extra textum ejecisse, auctoritates SS. Patrum vel non recte allegatos vel altero Patri concessas emendasse omnes et suis refudisse auctoribus.

Correctionem ad regulas sequentes exegimus : 1° textum parmensem, quotiescumque parisinis codicibus concinuit, invitis quibuslibet manuscriptis et editis, servavimus ; 2° quando autem parisini codices inter se consentientes a parmensi lectione discrepabant, lectionem parmensem e textu erasam ad notas rejecimus ; 3° si tamen ex hujusmodi discrepantia mutabatur sensus, si quædam addita vel prætermissa in editis videbantur, codices numero plures, et pro *Summa theologica* septem ad minus, adibamus, et lectio ex illorum consensu præcisa vel expuncta ad inferiorem marginem conscribebatur ; 4° e contra, codicibus et a parmensi textu et inter se dissentientibus, edito stabatur, varia lectione inter notas conscripta, aut saltem nonnisi ex codicum plurimorum consensu parmensis textus deserebatur.

Notatione dignum est et paucis allatis mox patebit, alcanitiensem codicem antiquissimum quidem, cum ante sacram D. Thomæ apotheosim sit exaratus, codicibus parisinis ut plurimum congruere ; pluribus etiam variarum editionum emendationibus ex parisiensibus codicibus auctoritatem adjungi. Aliqua exempla ex locis a Maria de Rubeis notatis, et ex prima parte *Summæ theologicæ* desumpta, adducemus. Q. I, a. 5, in corpore legitur in Rom. ann. 1570 editione : « Practicarum vero scientiarum illa dignior est, quæ ad ulteriorem finem ordinatur. » Veneta, ann. 1489 : « Quæ ad ulteriorem finem non ordinatur, » et sic legendum de Rubeis contendit ; alias : « ad altiorem ; » parm. : « ad ultimiorem. » Nicolaï : « quæ ad ulteriorem finem non ordinatur, » inutiliter addens : « sed ad ipsam aliæ velut ad finem ordinantur. » Lectionem romanam et alcanisiensis et parisini codices confirmant.

Q. I, a. 10, 2, ed. Rom. : « secundum etymologiam ; » paris. codices codicibus tarrac. a Garcia adhibitis consentientes : « secundum ætiologiam. »

Q. III, a, 8, in corpore, ed. rom. : « Unde Deus potest esse pars alicujus compositi. » Paris. cod. cum editis : « non potest. »

Q. V, a. 3, ad 4, ed. rom. cum ed. Morelles : « sunt autem mathematica separata secundum rationem tantum, prout abstrahunt ut a motu. » Legendum cum edit. Donati et Paris. codic. : « abstrahuntur a motu. »

Q. V, a 5, in corpore, ed. Donati, lovan., duac., secunda patavina : « Ad hoc quod aliquid sit perfectum, et bonum, necesse est quod formam habeat, et ea quæ præexistunt, et ea quæ consequuntur ad ipsam. » Prior patavina : « formam habeat, et quæ consequuntur ad istam. » Paris. autem codices et alcanit. : « et ea quæ præexiguntur, et ea quæ consequuntur ad ipsam. »

Q. VII, a. 4, in corpore, ed. rom. : « Quia augmentum multitudinis consequitur divisionem multitudinis. » Paris. cod. cum ed. parm. : « divisionem magnitudinis. »

Q. VIII, a. 3, Sed contra, ed. rom. : « Greg. ; » Paris. et tarrac. cod. : « Glossa. »

Q. X, a. 5, in corpore, editi : « similiter patet de angelis, quod scilicet ha-

bent esse intransmutabile cum transmutabilitate secundum electionem, quantum ad eorum naturam pertinet. » Parm. ed. : « Quod si habent esse intransmutabile, quantum ad eorum naturam pertinet. » Cod. alcan. omittit. : « quantum ad eorum naturam pertinet. » Paris. vero melius : « Quod scilicet habent esse intransmutabile quantum ad eorum naturam pertinet, cum transmutabilitate secundum electionem. »

Q. XI, a. 3, in corpore, ed. Donati : « Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset, et sic ille, in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus. » Duac. theologi, a quibus Maria de Rubeis « nitidam lectionem obscurari » contendit : « Et si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus. Si autem esset perfectio, alteri eorum deesset. » Lovanienses fere in idem : « Si autem hoc esset perfectio, alteri eorum deesset. » Paris. theologis duac. et lovan. consentientes : « Aliquid ergo conveniret uni quod non conveniret alteri ; et si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus ; si autem hoc esset perfectio, alteri eorum deesset. »

Q. XV, a. 1, in corpore, ed. prior patav. : « Mundus... est factus a Deo per intellectum agentem. » Paris. cod., cum secunda ed. patav. : « agente. »

Q. XVIII, a. 3, in corpore, edit. : « Inveniuntur igitur quædam quæ movent seipsa non habito respectu ad formam, vel finem, quæ inest eis a natura ; sed forma per quam agunt. » Cod. paris. : « movent seipsa, solum quantum ad executionem motus ; sed forma, » etc.

Q. XIV, a. 1, ad 3, edit. : « Voluntas cujus objectum principale est bonum quod est extra voluntatem. » Cod. paris. et alcan. cum ed. parm. : « extra volentem. »

Q. XLVI, a. 2, ad 1, ed. prior patav. : « Non enim mundum tempus volunt habere, sed suæ creationis initium. » Cod. paris. cum ed. parm. : « temporis. »

Q. LX, a. 5, ad 4, ed. rom. : « beatificans naturaliter omnes supernaturali lumine. » Cod. paris. et tarrac. : « universaliter, » non autem « naturaliter. »

Q. LXI, a. 2, ad 2, theologi duac. et lovan., cum ed. Nicolaï, omittunt : « quod est numerus successionis esse ejus post non esse, » in sequenti propositione : « Non tamen est (angelus) supra tempus, quod est numerus successionis esse ejus post non esse ; et etiam quod est numerus successionis quæ est in operibus ejus ; » contra cod. paris. alcanit. ed. rom. et patav.

Quasdam anteriorum editionum correctiones codicibus parisinis confirmari ex prædictis patet ; attamen non reticendum est, quod legenti primum occurret, in multis quidem nostram editionem a cunctis editis differre. Miranda sunt tot loca mutata in editis ; tam multa vero fuisse addita omnino stupescendum. Exempli gratia quædam ex primis quæstionibus primæ partis *Summæ theologicæ* afferemus.

Mutata : q. X, a. 5, in corp. ; q. XVII, a. 1, in corp. ; q. XVII, a. 4, ad 2 ;

q. xx, a. 4, ad 3; q. xxvii, titulus; q. xxxiv, a. 3, ad 2; q. xxxvi, a. 3, ad 4; q. xlii, a. 1, ad 3; q. liii, a. 1, in corp.; q. lxiii, a. 3, in corp. — Hæc autem satis sint.

Addita in editis mirum in modum : q. iv, a. 8, argumentum *Sed contra;* q. v, a. 6, ad argumentum *Sed contra;* Præterea, etc.; q. vi, a. 4, in corp.; q. x, a. 3, in corp.; q. xi, a. 2, *Sed contra* q. xii, a. 5; q. xiv, a. 6, 3; q. xiv, a. 15; q. xv, a. 2, ad 2; q. xviii, a. 3, in corp.; q. xviii, a. 4, ad 3; q. xxv, a. 1, ad 3 et ad 4; q. xxv, a. 2, in corp.; q. xxvii, a. 5, in corp.; q. xxix, a. 1, *Sed contra;* q. xxxii, a. 1, in corp.; q. xxxiv, a. 1, in corp.; q. xxxiv, a. 1, ad 3; q. xxxvi, a. 4, responsio ad 6; q. xxxviii, a. 1, ad 1; q. lix, a. 2, in corp.; etc. Non omnia quidem loca addita, sed nonnisi paucissima adduximus, quæ, undecumque irrepserint, certum est a coævis codicibus deesse.

De collatione locorum S. Scripturæ et Patrum aliquot animadversiones satis erunt.

Lectiones variæ in S. Scripturæ auctoritatibus accurrentes nunquam in textu mutatæ sunt : sed lectione codicum servata, ad marginem lectionem Vulgatæ notavimus.

Quod ad loca Patrum attinet, quædam sedulo sunt notanda :

1° Editionibus Patrum, Parisiis a Migne in suo *Patrologiæ græcæ* et *latinæ* cursu vulgatis, usi sumus, nisi quod auctoritates S. Joan. Chrysostomi et S. Bernardi ad editiones recenter apud L. Vivès typis mandatas referendæ sunt.

2° Numeros, loca Patrum comitantes, sic curandum est interpretari : XIV *De Trin.,* c. i, § 3, col. vel pag. 1037, t. 8, id est libro decimo quarto *De Trinitate,* capite primo, paragrapho tertio, columna 1037, vel pagina, in editionibus Vivès, tomo octavo.

3° Lectiones variæ non in textum inductæ sed ad inferiorem marginem conscriptæ sunt, v. g. : « Ambrosius, in lib. I *De fide cathol.,* § 84, c. xiii, col. 570, t. 3 : Tolle argumenta[1] ubi fides quæritur. » In notula[1] ad inferiorem marginem sine ullo alio indice lectio editionis Migne sic legitur : « Aufer hinc argumenta. »

4° Versiones græcorum Patrum quibus D. Thomas usus est a versionibus quas Migne edidit ut plurimum discrepant. S. Dionysii Areopagitæ versionem a Corderio, S. J., perfectam Migne reimpressit; variis versionibus utitur angelicus Doctor, videlicet versione a Joanne Sarrasino, abbate S. Andreæ Vercellensis, anno 1118, et versione a Joanne Scoto Erigena, jussu Caroli Calvi

facta : prima in explicando libro *De divinis nominibus* et sæpius in aliis operibus, ut etiam in *Summa theologica,* q. IV, a. 2, ad 1; — q. XI, a. 1, *Sed contra;* — q. XII, a. 1, 1; — q. XIII, a. 1, 1; a. 2, 2; a. 3, ad 2; a. 8, in corpore; — q. XVIII, a. 1, *Sed contra,* etc.; versione Joan. Scoti Erigenæ in prima parte *Summæ theologicæ,* q. I, a. 9, in corpore; — q. XII, a. 13, 2; — q. XIII, a. 12, 2; — q. LXIV, a. 2, 5; aliquando, utraque versione omissa, locum græcum vel in extenso vel abbreviatum ex proprio latine reddit, videlicet in *Summæ theologicæ* parte prima, q. XII, a. 2, in corpore; — q. XII, a. 8, *Sed contra;* — q. XIII, a. 11, 2; — q. XLVIII, a. 2, 1; — ibid., ad 3.

5° De *Glossarum* auctoritatibus difficultas adest. Hoc enim sub nomine D. Thomas loca plurima includit, quæ absunt ab editione *Glossæ* quæ palam est, et in veteribus manuscriptis *Glossis* habentur. Nomen *Glossæ ordinariæ* in hac nostra D. Thomæ Operum editione ad librum sic inscriptum apud Migne inter Opera Strabi, tom. CXIII et CXIV *Patrologiæ latinæ,* referendum est. Glossæ interlinearis auctor est Anselmus, cognomine Scholasticus : istam quidem Migne inter Anselmi Opera non vulgavit. Recentiores glossas Liranus sub titulo *Postillarum, expositionis moralis* et *Differentiarum* conscripsit : patet vero D. Thomam his glossis non usum, cum Liranus sæculo decimo quarto floruerit, D. Thomas autem obierit sæculo decimo tertio : unde frustra notatur in editis talia vel talia apud Liranum legi. Tantummodo cum Nicolaï dolendum est quod editores novæ *Glossæ* « plurima et memoratu dignissima quæ sparsim continentur in manuscripto exemplari, ex illa sua editione sustulerint; indeque factum ut quæ nomine *Glossæ* citat plerumque S. Thomas, in ea quæ palam est et vulgo ab omnibus versatur non occurrant; quasi nimirum fictitie videri possit retulisse. »

6° Plurima sunt opera non veris auctoribus a D. Thoma, errore suis coævis communi, ascripta, videlicet :

Liber *De natura hominis,* cujus auctor jam ab omnibus habetur Nemesius, Emesæ, in secunda Phœnicia, episcopus, licet sub nomine S. Gregorii Nysseni et sub titulo libri *De providentia* a D. Thoma afferatur; textum D. Thomæ integrum servari visum est necesse, lectore in nota de errore præmunito, nisi in uno loco *Summæ theologicæ,* q. XXII primæ partis, art. 3, in corpore, ubi mendose nomen Nemesii loco « Gregorii Nysseni » inductum est.

Opus imperfectum in Matthæum, olim D. Chrysostomo ascriptum, illi autem nunc abjudicatum.

Symbolum sub nomine Athanasii vulgatum, quod editores apud Migne inter spuria rejiciunt.

Libri Augustini nomen præferentes, et jam germanis auctoribus restituti, vel dubii, vel tanto doctore omnino indigni, scilicet : liber *De quæstionibus Veteris et Novi Testamenti,* incerto cuidam et fortasse diversis auctoribus tri-

buendus; liber *Viginti unius sententiarum sive quæstionum,* col. 725, t. 6 *Op.* August.; *Dialogus quæstionum* LXV *sub titulo Orosii percantantis et Augustini respondentis,* col. 733, t. 6, congestus ex diversis locis Augustini, et etiam ex *Commentariis in Genesim,* nomine Eucherii vulgatis; liber *De fide ad Petrum,* col. 753, t. 6, jam S. Fulgentio restitutus; *De spiritu et anima liber unus,* col. 779, t. 6, quem D. Thomas anonymo cuidam cisterciensi adscribit, et forte Alchero restituendus est; *De vera et falsa pœnitentia liber unus,* col. 1113, t. 6, dubius a criticis habitus, licet in *Decretum* Gratiani et in *Sententias* Petri Lombardi fere totus sit admissus; *sermones* plurimi, præsertim *Sermo de symbolo,* col. 1189, t. 6, *Sermo de esu agni,* col. 1202, t. 6, *Sermones ad neophytas,* col. 1203, t. 6; *Sermones ad fratres in eremo,* col. 1233, t. 6, e quibus Augustino quidam abjudicantur; *Adversus quinque hæreses tractatus,* col. 1101, t. 8; *Contra Felicianum Arianum de unitate Trinitatis liber unus,* col. 1157, t. 8, restitutus Vigilio Tapsensi; *De ecclesiasticis dogmatibus,* col. 1213, t. 8, quem ut plurimum sine auctoris indice ad dubium D. Thomas affert, et Gennadio tribuunt; *Hypomnesticon contra Pelagianos et Cælestinos,* vulgo libri, *Hypognosticon,* col. 1611, t. 10; etc.

Liber *De similitudinibus* S. Anselmi, cujus auctor est non Anselmus, sed hujus discipulus Eadmerus.

Commentaria in epistolas B. Pauli, sub nomine S. Ambrosii vulgata, col. 47, t. 4, et quorum auctorem Hilarium, secta Luciferianum, suspicantur.

Sub nomine S. Hieronymi: *Epistola de Assumptione*, col. 122, t. 11; *Explanatio symboli ad Damasum,* quæ vulgo Pelagii habetur fœtus; quædam loca ex libro Didymi *De Spiritu sancto* latine ab Hieronymo verse desumpta, quæ sub solo Hieronymi indice D. Thomas refert, v. g. *Summæ theologicæ* in parte prima, q. XXXIII, a. 4, ad 2.

De conciliorum, juris canonici, excepto Gratiano, juris civilis, philosophorum et auctorum profanorum auctoritatibus, nil novum inductum.

Notæ vero nostræ, sæpius, simpliciter exponunt.

Maximas gratias habere et agere debemus custodiæ codicum Bibliothecæ nationalis parisiensis manuscriptorum præpositis, domino scilicet de Wailly, olim conservatori, Domino Leopoldo Delisle, conservatori hodierno, Domino Mabile, et præcipuas Domino Claude, bibliothecario; ipse enim omni lepore et venustate affluens, ut Cicero ait, officioque suo addictissimus, non modo quos poscebamus codices nobis afferri sine mora curabat, sed alios sæpe pretiosissimos, quos præ ignorantia nostra omnium tantæ Bibliothecæ divitiarum non requirebamus, ipse benevolus curiosius exquirebat, ut illos propriis manibus amabiliter asportaret.

Sit, ut dignum et justum est, super omnes et super omnia, benedictus Deus, qui nos eripuit inimicis nostris, sive in prœliis, cum vulneratis, luctus inter

Patriæ nostræ dilectissimæ, opitulabamur, sive in carcere, cum parisiensis Communiæ duces nos apprehendi jusserant et morti addixerant.

Liberati sumus, ut operi inchoato fastigium imponere possimus. Illud non indocti clementer suscipiant, semper favente nobis omnipotente Deo, cum B. Maria Immaculata Virgine, S. Thoma de Aquino, omnibusque sanctis.

Parisiis, in festo S. Ludovici Bertrandi, sacri ordinis FF. Prædicatorum, die x[a] octobris anno MDCCCLXXI.

PRÆFATIUNCULA
SUMMÆ THEOLOGICÆ.

Nullum S. Thomæ opus vel insignius, vel notius, nec a Vincentio Bellovacensi, nec ab Alexandro Halensi, nec ab altero quovis quoad unicum articulum, nedum quoad ullam partem latrocinio sublatum. Illud enim solus Aquinas ex auctoritatibus Scripturæ sacræ et SS. Patrum, ex gentilium philosophorum sententiis, et ex rationibus naturalibus ac theologicis, stylo brevi, clara facundia, composuit ad usum alumnorum, ita ut sic maxime parci laudatoris Erasmi meruerit elogium : « Meo quidem animo nullus est recentium theologorum cui par sit diligentia, cui sanius ingenium, cui solidior eruditio; » et Buceri : « Tolle Thomam, et ego dissipabo Ecclesiam. »

Hujus tamen moderni tyrones non tam facilem habent intelligentiam.

Sive in Italia, sive in Francia, sive in Italia iterum, ab anno 1265 ad diem usque sextam decembris anni 1273 scriptum est, sed imperfectum in tertia parte relictum, ad quæstionem scilicet XC, De pœnitentia. Nam in festo S. Nicolai anno 1273, die sexta decembris, S. Thomas de Aquino, « cum celebraret in capella S. Nicolai Neapolim[1], » ubi tunc morabatur et cellam inhabitabat, quam nunc, sub Victore Emmanuele, impii ad abusus infames Itali deputant, quod et universi catholici orbis indignationi ut nefandissimum denunciamus, « fuit mira mutatione commotus, et post missam neque scripsit, neque dictavit aliquid, imo suspendit organa scriptionis in tertiam partem *Summæ*, in tractatu De pœnitentia, et Fr. Raynaldo » de motivo suo ipsum interroganti, silentiumque de re dicenda promittenti, respondit : « Quia omnia quæ scripsi videntur mihi paleæ, respectu eorum quæ vidi, et revelata sunt mihi. »

Summam theologicam in tres Summas diviserat, naturalem, scilicet, quæ de natura rerum, et primo de increata, secundo de creata tractat; deinde, moralem,

[1] Testimonium Logothetæ.

et hanc rursus in duas, universalem ac specialem, aliam de virtutibus et vitiis et cæteris ad mores pertinentibus in communi disserentem, alteram de materia virtutum et vitiorum, ac de diversis hominum statibus exponentem et solventem; sacramentalem demum, quia de sacramentis est, et de Incarnatione, sacramento abscondito a sæculis in Deo.

Supplementum tertiæ partis, ex ejusdem S. Thomæ commentario super IV Petri Lombardi libros excerptum, per authorem incognitum additum est; non fuit ille Albertus de Brixia, nec Petrus de Alvernia, sed potius Henricus Gorrichen, anno 1447, doctor sacræ theologiæ coloniensis anno 1420, et ejusdem Universitatis vice-cancellarius. Juxta Patrem Echard, certum est nullum supplementi hujus extare manuscriptum codicem vel decimi tertii, vel decimi quarti sæculi; sed pro nobis adhuc sub judice lis est.

Conclusiones articulorum non sunt S. Thomæ, sed cujusdam, ut arbitramur, theologi lovaniensis, nomine Fowleri; has vero P. Nicolaï aliquandiu mutavit, in melius ut putabat, nosque item aliquoties in nostra *Summæ theologicæ* editione.

Plurima fuerunt in ipso textu Aquinatis inserta, vel aliis expressa verbis, ab aliis et aliis sive scribis sive theologis : sic supplevere quidam vel argumentorum positiones, vel objectionum solutiones quæ desiderantur in codicibus; nonnulla etiam in corpore articulorum inducere nova ex propriis ausi sunt, et in hoc P. Nicolaï super omnes incusandus est et reprobandus. Nos ex codicibus meliorem textum educentes, illum ubique restituere voluimus, textus vel varios, vel prorsus apocryphos infra paginas ablegantes. Hos invenietis in nostra editione numeris signatos, sicut et SS. Patrum sententias castigatas; notulæ autem nostræ signantur litteris.

Conclusiones, ne, ut antea, seriem articulorum scinderent, ad finem uniuscujusque reposuimus.

Bene perpendat lector talem esse methodum authoris. Dividit opus in partes, partes in quæstiones, et quæstionibus subordinat unum vel sæpius plures articulos.

Articulus verum sic se habet. Primo problema quoddam existere declaratur; mox responsio doctoris extenditur; solutio tandem objectionum affertur. Objectio sequens, ut in pluribus, dubium exprimit adhuc remanens post objectionis solutionem antecedentis, et est quasi instantia facta.

Articuli quidam non habent ly « sed contra; » — et non in omnibus articulis, ly « sed contra » mentem S. Thomæ super proposita quæstione, ac de illa juxta ipsum veritatem aperit; aliquando etenim solvit etiam ly « sed contra » cum aliis objectionibus.

Nunc ora et lege, munditiamque cordis, carissime in Christo frater, quicumque sis, hunc librum aperiens ut studeas et intelligas, a Deo quem videre facit, vigilantia, lacrymis, ac bona voluntate tua obtine. Memento S. Thomam

de Aquino Doctorem angelicum meruisse nuncupari, non solummodo quod opera sua liber sint angelorum, id est prædicatorum et apostolorum quos usque ad consummationem sæculi mittit paterfamilias, nec forsitan quia de angelis miranda scripsit in hac *Summa* cujus « quot articuli, tot miracula, sed probabilius quia, sicut angeli superiores angelos inferiores illuminant, ipse, scholæ Angelus supremus, cæteros illuminat theologos, et congruentius quia vitam in carne duxit angelicam, quam et nobis Dominus concedere dignetur.

Codices quibus usi sunt Editores, pro collatione textus primæ partis *Summæ theologicæ,* ii sunt :

1. Codex Sorbonicus XIII sæculi, ex dono M^tri Petri de Farbus, n° 523.
2. Codex Sorbonicus XIII sæculi, ex dono M. de Soliaco, n° 525.
3. Codex Sorbonicus XIII sæculi, n° 526.
4. Codex Sorbonicus XIII sæculi, ex dono Sigerii de Corturiaco, n° 530.
5. Codex Sorbonicus XIV sæculi, n° 524.
6. Codices Ecclesiæ metropolitanæ parisiensis XIV sæculi, n° 60 et n° 61.
7. Codex Bibliothecæ regalis parisiensis XIV sæculi, n° 3089.
8. Codex ejusdem Bibliothecæ XIV sæculi n° 3090.

SANCTI

THOMÆ AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA.

PARS PRIMA.

PROLOGUS.

Quia catholicæ veritatis doctor non solum provectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire, secundum illud Apostoli I ad Cor., III, 1 et 2 : *Tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi non escam,* propositum nostræ intentionis in hoc opere est ea quæ ad christianam religionem pertinent eo modo tradere secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.

Consideravimus namque hujus doctrinæ novitios in iis quæ a diversis conscripta sunt plurimum impediri : partim quidem propter multiplicationem inutilium quæstionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quæ sunt necessaria talibus ad sciendum non traduntur secundum ordinem disciplinæ, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se præbebat occasio disputandi; partim quidem quia frequens eorum repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum.

Hæc igitur et alia hujusmodi evitare studentes, tentabimus cum confidentia divini auxilii ea quæ ad sacram doctrinam pertinent breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur.

QUÆSTIO PRIMA.

DE IPSA SCIENTIA THEOLOGICA.

(Et decem quæruntur.)

Et ut intentio nostra sub aliquibus certis limitibus comprehendatur, necessarium est primo investigare de ipsa sacra doctrina qualis sit, et ad quæ se extendat.

Circa quæ quærenda sunt decem : 1° de necessitate hujus doctrinæ; 2° utrum sit scientia; 3° utrum sit una, vel plures; 4° utrum sit speculativa, vel practica; 5° de comparatione ejus ad alias scientias; 6° utrum sit sapientia; 7° quid sit subjectum ejus; 8° utrum sit argumentativa; 9° utrum uti debeat metaphoricis vel symbolicis locutionibus; 10° utrum Scriptura sacra hujus doctrinæ sit secundum plures sensus exponenda.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum præter alias scientias doctrina theologica sit necessaria.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi. Ad ea enim quæ supra rationem sunt homo non debet conari, secundum illud Eccli., III, 22 : *Altiora te ne quæsieris.* Sed ea quæ rationi

subduntur sufficienter traduntur in philosophicis disciplinis. Superfluum igitur videtur præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

2. Præterea, doctrina non potest esse nisi de ente; nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus[1] partibus entis (*a*) tractatur in disciplinis philosophicis, etiam de Deo; unde quædam pars philosophiæ dicitur theologia, sive scientia divina, ut patet per philosophum, in VI *Metaph.*, com. 2. Non fuit igitur necessarium præter philosophicas[2] disciplinas aliam doctrinam fieri[3], sive haberi.

Sed contra est quod dicitur II ad Timoth., III, 16 : *Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum, ad justitiam**. Scriptura autem divinitus inspirata non pertinet ad philosophicas disciplinas, quæ sunt secundum rationem humanam inventæ. Utile igitur est præter philosophicas disciplinas esse aliam scientiam divinitus inspiratam.

* *In justitia.*

Respondeo dicendum, quod necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quamdam secundum revelationem divinam præter philosophicas disciplinas, quæ ratione humana investigantur. Primo quidem quia homo ordinatur a Deo[4] ad quemdam finem, qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isa., LXIV, 4 : *Oculus non vidit Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus* te.* Finem autem oportet esse præcognitum hominibus qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem quod ei nota fierent quædam per revelationem divinam quæ rationem humanam excedunt.

* *Expectantibus.*

Ad ea etiam quæ de Deo ratione humana investigari possunt necessarium fuit hominem instrui revelatione divina; quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini proveniret; a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quæ in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et securius[5] proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur. Necessarium igitur fuit, præter philosophicas disciplinas quæ per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.

Ad primum ergo dicendum, quod licet ea quæ sunt altiora hominis cognitione non sint ab homine per rationem inquirenda, sunt tamen, a Deo revelata, suscipienda per fidem : unde et ibidem, Eccli., III, 25, subditur : *Plurima supra* sensum hominum ostensa sunt tibi.* Et in his sacra doctrina consistit.

* *Super*

Ad secundum dicendum, quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eamdem enim conclusionem demonstrant astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda; sed astrologus per medium mathematicum, id est, a materia abstractum; naturalis[6] autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem de quibus philosophicæ disciplinæ tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinæ revelationis. Unde theologia quæ ad sacram doctrinam pertinet differt, secundum genus, ab illa theologia quæ pars philosophiæ ponitur.

CONCLUSIO. — Necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quamdam secundum revelationem divinam de multis quæ hominis intellectum excedunt; necessarium quoque est præter scientias lumine naturali acquisitas, esse doctrinam per revelationem de his quæ lumine naturali investigari possunt (*b*).

[1] Parm. : « omnibus entibus. »

[2] Ita edit. Rom. et Paris. Nicolai. Patav., *physicas;* sic etiam infra sæpius; *physicas* habent et quædam ed. Gothicæ.

[3] Parm. omittit : « fieri. »

[4] Parm. : « ad Deum, sicut ad quemdam finem. »

[5] Parm. : « certius. »

[6] *Naturalis,* id est physicus : vox medii ævi latinitatis.

(*a*) Noli sic intelligere quod Deus sub aliquo genere contineatur; sed intellige sic quod ens a philosophis quadrupliciter dividatur; est enim vel physicum, vel morale, vel metaphysicum, vel ens rationis; porro distributiones illæ *partes* entis vocantur, quæ pertractantur in logica, metaphysica, ethica et physica : Deum metaphysica considerat.

(*b*) Si doctrina sacra est ad salutem necessaria, ergo non inutilis est, ut Davidistæ, Davidis Georgii decimo sexto sœculo novatoris asseclæ, calumniantur. — Sed quid sit in hoc articulo per *doctrinam sacram* præcise intelligendum? Loquiturne D. Thomas de fide, vel de theologia, vel de sacra doctrina abstrahendo pariter et a theologia et a fide? Scinduntur interpretes. Ultimum Cajetanus, Perra, aliique tenent; secundum Sylvius, Joannes a sancto Thoma, et alii non pauci; Billuart theologiam, quoad substantiam spectatam, abstrahendo scilicet a positiva, scholastica, etc., ad salutem in Ecclesia, de

ARTICULUS II.

Utrum sit scientia.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra doctrina non sit scientia. Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur; *non enim omnium est fides,* ut dicitur II Thessal., III, 2. Non igitur sacra doctrina est scientia.

2. Præterea, scientia non est singularium. Sed sacra doctrina tractat de singularibus, puta de gestis Abrahæ, Isaac et Jacob, et similibus. Ergo sacra doctrina non est scientia.

Sed contra est. Augustinus dicit, XIV *De Trin.,* c. I, col. 1037, § 3, t. 8 : « Huic scientiæ attribuitur illud tantummodo quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur[1]. » Hoc autem ad nullam scientiam pertinet nisi ad sacram doctrinam; ergo sacra doctrina est scientia.

Respondeo dicendum, sacram doctrinam scientiam esse. Sed sciendum quod duplex est scientiarum genus. Quædam enim sunt quæ procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et hujusmodi; quædam vero sunt quæ procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiæ, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiæ, quæ scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde, sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod principia cujuslibet scientiæ vel sunt nota per se vel reducuntur in notitiam superioris scientiæ; et talia sunt principia sacræ doctrinæ, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod singularia traduntur in sacra doctrina non quia de eis principaliter tractetur, sed introducuntur tum in exemplum vitæ, sicut in scientiis moralibus, tum ad declarandum auctoritatem virorum per quos ad nos revelatio divina processit, super quam fundatur sacra Scriptura, seu doctrina (*a*).

Conclusio. — Sacra doctrina est scientia subalternata scientiæ Dei et beatorum, cum procedat ex principiis in illa scientia notis (*b*).

lege Dei ordinaria, necessariam esse dicit non tamen eo sensu quod homo quilibet theologus esse debeat; Henno theologiam inter positivam seu rhetoricalem, et scholasticam seu syllogisticam distinguens, primam communitati, non singulis hominibus, de lege Dei ordinaria, moraliter necessariam esse affirmat, secundam vero non necessariam simpliciter, sed utilissimam tantum esse contendit, quod et Billuart ipse de scholastica accuratiori docet. Nos propositioni Billuart ly *moraliter* Patris Henno adnectimus, sicque Billuart adhæremus. Antiquiores theologi, Scotus, Petrus de Aquila, Richardus de Mediavilla, nonnullique cujuscumque ætatis Scotistæ de revelationis supernaturalis, seu doctrinæ supernaturaliter inspiratæ, necessitate ad salutem D. Thomæ thesim intelligere videntur : quod orthodoxus nemo in dubium revocat. Articulus auctoris nostri tali modo intellectus contra Deistas et Rationalistas, inter Protestantes etiam innumeros, a sola ratione religionem omnem repetentes, multum valet. Breviter enim hic ac succincte argumenta eorum D. Thomas ad nihilum redigit. Quid respondere possint? Quid præsertim, si de facto genus humanum a via sua toto cœlo extra revelationem aberrasse, et in multiplices ac ignominiosos errores incidisse, ibique ita miserabiliter hæsisse, ut ab eis illud philosophorum nedum principes retrahere potuerint, sive defectu cognitionis et concordiæ, sive auctoritatis sufficientis indigentia, illis ostenderetur? Nonne ultimorum ac hodierni temporis in easdem Rationalistæ abyssos et impegere et impingunt? Nec periculum quidam evadunt revelationis nomen quidem retinentes, quamvis nullam aliam revelationem agnoscere velint nisi naturalem, et hanc vel universalem, vel particularem, — universalem scilicet, quæ naturalibus animi facultatibus, aliisque naturæ præsidiis ad res divinas hominem adducit; particularem, quæ ex contingentibus successive evenientibus, Deo auctore, ad religionem melius cognoscendam, accommodatiusque populis tradendam quosdam excitat. Hæc figmenta, præcipue germanica, S. Thomas invicte supernaturalis revelationis demonstrando necessitatem, a sæculis jam antea confutaverat.

[1] « Huic scientiæ tribuens illud tantummodo, quo fides saluberrima quæ ad veram beatitudinem ducit, etc. »

(*a*) Scientia non est singularium sub ratione contingentium; sic enim quandoque vera, quandoque falsa esset, quod habitui scientifico repugnat; sed singularium, sub ratione infallibiliter existentium, esse potest scientia, quia circa singularia tali modo sumpta habitus scientificus variari nequit.

(*b*) Hic S. Doctor theologiam esse scientiam scientiæ Dei et beatorum subalternatam affirmat. Scientia porro definitur : cognitio per ratiocinationem ex primo veris accepta; subalternatio autem scientiarum unius ab alia dependentia est : duo illa theologiæ nostræ conveniunt. Billuart tamen nostram theologiam, propter actualis evidentiæ defectum, scientiam quoad statum imperfectam esse asserit. Actualem evidentiam habet quidem beatorum dis-

ARTICULUS III.

Utrum sit una scientia, vel plures.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacra doctrina non sit una scientia. Quia, secundum Philosophum, in I *Posteriorum*, text. 43 : « Una scientia est quæ est unius generis subjecti. » Creator autem et creatura, de quibus in sacra doctrina tractatur, non continentur sub uno genere subjecti. Ergo sacra doctrina non est una scientia.

2. Præterea, in sacra doctrina tractatur de Angelis, de creaturis corporalibus, de moribus hominum. Hujusmodi autem ad diversas scientias philosophicas pertinent. Igitur sacra doctrina non est una scientia.

Sed contra est quod sacra Scriptura de ea loquitur sicut de una scientia ; dicitur enim Sap., x, 10 : *Dedit illi scientiam sanctorum.*

Respondeo dicendum, sacram doctrinam unam scientiam esse. Est enim unitas potentiæ et habitus sic consideranda secundum objectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem objecti ; puta, homo, asinus et lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est objectum visus. Quia igitur sacra[1] doctrina, considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est, omnia quæcumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali objecti hujus scientiæ : et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una.

Ad primum ergo dicendum, quod sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex æquo ; sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum ut ad principium vel finem. Unde unitas scientiæ non impeditur (*a*).

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet inferiores potentias, vel habitus diversificari circa aliquas[2] materias quæ communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori, quia superior potentia vel habitus respicit objectum sub universaliori ratione formali : sicut objectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile et audibile, unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia objecta quinque sensuum. Et similiter ea quæ in diversis scientiis philosophicis tractantur potest sacra doctrina una existens considerare sub una ratione, in quantum scilicet

cursiva seu vespertina theologia ; aliam theologiam, matutinam scilicet, non discurrendo formaliter, beati possident. Juxta Billuart, matutina beatorum theologia theologiæ nostræ scientia subalternans est, et vespertina beatorum eadem est ac nostra, sed quoad statum perfecta. Henno theologiam nostram, latiori sensu, si pro notitia ex certis præmissis deducta sumatur, scientiam esse concedens, illam, stricto sensu, defectu evidentiæ, scientiam esse negat, nec vult eam in nobis scientiæ beatorum esse subalternatam, quia, ut omnes fatentur, scientia illa beatorum non est in nobis : hæc ratio manifeste futilis est. Exigit insuper Henno scientiæ subalternantis et scientiæ subalternatæ objectum adæquatum aliud esse ; sed unius ad aliam subordinatio distinctionem satis efficit. Petrus de Aquila, seu Scotorellus, sumendo ly *scientiam* pro certitudinis habitu, theologiam scientiam esse non denegat. Varro, Scoti magister, theologiam esse scientiam in se, non in nobis edocet. Scotus, Guillermus, aliique Scotistæ illam esse scientiam proprie, et consequenter subalternatam esse scientiæ Dei recusant. Ast, quia principia solutionis a D. Thomæ principiis diversa ponunt, hi omnes a D. Thoma recedunt.

Ex hoc articulo, principia sua non demonstrative theologia nostra scit, sed ea credit, unde rejicienda esset assertio Raymundi Lulli dicentis omnia fidei dogmata, Ecclesiæ sacramenta, papæ potestatem, per rationes necessarias, demonstrativas, et evidentes posse probari; distinguendum est nihilominus inter motivorum credibilitatis demonstrationem evidentem, et dogmatum fidei in se spectatorum eamdem demonstrationem : pro prima tene Raymundum, pro secunda respue. Cæterum video Raymundi Lulli famam apud criticos multiplici vento judiciorum circumferri. Certum est : ipsius Majoricanos canonizationem frustra postulasse; certum est Martinum papam quintum, anno 1409, ab omni censura Raymundum absolvisse; certum est sacrosanctum concilium tridentinum, anno 1563, ab indice Raymundi opera radisse, non tamen illa positive approbans, Bellarmino si confidas. An verum, ut ex directorio Inquisitorum P. Seraphinus Capponi a Porrecta allegat, Gregorius papa nonus Raymundi doctrinam damnaverit? Nec in bullario Gregorii IX bulla condemnans, nec in operibus Raymundi propositiones Raymundo per directorium Inquisitorum adjudicatæ inveniuntur.

[1] Parm. : « Scriptura seu. »

[2] Parm. : « illas. »

(*a*) « Secundum quod referuntur ad Deum ut ad principium vel finem. » Hic notat Nicolaï : conjunctim, non divisim, cum sit omnium finis æque ac principium Deus. — Sed hæc minus sapienter : nam etiamsi creatura aliqua, abstrahendo a consideratione finis, tanquam ad principium referretur ad Deum, nihilominus hujus creaturæ studium theologiæ objectum esset, eo quod de creaturis considerare in quantum ratione vel vestigii, vel imaginis, vel creationis, vel alio hujusmodi respectu referuntur in Deum, bene ad theologiam pertinet.

sunt divinitus revelabilia; ut sic sacra doctrina sit velut quædam impressio divinæ scientiæ, quæ est una et simplex omnium.

Conclusio. — Cum omnia considerata in sacra doctrina sub una formali ratione divinæ revelationis considerentur, eam unam scientiam esse sentiendum est.

ARTICULUS IV.

Utrum speculativa vel practica.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra doctrina sit practica. « Finis enim practicæ est operatio, » secundum Philosophum, in II *Metaphys.*, text. 3. Sacra autem doctrina ad operationem ordinatur, secundum illud Jacob., I, 22 : *Estote factores verbi, et non auditores tantum.* Ergo sacra doctrina est practica scientia.

2. Præterea, sacra doctrina dividitur per legem veterem et novam. Lex autem pertinet ad scientiam moralem, quæ est scientia practica. Ergo sacra doctrina est scientia practica.

Sed contra, omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine, ut moralis de actibus hominum, et ædificativa de ædificiis. Sacra autem doctrina est principaliter de Deo, cujus magis homines sunt opera. Non ergo est scientia practica, sed magis speculativa.

Respondeo dicendum, quod sacra doctrina, ut dictum est, una existens se extendit ad ea quæ pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem[1] communem quam in diversis attendit, prout sunt divino lumine cognoscibilia; unde, licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque, sicut et Deus eadem scientia se cognoscit et ea quæ facit. Magis tamen est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit, secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua æterna beatitudo consistit. Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Tametsi sacra theologia, altioris ordinis scientia, sit practica et speculativa, eminenter utramque continens; speculativa tamen magis est quam practica (*a*).

[1] Parm. : « formalem. »

(*a*) Estne theologia nostra speculativa simul et practica simpliciter, an speculativa simpliciter, et practica secundum quid? — Auctores ut plurimum eam esse simul speculativam et practicam simpliciter, sed formaliter eminenter, respondent : sic Deus omnia simpliciter continens, ea non formaliter simpliciter, sed formaliter eminenter continet. — Eminenter autem continere, in perfectionis superiori gradu continere est. Scientiam speculativam et scientiam practicam essentialiter inter se differre quidam objiciunt; alii id negant; alii scientias inter naturales, quæ generatim in speculativas et practicas dividuntur, et illam scientiam distinguunt quæ omnia dispersa inferius habet adunari, cujusque objectum infinitum est.

Billuart theologiam esse speculativam et practicam simpliciter arbitratur, si alia quidem speculativa, alia vero practica, diversa ipsius objecta considerentur; ast si consideretur ejusdem principale objectum ad quod in ea omnia referuntur, Deus scilicet, seu cognitio perfecta Dei in qua secundum Thomistas post D. Thomam æterna beatitudo consistit, tunc theologiam esse simpliciter speculativam docet, quia sub hoc respectu totius theologiæ, etiam practicæ, finis simpliciter speculativus est; sed fatendum est theologiam esse simul in illa positione practicam secundum quid, in quantum de operibus faciendis ad finem agit : hæc Billuart contra Scotum. Affirmat enim Scotus theologiam nostram, quamvis secundum quid et speculativa et practica sit, magis practicam simpliciter quam speculativam esse, quia, ut ipse asserit, omnes ejus conclusiones, mediate vel immediate formaliter vel virtualiter, ad praxim ordinantur. Si ad Dei cognitionem, in qua æterna beatitudo consistit, praxim objicias ulterius ordinari, respondet Scotus æternam beatitudinem potius in Dei amore practico quam in Dei cognitione speculativa consistere.

Varro, Scoti magister, theologiam nostram vult esse contemplativam, Ægidius affectivam, quasi mediam inter speculativam et practicam; medium illud communiter displicet : omnes enim nullam aliam scientiam admittunt nisi speculativam et practicam, quæ per finem discernuntur, cum primæ sit finis veritas, secundæ opus.

Henricus a Gandavo theologiam nostram tenet esse speculativam, eo quod a beatis, revelata facie gloriam Dei speculantibus, maxime possidetur.

Franciscus Mayronis et Scotorellus inter theologiam necessariorum, ut Deus, Trinitas, etc., et theologiam contingentium distinguunt. Juxta illos, in omni intellectu creato theologia necessariorum esset practica, quia in ea omnis notitia prior praxi, conformis est volitioni rectæ ad quam ordinatur; unde volitio recta hujus theologiæ finis est. — Theologia vero contingentium, juxta Scotorellum, in se speculativa ex objecto esset, quia contingentia ex se ante voluntatem determinata non sunt, nec ideo aliquam determinationem praxis ostendere possunt; ex voluntate nihilhominus intellectum ad notitiam praxis determinante theologia contingentium in intellectu practico practica fit per accidens.

Notandum est Scotistas ad interiorem voluntatis operationem, seu dilectionem, praxim extendere : sic Richardus.

ARTICULUS V.

Utrum sit dignior aliis scientiis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra doctrina non sit dignior aliis scientiis. Certitudo enim pertinet ad dignitatem scientiæ. Sed aliæ scientiæ, de quarum principiis dubitari non potest, videntur esse certiores sacra doctrina, cujus principia, scilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt. Aliæ igitur scientiæ videntur ista digniores.

2. Præterea, inferioris scientiæ est a superiori accipere, sicut musicus ab arithmetico. Sed sacra doctrina accipit aliquid a philosophicis disciplinis; dicit enim Hieron., in *Ep.* LXX *ad Magnum, oratorem urbis Romæ,* col. 667, § 4, t. 1, quod « doctores antiqui in tantum philosophorum doctrinis atque sententiis suos resarciunt[1] libros, ut nescias quid in illis prius admirari debeas, eruditionem sæculi, an scientiam Scripturarum. » Ergo sacra doctrina est inferior aliis scientiis.

Sed contra est quod aliæ scientiæ dicuntur ancillæ hujus, Prov., IX, 3 : *Misit ancillas suas vocare* ad arcem* (*a*).

* *Ut vocarent.*

Respondeo dicendum, quod, cum ista scientia quantum ad aliquid sit speculativa et practica, omnes alias transcendit tam speculativas, quam practicas. Speculativarum enim scientiarum una altera dignior dicitur tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiæ. Et quantum ad utrum que hæc scientia alias speculativas scientias excedit. Secundum certitudinem quidem, quia aliæ scientiæ certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanæ, quæ potest errare; hæc autem certitudinem habet ex lumine divinæ scientiæ, quæ decipi non potest. Secundum dignitatem vero materiæ, quia ista scientia est principaliter de his quæ sua altitudine rationem transcendunt. Aliæ vero scientiæ considerant ea tantum quæ rationi subduntur. Practicarum vero scientiarum illa dignior est quæ ad ulteriorem[2] finem ordinatur[3], sicut civilis militari. Nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem hujus doctrinæ, in quantum est practica, est beatitudo æterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. Unde manifestum est secundum omnem modum eam digniorem esse aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod est certius secundum naturam esse quoad nos minus certum propter debilitatem[4] intellectus nostri, « qui se habet ad manifestissima naturæ sicut oculus noctuæ ad lumen solis, » sicut dicitur in II *Metaphys.* Unde dubitatio quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani. Et tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum desiderabilius est quam certissima cognitio quæ habetur de minimis rebus, ut dicitur in XI *De animal.,* lib. I, de Partibus animalium, cap. V, in princ.

Ad secundum dicendum, quod hæc scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate[5] eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum quæ in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicæ (*b*) utuntur subministrantibus, et civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis non est propter defectum vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his quæ per naturalem rationem, ex qua procedunt aliæ scientiæ[6], cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quæ sunt supra rationem, quæ in hac scientia traduntur.

CONCLUSIO. — Sacra doctrina est omnibus scientiis simpliciter dignissima, altioris existens ordinis : ut speculativa omnes speculativas excedit, et omnes practicas, ut practica (*c*).

[1] Parm. : « resperserunt. »

[2] Sic codd. — In Parm. : « ultimiorem, » ast non loquitur S. Thomas de scientia practica dignissima sed de digniore; porro dignior est quæ ad ulteriorem finem ordinatur.

[3] Ita codex Alcan. Al. : *Quæ ad ulteriorem finem non ordinatur;* item : *Quæ ad altiorem finem ordinatur.* — [4] Al., *debilitate.* — [5] Al. *ex necessario.* — [6] Al., deest *scientiæ.*

(*a*) Septuaginta interpretes non ancillas, sed servos habent, textusque intelligitur non de scientiis, sed de apostolis; Beda interpretationem græcæ ac vocem latinæ versionis retinens, apostolos, quasi despicabiles et infirmos, *ancillas* vocari dicit.

(*b*) Architectonicæ quæ ad architectum pertinent; porro, ut Plato, libro *De regno,* dicit, architectus magno ministerio non utitur, sed utentibus præsidet.

(*c*) Theologi bene concordant in hoc puncto. Quidam tamen Scotistæ, theologiam nostram fidem,

ARTICULUS VI.

Utrum sit sapientia.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc doctrina non sit sapientia. Nulla enim doctrina quæ supponit sua principia aliunde, digna est nomine sapientiæ, quia « sapientis est ordinare, » et non ordinari, I *Metaph.*, c. XI, in proœm. Sed hæc doctrina supponit principia sua aliunde, ut ex dictis patet. Ergo hæc doctrina non est sapientia.

2. Præterea, ad sapientiam pertinet probare principia aliarum scientiarum; unde et caput dicitur scientiarum, ut VI *Ethic.* patet, cap. VII, paulo a princ. Sed hæc doctrina non probat principia aliarum scientiarum. Ergo non est sapientia.

3. Præterea, hæc doctrina per studium acquiritur; sapientia autem per infusionem habetur; unde inter septem dona Spiritus sancti connumeratur, ut patet Isa., XI. Ergo hæc doctrina non est sapientia.

Sed contra est quod dicitur Deuter., IV, 6, in principio legis : *Hæc est nostra* sapientia et intellectus coram populis.* — estra.

Respondeo dicendum, quod hæc doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter. Cum enim sapientis sit ordinare, et judicare, judicium autem per altiorem causam de inferioribus habeatur; ille sapiens dicitur in unoquoque genere qui considerat causam altissimam illius generis; sicut in genere ædificii artifex qui disponit formam domus dicitur sapiens et architecton respectu inferiorum artificum qui dolant lapides vel parant cæmentum [1]; unde dicitur I Cor., III, 10 : *Ut sapiens architector*, fundamentum posui.* Et rursus in genere totius humanæ vitæ prudens sapiens dicitur, inquantum ordinat humanos actus ad debitum finem; unde dicitur Prov., X, 23 : *Sapientia est viro prudentia.* Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quæ Deus est, maxime sapiens dicitur; unde et sapientia dicitur esse divinorum cognitio, ut patet per Augustinum, *De Trin.*, lib. XII, cap. XIV, col. 1009, t. 8. Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa; quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile, quod philosophi cognoverunt, ut dicitur Rom., I, 19 : *Quod notum est Dei manifestum est illis**; sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de se ipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia.

rchi- tus. — * In illis.

Ad primum ergo dicendum, quod sacra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana, sed a scientia divina, a qua, sicut a summa sapientia, omnis nostra cognitio ordinatur.

Ad secundum dicendum, quod aliarum scientiarum principia vel sunt per se nota et probari non possunt, vel per aliquam rationem naturalem probantur in una [2] alia scientia. Propria autem hujus scientiæ cognitio est quæ est per revelationem, non autem quæ est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum judicare de eis. Quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati hujus doctrinæ [3] repugnans totum condemnatur ut falsum. Unde dicitur II Cor., X, 4 : *Consilia destruentes, et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei.*

Ad tertium dicendum, quod, cum judicium ad sapientem pertineat, secundum duplicem modum judicandi dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem judicare uno modo per modum inclinationis : sicut qui habet habitum virtutis, recte judicat de his quæ sunt secundum virtutem agenda, inquantum ad illa inclinatur; unde et in

non scientiam, esse contendunt. Billuart vero, quoad certitudinem scientiæ theologicæ, certitudinem in se a certitudine relative ad nos secernit, quia, inquit, certitudo in se major est in theologia quam in aliis scientiis, et certitudo relative ad nos minor propter minorem theologiæ quam aliarum scientiarum intellectui nostro connaturalitatem.

Ex hoc articulo Lutherum asserentem omnes scientias speculativas errores esse refelle. Error est ipsa Lutheri adsertio, sive scientiæ speculativæ in se spectentur, sive Ecclesiæ theologia, quæ secundum D. Thomam scientia est magis speculativa quam practica, in Ecclesia spectetur, sive etiam eadem theologia spectetur in nobis. Forsitan in nobis veritate impermixta non clarescet, sed nec propterea in nobis ipsa scientia theologica judicio sapientum erit error. Arnoldus quoque, ac Biblistæ haud aliter philosophicas omnes scientias vel reprobant, vel saltem contemnunt : quis sanæ mentis ista deliramenta laudaret?

[1] Parm. : « dolant ligna vel parant lapides. » — [2] Parm. : « in aliqua alia. » — [3] Parm. : « Hujus scientiæ. »

X *Ethic.*, c. v, parum ante fin., et lib. III, cap. iv, dicitur, quod « virtuosus est mensura et regula actuum humanorum. » Alio modo per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali posset judicare de actibus virtutis, etiamsi virtutem non haberet. Primus igitur modus judicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam, quæ ponitur donum Spiritus sancti, secundum illud I Cor. ii, 13 : *Spiritualis* homo *judicat omnia,* etc.; et Dionysius, c. ii *De div. nom.*, § 9, col. 647, t. 1, dicit : « Hierotheus doctus est non solum discens, sed et patiens divina (*a*). » Secundus autem modus judicandi pertinet ad hanc doctrinam secundum quod per studium habetur, licet ejus principia ex revelatione habeantur.

Conclusio. — Sacra doctrina, cum de Deo determinet ut est altissima causa, inter omnes sapientias humanas, non solum in genere aliquo, sed simpliciter, est maxime sapientia (*b*).

ARTICULUS VII.

Quid sit subjectum ejus.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit subjectum hujus scientiæ. In qualibet enim scientia oportet supponere de subjecto quid est, secundum Philosophum, in II *Posteriorum*, non procul a princ.; sed hæc scientia non supponit de Deo quid est : dicit enim Damascenus, lib. I *De orth. fid.*, c. ii, col. 794, t. 1 : « In Deo quid est, dicere impossibile est (*c*). » Ergo Deus non est subjectum hujus scientiæ.

2. Præterea, omnia quæ determinantur in aliqua scientia comprehenduntur sub subjecto illius scientiæ. Sed in sacra Scriptura determinatur de multis aliis quam de Deo, puta de creaturis, et de moribus hominum. Ergo Deus non est subjectum hujus scientiæ.

Sed contra, illud est subjectum scientiæ de quo principaliter est sermo in scientia. Sed in hac scientia principaliter fit sermo de Deo; dicitur enim theologia, quasi sermo de Deo. Ergo Deus est subjectum hujus scientiæ.

Respondeo dicendum, quod Deus est subjectum hujus scientiæ. Sic enim se habet subjectum ad scientiam, sicut objectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem illud assignatur objectum alicujus potentiæ vel habitus, sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum; sicut homo et lapis referuntur ad visum inquantum sunt colorata ; unde coloratum est proprium objectum visus. Omnia autem tractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subjectum hujus

(*a*) In versione Corderii, quam J. P. Migne reimpressit, sic legitur : « Iste non discendo tantum, verum etiam divina patiendo, assecutus. » Verba vero a D. Thoma citata, in paraphrasi Pachymeræ habentur, « doctus erat non solum discens, sed et patiens divina, » col. 674. Notandum est quod D. Thomas non una eademque versione operum S. Dionysii Areopagitæ usus est : librum *De divinis nominibus* commentando, adhibuit translationem circa annum 1118 a Joanne Sarrasino, abbate S. Andreæ Vercellensi, ordinis Canonicorum Regul., adornatam; huic autem in aliorum operum S. Dionysii citationibus aliquando præfert antiquiorem translationem a Joanne Scoto Erigena, jussu regis Caroli Calvi factam; sæpius vero sensum tantum reddit, vel græca verba consulens accuratiore ac propria translatione utitur.

(*b*) D. Thomas theologiam dicit inter omnes sapientias humanas maxime sapientiam esse; Scotus et alii illam veram sapientiam, et potius sapientiam quam scientiam esse dicunt; iidem tamen, ut vidimus, theologiam magis practicam quam speculativam esse contendunt. Si magis practica quam speculativa, quomodo ex principiis Aristotelis quem in philosophia magistrum Scotistæ sequuntur, theologia sapientia erit? Aristoteles enim sapientiam speculativam esse docet, eo quod juxta illum ultimus finis in quem sapientia tendit, recte a nobis, etiam absque scientia practica amorem regulante, necessario amaretur. Aristotelem in hoc errasse puncto Scotistæ respondent, asseverantque nos, absque scientia practica, recte finem ultimum non necessario diligere, ideoque sapientiam indigere practica.

(*c*) « At vero quid Dei substantia sit, ... nec scimus, nec dicere possumus. » Et c. iv, col. 798 : « Quid (Deus) secundum essentiam et naturam sit, nullo prorsus modo comprehendi, vel etiam cognosci potest. » Et eodem cap., col. 799 : « De Deo impossibile est, quidnam essentia sua ac natura sit enuntiare » Liber *De orthodoxa fide,* primum e græco in latinam linguam a Burgundione Pisano, Frederici imperatoris præfecto, sæculo duodecimo, redditus fuit. Hujus versione, licet imperfecta et omnino rudi, usi sunt scholastici, P. Lombardus, D. Thomas, cæterique xiii et xiv sæculi magistri. An quidem D. Thomas translationem Burgundionis serviliter secutus est, an potius, suo more, versionem correxit, sensumque propriis et fidelioribus verbis reddidit, scire placuisset : ad manum autem non habetur illa translatio. His in notis refertur versio a Mich. Lequien, ord. Frat. Præd., ex schedis Franc. Combefisii, ejusdem ordinis, et anteriore translatione Jacobi Billii, novis cum curis, exarata et Parisiis anno 1712 impressa, quam reproduxit Migne, in suo cursu *Patrologiæ.*

scientiæ. Quod etiam manifestum fit ex principiis hujus scientiæ, quæ sunt articuli fidei, quæ est de Deo. Idem autem est subjectum principiorum et totius scientiæ, cum tota scientia virtute contineatur in principiis.

Quidam vero attendentes ea[1] quæ in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter materiam[2] hujus scientiæ; vel res et signa, vel opera reparationis, vel totum Christum, id est, caput et membra; de omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet de Deo non possimus scire quid est, utimur tamen in hac doctrina effectu ejus, vel naturæ vel gratiæ, loco definitionis, ad ea quæ de Deo in hac doctrina considerantur; sicut et in quibusdam scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causæ.

Ad secundum dicendum, quod omnia alia quæ determinantur in sacra Scriptura comprehenduntur sub Deo, non ut partes vel species et accidentia, sed ut ordinata aliqualiter ad ipsum.

Conclusio. — Cum omnia quæ tractantur in sacra doctrina considerentur sub ratione deitatis per revelationem cognoscibilis, Deus est illius subjectum (*a*).

[1] Parm. : « ad ea. » — [2] Parm. : « subjectum. »

(*a*) Subjectum de quo D. Thomas in hoc articulo loquitur subjectum non inhæsionis, sed considerationis est. Nosmetipsi theologiæ nostræ subjectum inhæsionis sumus; subjectum considerationis illud est quod theologiæ considerationi subjicitur, vel objicitur, meliusque vocaretur *objectum*.

Scientiæ cujuscumque duplex objectum, formale scilicet et materiale datur; sed in eorum diffinitionibus non omnimodis theologi consentiunt.

Henno, v. g., dicit :

Objectum *materiale* illud est quod ita consideratur ab una scientia, ut etiam ab alia consideretur;

Billuart dicit :

Objectum *materiale* illud est quod non sui, sed alterius ratione attingitur.

Henno dicit :

Objectum *formale* est *ratio sub qua* objectum materiale consideratur;

Billuart dicit :

Objectum *formale* illud est quod ratione sui attingitur, ratione vero cujus attinguntur cætera.

Henno dicit :

Objectum *formale* in *formale quod* et *formale propter quod* dividitur;

Billuart dicit :

Objectum *formale* in *formale quod* et *formale quo* dispertitur.

Henno dicit :

Formale quod illud est quod omnes scientiæ cognitiones terminat;

Billuart dicit :

Formale quod id est quod attingitur ratione sui; unde nihil aliud est quam ipsum formale objectum.

Formale per quod illud est quod intellectum ad considerationem hujus objecti movet.

Formale quo est *ratio sub qua* seu accuratius *ratio qua*, vel aliter *id mediante quo formale quod* attingitur.

Nota insuper objectum esse adæquatum aut inadæquatum, primum omnia, alterum non omnia comprehendens.

Ad propositum :

I. Juxta Billuart, objectum materiale et adæquatum theologiæ omne illud est quod sub divina revelatione virtuali et mediata cadit. — Hoc Henno concedit, sed addit quod *reductive et ultimate* objectum *materiale* theologiæ ipse Deus est; quæ positio nobis omnino falsa esse videtur, si quidem, completis reductionibus quibuscumque, remanet tamen Deum theologiæ objectum *materiale* unicum non esse. Rectius Henno Deum theologiæ *primarium* objectum appellat.

II. Juxta Billuart et Henno, theologiæ objectum *formale quod* est Deus sub ratione deitatis; sed addit Henno : non tamen adæquatum, nisi reductive. Ad quid addit talia Henno definiens objectum formale quod illud quod omnes scientiæ hujus cognitiones terminat? Nonne Deus ipse sub ratione deitatis omnes terminat theologiæ nostræ cognitiones?

III. Juxta Henno, objectum formale *propter quod remotum* est vel *proximum*, et hæ locutiones de facili capiuntur; *remotum* nihil aliud est quam divina in revelando veracitas; proximum a connexione in præmissis contenta medii cum extremis non differt.

IV. Juxta Billuart, objectum *formale quo* revelatio est divina, non quidem immediata, sed mediata, seu per vim luminis naturalis conclusiones ex revelatione immediata deducentis scientifice cognita.

Scotus idem ac D. Thomas theologiæ subjectum vel objectum assignat; sed quorumdam aliorum veterum inspice discrepantias :

Theologiæ subjectum est.

Juxta Hugonem : — Christus in quantum Christus;

Varronem : — Deus ratione qua bonus;

Albertum Magnum : — Revelabile vel credibile;

Ægidium : — Deus in quantum glorificator et salvator;

Henricum a Gandavo : — Deus sub ratione entis infiniti; alias etiam discrepantias et ipse D. Thomas indicat, et notanter commemorat volentes theologiæ subjectum esse *res* et *signa*, *signa* quæ ad significationem adhibentur, *res* quæ non ad significationem adhibentur, et secundum se aliquid sunt. Noli oblivisci Patres græcos aliquando theologiam vocare scientiam quæ de sola divinitate tractat. Theologiæ vocis sensus ille strictior est ætymologicus; ast, ut non male eruditissimus P. Perrone advertit, non extra ætymologicum latiorem sensum est theologiam diffinire : *Scientia quæ de Deo agit, deque iis quæ ad Deum quoquomodo pertinent*.

ARTICULUS VIII.

Utrum sit argumentativa.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc doctrina non sit argumentativa. Dicit enim Ambrosius, in lib. I *De fide cathol.*, c. XIII, § 84, col. 570, t. 3 : « Tolle argumenta[1] ubi fides quæritur. » Sed in hac doctrina præcipue fides quæritur; unde dicitur Joan., XX, 31 : *Hæc scripta sunt ut credatis*. Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

2. Præterea, si sit argumentativa, aut argumentatur ex auctoritate, aut ex ratione. Si ex auctoritate, non videtur hoc congruere ejus dignitati; nam « locus ab auctoritate est infirmissimus, » secundum Boetium, ex *Comm. super Topica Cic.*, lib. V, col. 1166, t. 2. Si autem ex ratione, hoc non congruit ejus fini; quia, secundum Gregorium, *Hom.* XXVI *in Evang.*, col. 1197, t. 2, « fides non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum. » Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

Sed contra est quod dicitur ad Tit., I, 9, de episcopo *amplectente eum qui secundum doctrinam est fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere*.

Respondeo dicendum, quod, sicut aliæ scientiæ non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis, ita hæc doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quæ sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum; sicut Apostolus, I ad Cor., XV, ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam. Sed tamen considerandum est, in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiæ nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiæ; suprema vero inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare; potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra Scriptura, cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia, argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quæ per divinam revelationem habentur; sicut per auctoritates sacræ doctrinæ disputamus contra hæreticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si vero adversarius nihil credat eorum quæ divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum per rationem[2] articulos fidei, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quæ contra fidem inducuntur non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.

Ad primum ergo dicendum, quod licet argumenta rationis humanæ non habeant locum ad probandum quæ fidei sunt, tamen ex articulis fidei hæc doctrina ad alia argumentatur, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod argumentari ex auctoritate est maxime proprium hujus doctrinæ, eo quod principia hujus doctrinæ per revelationem habentur. Et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati hujus doctrinæ; nam, licet locus ab auctoritate quæ fundatur super revelatione (*a*) humana sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate quæ fundatur super revelatione divina, est efficacissimus. Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei, sed ad manifestandum aliqua quæ traduntur in hac doctrina. Cum igitur gratia non tollat naturam sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis subsequitur charitati. Unde et Apostolus dicit, II ad Cor., X, 5 : *In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi*. Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt, sicut Paulus, Act., XVII, 28, inducit verbum Arati, dicens : *Sicut et quidam poetarum vestrorum* dixerunt : Genus* Dei *sumus*. Sed tamen sacra doctrina hujusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis et probabilibus. * *Vestrorum poetarum.*

[1] « Aufer hinc argumenta. »

[2] Parm. : « per rationes. »

(*a*) Sic codd. al. : « Ratione. » Sed in argumento opponitur rationi auctoritas. Unde S. Doctor inter auctoritatem humanam quæ super revelatione humana seu declaratione et testimonio hominum fundatur, et auctoritatem divinam distinguit.

Auctoritatibus autem canonicæ Scripturæ utitur proprie et ex necessitate argumentando; auctoritatibus autem aliorum Doctorum Ecclesiæ quasi argumentando ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factæ qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit, aliis Doctoribus factæ. Unde dicit Augustinus, in *Epistola ad Hieronymum* LXXXII, c. I; § 3, col. 277, t. 2 : « Solis eis Scripturarum libris qui[1] canonici appellantur didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo aliquid errasse firmissime credam. Alios autem ita lego ut, quantalibet sanctitate doctrinaque præpolleant, non ideo verum putem quod ipsi ita senserunt *vel* scripserunt. »

CONCLUSIO. — Licet sacra doctrina, sicut aliæ scientiæ, ad sua principia probanda non argumentetur, contra tamen negantes illa procedit; vel ex concessis illos redarguendo vel eorum apparentes rationes dissolvendo; ex principiis tamen ad conclusiones argumentatur (*a*).

ARTICULUS IX.

Utrum uti debeat metaphoricis vel symbolicis locutionibus.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra doctrina non debeat uti metaphoris. Id enim quod est proprium infimæ doctrinæ non videtur competere huic scientiæ, quæ inter alias tenet locum supremum, ut jam dictum est. Procedere autem per similitudines varias et repræsentationes est proprium poeticæ, quæ est infima inter omnes doctrinas. Ergo hujusmodi similitudinibus uti non est conveniens huic scientiæ.

2. Præterea, hæc doctrina videtur esse ordinata ad veritatis manifestationem; unde et manifestatoribus ejus præmium promittitur, Eccli., XXIV, 31 : *Qui elucidant me, vitam æternam habebunt.* Sed per hujusmodi similitudines veritas occultatur. Non igitur competit huic doctrinæ divina tradere sub similitudine corporalium rerum.

3. Præterea, quanto aliquæ creaturæ sunt sublimiores tanto magis ad divinam similitudinem accedunt. Si igitur aliquæ ex creaturis transumerentur ad Deum, tunc oporteret talem transumptionem maxime fieri ex sublimioribus creaturis, et non ex infimis; quod tamen in Scripturis frequenter invenitur.

Sed contra est quod dicitur Ose., XII, 10 : *Ego visionem multiplicavi, et in manibus* Prophetarum assimilatus sum.* Tradere autem aliquid sub similitudine est metaphoricum. Ergo ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoris.

* *Multiplicari, et in manu.*

Respondeo dicendum, quod conveniens est sacræ Scripturæ divina et spiritualia sub corporalium[2] metaphoris tradere. Deus enim omnibus providet secundum quod competit eorum naturæ. Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat; quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde convenienter in sacra doctrina traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium; et hoc est quod dicit Dionysius,

[1] « Qui jam canonici — nullum eorum auctorem scribendo — putem quia ipsi. »

[2] Parm. : « similitudine corporalium. »

(*a*) Felicianus quidam dixerat in fidei disciplina rationibus potius quam sacræ Scripturæ auctoritatibus et testimoniis agendum esse. Bruckerus vero eumdem errorem D. Thomæ Aquinati tribuere videtur, siquidem de illo scripsit : « Immodicus peripateticæ philosophiæ amor virum hunc superstitioso obsequio philosopho addictum seduxit, ut theologiæ vulneribus, quæ præpostera philosophiæ commixtio inflixerat, nova adderet vulnera, sicque sacram doctrinam vere faceret philosophicam, immo gentilem. » *Histor. crit. philosoph.*, t. III. Nostris autem temporibus in opere gallico cui titulus : *de la Philosophie scholastique*, Bartholomæus Haureau D. Thomam ethicam gentilem assumpsisse non sine incredibili audacia affirmat. Ad refellendos hos omnes et consimiles, quid articulo isto clarius et brevius? « Utitur sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem, sed ad manifestandum aliqua alia quæ traduntur in hac doctrina..... Auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ... quasi extraneis argumentis, et probabilibus... auctoritatibus autem canonicæ Scripturæ proprie ex necessitate argumentando; auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiæ quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factæ, etc. » Advertendum est hic quod quatuor tantum locos theologicos in hoc passu S. Doctor assignare videatur, quamvis decem numerandi sint, sex scilicet ultra memoratos quatuor. Sunt etenim loci theologici etiam traditio apostolica, Ecclesiæ catholicæ consuetudo et auctoritas, concilii œcumenici diffinitio, Sedis apostolicæ auctoritas, alicujus patris aut doctoris Ecclesiæ auctoritas, historia humana. — Francisco Henno si confidas, quatuor horum locorum primos sub hac voce *Scriptura sacra* D. Thomas intendebat. Quoad rationem humanam, proprie non est locus theologicus, sicut nec ratio naturalis, nec philosophi, licet interdum in sacra doctrina adhibeantur.

I cap. *Cælestis hierarch.*, § 2, col. 122, t. 1 : « Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum [1]. » Convenit etiam sacræ Scripturæ, quæ communitur omnibus proponitur, secundum illud ad Rom., I, 14 : *Sapientibus et insipientibus debitor sum,* ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur, ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod poetica [2] utitur metaphoris propter repræsentationem : repræsentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, sicut jam dictum est.

Ad secundum dicendum, quod radius divinæ revelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius, cap. II *Cæl. hierar.*, col. 138, t. 1, sed remanet in sua veritate, ut mentes, quibus fit revelatio, non permittantur in similitudinibus remanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium, et, per eos quibus revelatio facta est, alii etiam circa hæc instruantur. Unde ea quæ in uno loco Scripturæ traduntur sub metaphoris in aliis locis expressius exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est ad exercitium studiosorum, et contra irrisiones infidelium; de quibus dicitur Matth., VII, 6 : *Nolite sanctum dare canibus* *.

* *Dare sanctum.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut docet Dionysius, cap II *Cæl. hierar.*, § 2, col. 138, 139, magis est conveniens quod divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum quam corporum nobiliorum. Et hoc propter tria. Primo, quia propter hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet quod hæc secundum proprietatem non dicuntur de divinis; quod posset esse dubium, si sub figuris nobiliorum corporum describerentur divina, maxime apud illos qui nihil aliud a corporibus nobilius [3] excogitare noverunt. Secundo, quia hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est quam quid est; et ideo similitudines illorum quæ magis elongantur a Deo veriorem nobis faciunt æstimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus. Tertio, quia per hujusmodi divina magis occultantur indignis.

Conclusio. — Sacra doctrina cum cunctis hominibus communiter proponatur, in ea metaphoris et corporalibus similitudinibus divina exponi maxime conveniens est.

ARTICULUS X.

Utrum sit secundum plures sensus exponenda.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra Scriptura sub una littera non habeat plures sensus, qui sunt historicus vel litteralis, allegoricus, tropologicus sive moralis, et anagogicus. Multiplicitas enim sensuum in una scriptura parit confusionem et deceptionem, et tollit argumentandi firmitatem; unde ex multiplicibus propositionibus non procedit argumentatio, sed secundum hoc aliquæ fallaciæ assignantur. Sacra autem Scriptura debet esse efficax ad ostendendam veritatem absque omni fallacia. Ergo non debent in ea sub una littera plures sensus tradi.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De utilitate credendi,* cap. III, col. 68, t. 8, quod « Scriptura quæ Testamentum vetus vocatur [4] quadrifariam traditur scilicet secundum historiam, secundum ætiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam. » Quæ quidem quatuor a quatuor prædictis

[1] Sic ex versione Scoti Erigenæ. Corderius autem, apud Migne : « Neque enim potest aliter divino principalis ille radius nobis illucescere, nisi sacrorum varietate operimentorum anagogice obvelatus. »

[2] Al., *poeta.* — [3] Parm. : « corporibus nobilibus. »

[4] « Vocatur, diligenter eam nosse cupientibus, quadrifaria traditur : secundum, etc. »

(*a*) In maxima disceptatione positum est an genumina sint opera S. Dionysio Areopagitæ adscripta, an etiam S. Dionysius ille idem sit ac S. Dionysius parisiensis episcopus. Hanc controversiam pro præsenti dimittimus; melius enim tractanda veniet, cum de commentariis D. Thomæ super quosdam S. Dionysii libros agetur.

Ubi invenerit P. Capponi a Porrecta Judæos Testamentum Vetus ubique in significatione vocum propria velle exponere, nescimus. Fatemur ipsum Christum quibusdam Judæis interpretationem Scripturæ nimium litteralem exprobrasse, cum dixit eis : *Littera occidit, spiritus vivificat.* In eumdem errorem nonnullos e Christianis incidisse non diffitemur. Ast ex hoc non sequitur tales sensum metaphoricum omnino rejecisse, significationique propriæ vocum semper ac pertinaciter insensato animo adhæsisse.

omnino videntur aliena. Non igitur videtur conveniens quod eadem littera sacræ Scripturæ secundum quatuor sensus prædictos exponatur.

3. Præterea, præter prædictos sensus invenitur sensus parabolicus, qui inter illos quatuor non continetur.

Sed contra est quod dicit Gregorius, XX *Moral.*, cap. I, col. 135, t. 2 : « Sacra Scriptura[1] omnes scientias ipso locutionis suæ more transcendit; quia uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium. »

Respondeo dicendum, quod auctor sacræ Scripturæ est Deus, in cujus potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet, quod etiam homo facere potest, sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia quod ipsæ res significatæ per voces etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio qua voces significant res pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatæ per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur, et eum supponit (*a*).

Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur. Sicut enim dicit Apostolus ad Hebr., X, 1. Lex vetus figura est novæ legis; « et ipsa nova lex, » ut dicit Dionysius, in *Eccles. hierar.*, cap. V, § 2, col. 502, « est figura futuræ gloriæ. » In nova etiam lege ea quæ in capite gesta sunt sunt signa eorum quæ nos agere debemus. Secundum ergo quod ea quæ sunt veteris legis significant ea quæ sunt novæ legis, est sensus allegoricus; secundum vero quod ea quæ in Christo sunt facta, vel in his[2] qui per Christum significant, sunt signa eorum quæ nos agere debemus, est sensus moralis; prout vero significant ea quæ sunt in æterna gloria est sensus anagogicus. Quia vero sensus litteralis est quem auctor intendit, auctor autem sacræ Scripturæ Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit; « Non est inconveniens, » ut dicit Augustinus, XII *Confess.*, cap. XVIII, etc., col. 835, t. 1, « si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturæ plures sint sensus. »

Ad primum ergo dicendum, quod multiplicitas horum sensuum non facit æquivocationem, aut aliam speciem multiplicitatis; quia, sicut jam dictum est, isti non multiplicantur propter hoc quod una vox multa significet, sed quia ipsæ res significatæ per voces aliarum rerum possunt esse signa.

[1] « Scientias omnes atque doctrinas ipso etiam, etc. »

[2] Sic codd. al. : « In iis quæ Christum significant. » Sed, ni fallimur, hic agitur de his qui, ut Christi figuræ, per Christum significant, v. g. Adam, Noe, Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, Moyses, Samson et alii quam plurimi. Item Agnus paschalis, etc.

(*a*) Sensus Scripturæ sacræ generatim dividitur in litteralem seu historicum, et mysticum seu spiritualem. Quidam tamen recentiores, inter Catholicos etiam, sed non absque magna audacia, sensum mysticum vel excludere videntur, vel aperte excludunt.

Aliqui nihilominus ex ipsis duplicem Scripturæ sensum, immediatum scilicet seu litteralem, et mediatum seu symbolicum retinent. Hæc Protestantium inventa redolent, qui fundamentum suæ theologiæ grammaticam ponunt.

Sensus litteralis dicit id quod directe Spiritus sanctus exprimere voluit, et grammaticalis vel metaphoricus est.

Sensus mysticus id dicit quod Spiritus sanctus mediate et oblique exprimere intendit, et est anagogicus, allegoricus et tropologicus seu moralis. Allegoricus fidei, anagogicus spei, tropologicus charitati respondet. Sub nomine allegorici et anagogicus et tropologicus comprehendi possent. Præter illos sensus, auctores accommodatitium et parabolicum agnoscunt : accommodatitius non Spiritus sancti sed hominis sensus est; parabolicus ad metaphoricum pertinet. Porro quidam grammaticalem *proprium* et metaphoricum *translatum* vocant. Mystico litteralis prioritate, certitudine, efficacia argumentativa, et generalitate; litterali mysticus dignitate, intentione Spiritus sancti, et nobilitate prævalet. Argumentatio regulariter ex solo litterali fit; nil obstat tamen quin et ex mystico per aliam Scripturam sacram vel per Ecclesiam asserto ac determinato procedat.

An vero textus unicus plures litterales sensus patiatur? Illud S. Augustinus, S. Thomas, et romani pontifices multi cum aliis communius theologis catholicis affirmant, Lutherus omnium primus, et post ipsum nonnulli negant. Prioris et communioris sententiæ patroni textum Isaiæ : *Generationem ejus quis enarrabit?* in exemplum allegant; hunc enim textum de duplici generatione Christi, temporali scilicet ac æterna litteraliter intelligunt.

Nota caute SS. Patres aliquando ly *mysticum* usurpasse non ad dividendum sensum litteralem contra sensum mysticum, sed ad dividendum sensum litteralem jam clarum et manifestatum contra sensum litteralem adhuc absconditum et occultum. Nam obscura secundum litteralem quoque sensum sacra Scriptura esse potest et est interdum, quidquid asserant Wicleffus et Lutherus sibimetipsis in hoc aperte mentientes.

Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra Scriptura, cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum, non ex iis quæ secundum allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus, in *Epist.* XLIII *cont. Vincentium Donatistam*, col. 334, t. 2. Non tamen ex hoc aliquid deperit sacræ Scripturæ, quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat.

Ad secundum dicendum, quod tria illa, scilicet historia, ætiologia, analogia, ad unum litteralem sensum pertinent; nam historia est, ut ipse Augustinus exponit, ubi supra, cum simpliciter aliquid proponitur : ætiologia vero, cum causa dicti assignatur, sicut cum Dominus assignavit causam quare Moyses permisit licentiam repudiandi uxores, scilicet propter duritiam cordis ipsorum, Matth., XIX. Analogia vero est cum veritas unius Scripturæ ostenditur veritati alterius non repugnare. Sola autem allegoria inter illa quatuor pro tribus spiritualibus sensibus ponitur, sicut et Hugo de Sancto Victore sub sensu allegorico etiam anagogicum comprehendit, ponens in IV suarum *Sententiarum*, col. 184, t. 4, solum tres sensus, scilicet historicum, allegoricum et tropologicum.

Ad tertium dicendum, quod sensus parabolicus sub litterali continetur; nam per voces significatur aliquid proprie et aliquid figurate. Nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum. Non enim, cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus quod in Deo sit membrum hujusmodi corporale, sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa; in quo patet quod sensui litterali sacræ Scripturæ nunquam potest subesse falsum.

CONCLUSIO. — Cum sacræ Scripturæ auctor Deus sit, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, ea ipsa doctrina sub una littera plures sensus habet; litteralem multiplicem, spiritualem triplicem, videlicet allegoricum, moralem et anagogicum.

QUÆSTIO II.

AN DEUS SIT.

(Et tria quæruntur.)

Quia igitur principalis intentio hujus sacræ doctrinæ est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturæ, ut ex dictis est manifestum; ad hujus doctrinæ expositionem intendentes : 1° tractabimus de Deo; 2° de motu rationalis creaturæ in Deum; 3° de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.

Consideratio autem de Deo tripartita erit : 1° namque considerabimus ea quæ pertinent ad essentiam divinam; 2° ea quæ pertinent ad distinctionem personarum; 3° ea quæ pertinent ad processum creaturarum ab ipso.

Circa essentiam vero divinam, 1° considerandum est, an Deus sit; 2° quomodo sit, vel potius quomodo non sit; 3° considerandum erit de his quæ ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia, de voluntate et potentia.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum Deum esse sit per se notum; 2° utrum sit demonstrabile; 3° An Deus sit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deum esse sit per se notum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus, lib. I *De fide orthod.*, cap. I, col. 790, t. 1, « omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta (*a*). » Ergo Deum esse est per se notum.

2. Præterea, illa dicuntur esse per se nota quæ statim, cognitis terminis, cognoscuntur : quod Philosophus attribuit primis demonstrationum principiis, in I *Post.*, cap. II. Scito enim quid est totum et quid est pars, statim scitur quod omne totum majus est sua parte. Sed intellecto quid significet hoc

(*a*) « Nemo mortalium est, cui non hoc ab eo naturaliter insitum sit, ut Deum esse cognoscat, » et c. III, col. 794, « insitum nobis a natura est, ut Deum esse noscamus. »

nomen *Deus*, statim habetur, quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo majus significari non potest : majus autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum : unde, cum, intellecto hoc nomine Deus, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

3. Præterea, veritatem esse est per se notum ; quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem non[1] esse : si enim veritas non est, verum est veritatem non esse ; si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. Deus autem est ipsa veritas ; Joan., XIV, 6 : *Ego sum via, veritas* et vita*. Ergo Deum esse est per se notum.

Sed contra nullus potest cogitare oppositum ejus quod est per se notum, ut patet per Philosophum, in IV *Metaphys.*, text. 9, et I *Post.*, text. ult., ad med. illius, et text. 5, circa fin., circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum ejus quod est Deum esse, secundum illud Ps. LII, 1 : *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus*. Ergo Deum esse non est per se notum.

Respondeo dicendum, quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter. Uno modo secundum se et non quoad nos, alio modo secundum se et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quia prædicatum includitur in ratione subjecti, ut : Homo est animal ; nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de prædicato et de subjecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota ; sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quædam communia quæ nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de prædicato et subjecto quid sit ; propositio quidem, quantum in se est et per se erit nota, non tamen apud illos qui prædicatum et subjectum propositionis ignorant. « Et ideo contingit, » ut dicit Boetius, in lib. *De hebd.*[2], col. 1311, t. 2, quod quædam sunt communes animi conceptiones et per se notæ apud sapientes tantum, ut incorporalia in loco non esse. Dico ergo quod hæc propositio, *Deus est*, quantum in se est, per se nota est ; quia prædicatum est idem subjecto. Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia (*a*) nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quæ sunt magis nota quoad nos et minus nota secundum naturam, scilicet per effectus (*b*).

Ad primum ergo dicendum, quod cognoscere Deum esse, in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo ; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem ; et quod naturaliter desideratur ab homine naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Pe-

[1] Al. : « Concedit veritatem esse. » Sed cod. habent : « veritatem non esse, » sicut et parmensis quæ, juxta nos, si pro teste primam partem *Summæ theologicæ* retinemus, cæteris editionibus est accuratior.

[2] Liber *An bonum sit omne quod est*, vel *Quomodo substantiæ in eo quod sint bonæ sint*, solet inscribi *De hebdomadibus*, ob prima verba : *Postulas ut ex hebdomadibus nostris*.

(*a*) Propositio qualiscumque dupliciter potest esse per se nota : 1° quoad se ; 2° quoad nos. — Scotus tamen et Scotistæ divisionem hanc rejiciunt, quia, juxta ipsos, non a cognitione nostra, sed a cognoscibilitate per se, id est, a natura terminorum per se evidentium ratio per se noti petitur. Discrimen illud inter Thomam et Scotum de nomine esse videtur, et hoc Henno fatetur, qui ideo D. Thomæ divisionem retinet. Quæritur utrum hæc propositio, *Deus est*, per se nota sit et quoad se et quoad nos ? Paulo aliter Honoratus Tournely quæstionem proponit ; petit enim utrum innatam Dei notionem habeamus, vel utrum absque discursu, quemadmodum prima principia intelligimus, affirmationem illam, *Deus est*, intelligamus. Thomas et Thomistæ, Scotus et plerique Scotistæ negative respondent. Franciscus a Mayronis et Scotorellus inter intellectus nostros in statu præsenti, intellectusque intuitive videntes de quibus hic non agitur, rationabiliter distinguunt, intellectibusque intuitive videntibus affirmationem *Deus est* per se notam esse asserunt. — Tournely vero et Witasse ad propositum affirmative respondent, magno numero Patrum testimonia congerentes. Ast locuti sunt Patres vel de cognitione Dei in aliquo communi, sub confusa quadam ratione beatitudinis, ut eos Scotorellus et Richardus explanant ; vel, ut non improbat ipse Tournely, de cognitione Dei facili, per discursum scilicet omnibus pervium ac promptum ; vel tandem de cognitione Dei per participationem, in quantum Deus, quacumque veritate cognita, aliquo modo cognoscitur. Quomodo autem tam cæco tramite Witasse regionem veritatis excessit, ut universos theologos tum antiquos cum modernos, tum catholicos cum heterodoxos, Socinianis exceptis, notionem Dei esse nobis ingenitam admisisse affirmaret, nescimus ? Oblitusne est et S. Thomam, theologorum catholicorum principem, et Thomistas, et Scotum et Scotistas legere ?

(*b*) « Nos non scimus de Deo quid est : » hæc ratio est Avicennæ negantis *Deum esse* per se notum esse quoad nos.

trus veniens; multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias : quidam voluptates, quidam autem aliquid aliud.

Ad secundum dicendum, quod forte ille qui audit hoc nomen « Deus » non intelligit significari aliquid quo majus cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato autem quod quilibet intelligat hoc nomine « Deus » significari hoc quod dicitur, scilicet id quo majus cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id quod significatur per nomen esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus Deum non esse (*a*).

Ad tertium dicendum, quod veritatem esse, in communi, est per se notum; sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

Conclusio. — Cum Deus sit suum esse, et quidnam sit nos lateat, hæc propositio, Deus est, per se nota secundum se est, licet non quoad nos.

ARTICULUS II.

Utrum Deum esse sit demonstrabile.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deum esse non sit demonstrabile. Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quæ sunt fidei non sunt demonstrabilia, quia demonstratio facit scire, fides autem de non apparentibus est, ut patet per Apostolum ad Hebræos, xi. Ergo Deum esse non est demonstrabile.

2. Præterea, medium demonstrationis est quod quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est, ut dicit Damascenus, lib. I *De orthod. fide*, cap. iv, col. 798, t. 1. Ergo non possumus demonstrare Deum esse.

3. Præterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus ejus. Sed effectus ejus non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus, et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom., i, 20 : *Invisibilia* Dei, *per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed hoc non esset, nisi per ea quæ facta sunt, posset demonstrari Deum esse; primum enim quod oportet intelligi de aliquo, est, an sit.

Respondeo dicendum, quod duplex est demonstratio. Una quæ est per causam, et dicitur « propter quid, » et hæc est per priora simpliciter; alia est per effectum, et dicitur demonstratio « quia, » et hæc est per ea quæ sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causæ. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse, si tamen effectus sint magis noti quoad nos; quia cum effectus dependeant a causa, posito effectu, necesse est causam præexistere. Unde Deum esse secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos (*b*).

Ad primum ergo dicendum, quod Deum

(*a*) Argumentum istud, quod in hodiernis scholis nimis viget sub nomine argumenti ontologici, primus omnium edidit S. Anselmus Cantuariensis; illud postea Cartesius suum fecit. Quibusdam autem Scotistis non satis displicet, quamvis ex ipso Deum esse quoad nos per se notum absque discursu inferre renuant prudenter; si enim, inquiunt, res ita se haberet, nonne ad probandam Dei existentiam integrum Anselmus tractatum composuisset? Sanctus vero Thomas quem Thomistæ more suo sequuntur argumentum ontologicum Anselmi reprobat, optime quidem; nam, ens majus omni ente excogitabili concipis, num conceptus tuus tale ens a possibilitate ad realitatem transire facit? Chimæram concipis, num chimæræ conceptus tuus dat existentiam? Frustra replicares conceptui chimæræ conceptum hujus entis assimilari non posse, quia, ut plusquam gratuito dicis, chimæræ conceptus absque chimæræ existentia in mente mea generari posse intelligitur, ast nullo modo conceptus hujus entis quod necessario ens infinitum est; errat qui talia putat; etenim conceptus tuus hujus entis nil aliud est quam idea negativa infiniti quæ in mente mea ex finitorum existentia generatur; video namque in finitis perfectiones quasdam limitibus non carentes; mens mea, suppressis limitibus omnibus, in unum perfectiones omnes congerit, sicque, eodem modo ac chimæræ conceptum, entis omni ente excogitabili majoris, seu entis infiniti conceptum sibi fingit; quo pacto de tali fictione ad hujus entis existentiam legitime concluderes?

(*b*) Ultra demonstrationem *propter quid* seu a *priori*, et demonstrationem *quia* seu a *posteriori*, tertiam demonstrationis speciem quæ duabus primis, scilicet a *priori* et a *posteriori* in unum coactis, constat, quamque vocant demonstrationem a *simultaneo*, aliqui logici novatores prædicant. Inventum istud D. Thomas ignoravit, nec nos tamen omnino respuendum arbitramur, licet juxta doctoris nostri sensum per solam demonstrationem a *posteriori* existentiam Dei certis argumentis stabi-

esse, et alia hujusmodi, quæ per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom., I, non sunt articuli fidei, sed præambula ad articulos. Sic enim fides præsupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile; nihil tamen prohibet id quod per se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.

Ad secundum dicendum, quod, cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causæ ad probandum causam esse : et hoc maxime contingit in Deo, quia, ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est, quia quæstio « quid est » sequitur quæstionem « an est. » Nomina [1] autem imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur, unde, demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen Deus.

Ad tertium dicendum, quod per effectus non proportionatos causæ non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis [2] demonstrari causam esse, ut dictum est, et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam [3].

Conclusio. — Deum esse, quamvis non a priori, a posteriori tamen demonstrari potest, ex aliquo ejus notiori nobis effectu.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destrueret aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine *Deus*, quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

2. Præterea, quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quæ apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit; quia ea quæ sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero quæ sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana, vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

Sed contra est quod dicitur Exod., III, 14, ex persona Dei : *Ego sum qui sum.*

Respondeo dicendum, quod Deum esse, quinque viis probari potest (*a*).

Prima et manifestior via est quæ sumitur ex parte motus. Certum est enim, et

liri posse credamus. Nonnulli vero, sive fluentis, sive jam effluxorum sæculorum, nullam stricte talem de existentia Dei demonstrationem adstrui posse contendunt : sic tempore P. Nicolaï, auctor libri cui titulus : *Analysis divinæ Providentiæ,* auctoresque quarumdam thesium propalabant quod *Quantumcumque clament creaturæ Deum esse*, *suadent non probant,* eo *quod problematicæ tantum probationes ex earum aspectu sumi possint.* Huic imprudentiæ, quam impium dogma P. Nicolai appellat, quidam hodierni, scientiis mathematicis nimium tribuentes, probatis etiam in operibus, favere videntur. Alii autem, F. Lamennais et Bautain, qui sese retractavit, antesignanis, existentiam Dei sola fide, et ex revelatione de qua nos humani generis auctoritas indubios facit, esse tenendam atque credendam docuerunt : hos sancta Sedes apostolica damnavit.

[1] Nomina non omnia sed quædam imponuntur etiam creaturis ex effectibus, quia creaturas etiam sæpe sæpius ex effectibus cognoscimus.

[2] Al. : « Ex quocumque effectu manifesto nobis, etc. »

[3] Si sic proprius effectus est illius causæ ut alterius esse non possit. — *Nicolaï.*

(*a*) Nomine Dei veniebat olim etiam apud ipsos atheos substantia quædam intelligens, summe ac infinite in omni genere perfecta, quam quidem isti athei impossibilem in re esse dicebant, vel rerum omnium universitatem esse somniabant. Hodie nonnulli ex atheis nostris nomine Dei nil aliud nisi ideam pure subjectivam designant, ex qua insania, sicut ex atheismo radicali, facilis autotheismo via paratur. Nos autem ad significandum objectum reale quoddam, substantiam videlicet illam intelligentem et in omni genere infinite perfectam de qua superius, nomen Dei usurpamus; hujus existentiam contra atheos quinque potissimum rationibus S. Thomas in hoc articulo evincit. Dirigitur ergo articulus iste contra atheos qui sunt vel speculativi simpliciter, vel practici simpliciter, vel speculativi simul et practici. Speculativi sunt vel radicales, vel reductivi; atheismum radicales apertissime profitentur; reductivi se atheos esse negare possunt, ad atheismum nihilominus regularum logices inflexibili violentia reducuntur; sic nequaquam positivistæ atheismum evadunt. Transeundo notamus quod gentiles olim atheos vocarunt et Ethiopes et alios quosdam, quia, ut refert Strabo, lib. XVII, simulacrorum usum ac cultum non admittebant, et Christianos, quia deorum pluralitatem deridebant.

Porro D. Thomas et communiter scholastici existentiam Dei non a *priori* sed a *posteriori* solummodo demonstrabilem esse tenent. D. Thomæ rationes semper ac feliciter venerabilis adhibuit

sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur : nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur : movet autem aliquid, secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet, et alterat ipsum. Non autem possibile est quod idem sit simul in actu et in potentia secundum idem, sed solum secundum diversa; quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod idem, et eodem motu, aliquid sit movens, et motum, vel quod moveat seipsum. Oportet ergo omne quod movetur ab alio moveri. Si ergo illud a quo movetur moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum; quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens; quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente; sicut baculus non movet, nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod in nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum.

Secunda via est ex ratione causæ efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius se ipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum; quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi; sive media sint plura, sive unum tantum. Remota autem causa, removetur effectus. Ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum, nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens; et sic non erit nec effectus ultimus, nec causæ efficientes mediæ; quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario; quæ talis est. Invenimus enim in rebus quædam quæ sunt possibilia esse et non esse : cum quædam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quæ sunt talia[1] esse : quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si

antiquitas; illas propterea Scotista quidam immerito floccifacit; nec doctor Lherminier, qui eas tanquam minus solidas traducit, in hoc laudatur.

Prima attamen per primum motorem D. Thomæ demonstratio scholasticis a pluribus, et præsertim a Scotistis non paucis omittitur.

Secunda per causam non qualemcumque, sed efficientem, omnibus scholasticis arridet. Dicunt enim post Aristotelem circulum vel processum in causis infinitum esse impossibilem.

Tertiam demonstrationem divus ipse Thomas demonstrationem ex *possibili* et *necessario* appellat; cum demonstratione quam per *ens necessarium* nuncupant aliquali modo convenit; ast illam sua via propria D. Thomas insequitur. Scotista de quo superius, quamvis sit theologus insignis, demonstrationem existentiæ Dei per *ens necessarium* ad expugnandum atheismum inefficacem esse nimis ingenue profitetur, si demonstrationem hanc qualem a D. Thoma vulgatur rejicere intendat.

Audi theologum istum : docet Epicurus mundum ratione materiæ ens necessarium, perfectissimum et independens esse, Deum tamen dari negat..., sed quid inde? Dum materiam suprema perfectione, videlicet intelligentia carentem vocat ens perfectissimum, hallucinatur Epicurus. Loquitur D. Thomas de ente necessario non habente causam necessitatis aliunde, vel de ente *necessario in omni genere perfectionis* : quod Epicurus mundo sub ratione materiæ evidenter concedere nequit. — In tertia demonstratione D. Thomæ possibile idem est ac contingens.

Quartam demonstrationem quam ex gradibus qui inveniuntur in rebus Doctor sumit Angelicus, alii demonstrationem per *viam eminentiæ* nominant. Sic argumentatur Augustinus, *De civitate Dei*, lib. VIII, cap. VI, et etiam Anselmus, *Monolog.*, cap. I; fit enim, eo modo intellectum, rationabile argumentum Anselmi de summo bono quo majus non excogitatur.

Ex gubernatione rerum quinta demonstratio deducitur, et est Boetii, lib. III *De consol.*, pros. XII. Inaniter Athei replicarent actus causarum naturalium ex necessitate et ex inclinatione naturæ agentis procedere; necessitas hæc, inclinatio hæc naturæ agentis *operantis propter finem*, ut dicit S. Doctor, unde, nisi ab intelligentia suprema, a Deo venit? Sic horologii motus a necessitate quidem, sed a necessitate per intelligentem artificem imposita procedunt.

Non desunt aliæ existentiæ Dei demonstrationes, sive physicæ, sive historicæ, sive morales, de quibus nobis ex proposito nostro tacendum.

[1] Non, ut in antea editis : « talia semper esse. »

igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset : quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si ergo nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse : et sic modo nihil esset; quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quæ habent causam suæ necessitatis; sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod est per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis (*a*).

Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile; et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est; sicut magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum; et per consequens maxime ens. Nam quæ sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II *Metaphys.*, text. 4. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quæ sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur, text. eod. Ergo est aliquid quod est causa esse et bonitatis, et cujuslibet perfectionis in rebus omnibus et hoc dicimus Deum.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quæ cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem; quod apparet ex hoc, quod semper, aut frequentius eodem modo operantur, et[1] consequuntur id quod est optimum. Unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quæ non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente, et intelligente; sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, in *Enchir.*, cap. XI, col. 236, t. 6 : « Deus cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens, et bonus, ut bene faceret et de malo. » Hoc ergo ad infinitam Dei beatitudinem[2] pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona.

Ad secundum dicendum, quod cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicujus superioris agentis; necesse est ea quæ a natura fiunt, etiam in Deum reducere sicut in primam causam. Similiter etiam quæ ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quæ non sit ratio, et voluntas humana; quia hæc mutabilia sunt, et defectibilia : oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est.

CONCLUSIO. — Necesse est in rerum natura inveniri unum primum ens immobile, primum efficiens, necessarium, non ex alio, maxime ens, bonum et optimum, primum gubernans per intellectum et omnium finem; qui Deus est.

QUÆSTIO III.

DE SIMPLICITATE DIVINA (*b*).

(Et octo quæruntur.)

Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid

[1] Al. : « Ut consequantur, » sed codd., « et consequuntur. » Non enim corpora naturalia operari possunt ut consequantur, sed operantur, et consequuntur.

[2] Codices non « bonitatem » sed « beatitudinem » habent. Non enim satis diceret vox « bonitas » siquidem et de potentia Dei loquitur S. Augustinus. « Beatitudo » et bonitatem et potentiam unico vocabulo exprimit.

(*a*) Hic incaute quidam textui D. Thomæ addiderunt : « Quod omnes dicunt Deum. » Verba illa in vetustissimis codicibus non inveniuntur, et bene; plures enim illud ens necessarium dicunt nihil aliud esse quam mundum quem falso et impie pro Deo habent : istos in quæstione de simplicitate Dei Doctor Angelicus refellit.

(*b*) Differunt unitas, identitas, simplicitas : divisioni seu melius multitudini unitas, distinctioni identitas, sed compositioni simplicitas opponitur. Porro sex modis tantum compositio fit : 1° ex materia et forma; 2° ex partibus quantitatis; 3° ex essentia et supposito; 4° ex essentia et esse; 5° ex genere et differentia; 6° ex subjecto et accidente.

Nota insuper simplicitatem aliam ex defectu, aliam ex actu provenire; prima materiæ primæ, secunda Deo attribuitur. Res autem simplex in plures conceptus inadæquatos potest resolvi.

sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit.

1° Ergo considerandum est quomodo non sit; 2° quomodo a nobis cognoscatur; 3° quomodo nominetur.

Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea quæ ei non conveniunt, utpote compositionem, motum et alia hujusmodi.

1° Ergo inquiretur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes; 2° inquiretur de perfectione ipsius; 3° de infinitate ejus; 4° de immutabilitate; 5° de unitate.

Circa primum quæruntur octo : 1° [1] Utrum Deus sit corpus; 2° utrum sit in eo compositio formæ et materiæ; 3° utrum sit in eo compositio quidditatis sive essentiæ vel naturæ, et subjecti; 4° utrum sit in eo compositio quæ est ex essentia et esse; 5° utrum sit in eo compositio generis et differentiæ; 6° utrum sit in eo compositio subjecti, et accidentis; 7° utrum sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex; 8° utrum veniat in compositionem cum aliis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit corpus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit corpus. Corpus enim est quod habet trinam dimensionem. Sed sacra Scriptura attribuit Deo trinam dimensionem : dicitur enim Job, XI, 8 et 9 : *Excelsior cælo est et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces? longior terra mensura ejus, et latior mari.* Ergo Deus est corpus.

2. Præterea, omne figuratum est corpus; cum figura sit qualitas circa quantitatem. Sed Deus videtur esse figuratus, cum scriptum sit, Gen., I, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram;* figura enim imago dicitur, secundum illud Hebr., I, 3 : *Cum sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus,* id est, imago. Ergo Deus est corpus.

3. Præterea, omne quod habet partes corporeas est corpus. Sed Scriptura attribuit Deo partes corporeas; dicitur enim Job, XL, 4 : *Si habes brachium ut* Deus;* et in Ps. XXXIII, 16, et CXVII, 16 : *Oculi Domini super justos;* et : *Dextera Domini fecit virtutem.* Ergo Deus est corpus. * *Sicut.*

4. Præterea, situs non competit nisi corpori. Sed ea quæ ad situm pertinent, in Scripturis dicuntur de Deo : dicitur enim Isa., VI, 1 : *Vidi Dominum sedentem;* et Isa., III, 13 : *Stat ad judicandum Dominus.* Ergo Deus est corpus.

5. Præterea, nihil potest esse terminus localis « a quo » vel « ad quem » nisi sit corpus, vel aliquid corporeum. Sed Deus in Scriptura dicitur esse terminus localis ut « ad quem, » secundum illud Ps. XXXIII, 6 : *Accedite ad eum, et illuminamini;* ut « a quo, » secundum illud Jerem., XVII, 13 : *Recedentes a te in terra scribentur.* Ergo Deus est corpus.

Sed contra est quod dicitur Joan., IV, 24 : *Spiritus est Deus.*

Respondeo dicendum, absolute Deum non esse corpus; quod quidem tripliciter ostendi potest (*a*).

Primo quidem, quia nullum corpus movet non motum, ut patet inducendo per singula. Ostensum est autem supra, quod Deus est primum movens immobile. Unde manifestum est quod Deus non est corpus.

[1] Mss. Alcan., « utrum Deus sit corpus quod componitur ex partibus quantitatis. »

(*a*) Idololatræ, Sadducæi, Manichæi corpus quadrum inferiori parte hians, superiori parte apertum ipsi Deo, teste Augustino, lib. *Cont. Epist. fund.*, cap. XXIII, tribuentes, Anthropomorphitæ, monachi scilicet quidam Egyptii imperiti et incauti sub finem sæculi quarti degentes, Spinosistæ, Sansimoniani, Salvador Judæus, aliique recentiores Deum corporeum esse finxerunt. Sed numquid pariter Audæus Syrus, ejusque discipuli Audiani non Vadiani, ut minus recte scribit Augustinus? Affirmativam Theodoretus et Augustinus tenent; verius tamen asseritur Audæum et Audianos hæc verba : *Faciamus hominem ad imaginem nostram,* durius interpretantes imaginem Dei in corpore collocasse, Deum nihilominus corporeum non prædicasse. De Melitone, sardicensi episcopo, non admittitur quod docuerit Deum esse corporeum, quamvis hoc ipsi tribuat Origenes; probabilius enim de Deo incarnato Melito locutus est. Tertullianus in eadem causa et ab Augustino qui suam postea videtur accusationem retractasse, et a D. Thoma, I *Cont. gent.*, cap. XX, reprehenditur. Sed a quibusdam antiquis et a Tertulliano præcipue vox corpus dupliciter accipitur : proprie pro mole materiali extensa, et improprie pro omni eo quod nihilo opponitur. Præterea, juxta Tertulliani doctrinam, omne corporale passibile est; atqui Deum impassibilem esse Tertullianus tenet; dicendum est ergo probabiliter Tertullianum vel non sensisse Deum esse corporeum, vel saltem sententiam illam erroneam revocasse.

Secundo vero modo, quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia. Licet enim, in uno et eodem quod exit de potentia in actum, prius sit potentia quam actus; simpliciter tamen actus prior est potentia : quia quod est in potentia non reducitur in actum nisi per ens actu. Ostensum est autem quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia : quia continuum, in quantum hujusmodi, divisibile est (*a*). Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Tertio, quia Deus est id quod est nobilissimum in entibus, ut ex dictis patet. Impossibile est aliquod corpus esse nobilissimum in entibus : quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum manifestum est quod est nobilius corpore non vivo; corpus autem vivum non vivit in quantum corpus; quia sic omne corpus viveret. Oportet igitur quod vivat per aliquid aliud; sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quam corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, sacra Scriptura tradit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus corporalium; unde cum trinam dimensionem Deo attribuit, sub similitudine quantitatis corporeæ quantitatem virtualem ipsius designat; utpote per profunditatem, virtutem ad cognoscendum occulta; per altitudinem, excellentiam virtutis super omnia; per longitudinem, durationem sui esse; per latitudinem affectum dilectionis ad omnia. Vel, ut dicit Dionysius, cap. IX *De div. nom.*, § 5, col. 914, t. 1 : « Per profunditatem Dei, intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentiæ; per longitudinem, processus virtutis ejus omnia penetrantis; per latitudinem vero, superextensio ejus ad omnia, in quantum scilicet sub ejus protectione omnia continentur (*b*). »

Ad secundum dicendum, quod homo dicitur esse ad imaginem Dei, non secundum corpus, sed secundum id quo homo excedit alia animalia; unde, Gen., I, 26, postquam dictum est : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* subditur, *et præsit piscibus maris,* etc. Excellit autem homo omnia animalia quantum ad rationem et intellectum; unde secundum intellectum et rationem, quæ sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei.

Ad tertium dicendum, quod partes corporeæ attribuuntur Deo in Scripturis ratione suorum actuum secundum quamdam similitudinem; sicut actus oculi est videre; unde oculus de Deo dictus significat virtutem ejus ad videndum modo intelligibili, non sensibili; et similiter est de aliis partibus.

Ad quartum dicendum, quod etiam ea quæ ad situm pertinent, non attribuuntur Deo nisi secundum quamdam similitudinem; sicut dicitur *sedens* propter suam immobilitatem et auctoritatem; et *stans* propter suam fortitudinem ad debellandum omne quod adversatur ei.

Ad quintum dicendum, quod ad Deum non acceditur passibus corporalibus, cum ubique sit, sed affectibus mentis; et eodem modo ab eo receditur; et sic accessus et recessus sub similitudine localis motus designant spiritualem affectum.

CONCLUSIO. — Cum Deus sit primum movens immotum, ac primum ens, et omnium nobilissimum, impossibile est corpus esse.

ARTICULUS II.

Utrum in Deo sit compositio formæ et materiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo sit compositio formæ et materiæ. Omne enim quod habet animam, est compositum ex materia et forma; quia anima est forma corporis. Sed Scriptura attribuit animam Deo; introducitur enim ad Hebr., X, 38, ex persona Dei : *Justus autem meus ex fide vivit : quod si subtraxerit se, non placebit animæ meæ.* Ergo Deus est compositus ex materia et forma.

2. Præterea, ira, gaudium, et hujusmodi sunt passiones conjuncti, ut dicitur I *De anima,* text. 12, 14 et 15. Sed hujusmodi

(*a*) Ad quid prudentissimus doctor in hoc loco disputationem suscitaret de divisibilitate corporum in infinitum, vel de eorum reductione ad elementa simplicia? Pro præsenti sufficit ut omne corpus divisibile sit; et ideo codices non habent, ut editi : divisibile *in infinitum*; cæterum, S. Thomas divisibilitatem corporum in infinitum non admittit.

(*b*) Corderius, apud Migne : « Divina quidem latitudo dicenda est, latissima ad universas res progressio; longitudo autem, potentia quæ supra omnia expanditur; profundum vero arcanum illud omnibus inaccessum, ejusdemque ignoratio. »

attribuuntur Deo in Scriptura; dicitur enim in Ps. cv, 40 : *Iratus est furore Dominus in populum suum*. Ergo Deus ex materia et forma est compositus.

3. Præterea, materia est principium individuationis (*a*). Sed Deus videtur esse individuum; non enim de multis prædicatur. Ergo Deus est ex materia et forma.

Sed contra, omne compositum ex materia et forma est corpus; quantitas enim dimensiva est quæ primo inhæret materiæ. Sed Deus non est corpus, ut ostensum est. Ergo Deus non est compositus ex materia et forma.

Respondeo dicendum, quod impossibile est in Deo esse materiam.

Primo quidem, quia materia id quod est in potentia est. Ostensum est autem, quod Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma.

Secundo, quia omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam; unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem quod est bonum et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem; quia bonum per essentiam prius est bono per participationem. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma.

Tertio, quia unumquodque agens agit per suam formam; unde secundum quod aliquid se habet ad formam, sic se habet ad hoc quod sit agens. Quod igitur primum est et per se agens, oportet quod sit primo et per se forma. Deus autem est primum agens, cum sit prima causa efficiens, ut ostensum est. Est igitur per essentiam suam forma, et non compositus ex materia et forma.

Ad primum ergo dicendum, quod anima attribuitur Deo per similitudinem actus : si enim volumus aliquid nobis, ex anima nostra est : unde illud dicitur esse placitum animæ Dei quod est placitum voluntati ipsius (*b*).

Ad secundum dicendum, quod ira et hujusmodi attribuuntur Deo secundum similitudinem effectus; quia enim proprium est irati punire, ejus punitio ira metaphorice vocatur.

Ad tertium dicendum, quod formæ quæ sunt receptibiles in materia, individuantur per materiam, quæ non potest esse in alio, cum sit primum subjectum; forma vero, quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest a pluribus. Sed illa forma quæ non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur quod non potest recipi in alio; et hujusmodi forma est Deus; unde non sequitur quod habeat materiam.

Conclusio. — Cum Deus sit actus purus, primum bonum et optimum, et primum agens simpliciter, non est aliqua materia in ipso.

ARTICULUS III.

Utrum sit idem Deus quod sua essentia vel natura.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit idem Deus quod sua essentia, vel natura. Nihil enim est in se ipso. Sed essentia vel natura Dei, quæ est Deitas, dicitur esse in Deo. Ergo videtur quod Deus non sit idem quod sua essentia vel natura.

2. Præterea, effectus assimilatur suæ causæ; quia omne agens agit sibi simile. Sed in rebus creatis non est idem suppositum quod sua natura; non enim idem est homo quod sua humanitas. Ergo nec Deus est idem quod sua Deitas.

(*a*) Etsi D. Thomas in aliis locis auctoritatibus propositionem istam confirmet, Scotistæ tamen tenent substantiam materialem individuari per aliquam entitatem positivam quæ communi vocabulo nuncupatur *hæcceitas;* unde simpliciter negarent hujus argumenti majorem. Hanc pariter frater Adam, Henricus a Gandavo, Bonetus, Canonicus, aliique per simplicem negationem refellerent; nolunt enim admittere substantiam per materiam individuari, quamvis aliter et aliter principium individuationis assignent. Cæterum vocabula illa — *forma et materia* — aliqua forsitan explanatione indigent.

Forma sive a philosophis sive a theologis solet capi tripliciter : 1° pro actu purissimo nulli admixto potentiæ; 2° pro uniuscujusque rei, maxime vero rei creatæ quidditate, seu ipsa rei essentia nude sine omni respectu accepta; quidditas enim quasi quid rei entitas est; 3° pro parte compositi quæ informat alteram partem, sive materiam.

Materia similiter variis modis accipitur : 1° pro compositionibus corporalibus; 2° pro extensa quantitate; 3° pro uno ex principiis rerum naturalium quod diffinitur : subjectum primum uniuscujusque, receptivum formæ, ex quo cum forma recepta fit aliquid. — Materia etenim recipiens et forma recepta compositum unum immediate constituunt.

(*b*) Agareni, christiani scilicet apostatæ qui sæculo septimo Mahumetanam insaniam amplexati sunt, Deum asserebant animam habere non substantia divinam, sed substantia minorem essentia Dei.

Contra, de Deo dicitur, quod est vita, non solum quod est vivens, ut patet Joann., XIV, 6 : *Ego sum via, veritas* et vita.* Sicut autem se habet vita ad viventem, ita Deitas ad Deum. Ergo Deus est ipsa Deitas.

* veritas.

Respondeo dicendum, quod Deus est idem quod sua essentia, vel natura. Ad cujus intellectum, sciendum est quod in rebus compositis ex materia et forma necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum (*a*); quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quæ cadunt in definitione speciei; sicut humanitas comprehendit in se ea quæ cadunt in definitione hominis; his enim homo est homo : et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam non cadit in definitione speciei; non enim cadunt in definitionem hominis hæ carnes et hæc ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid hujusmodi; unde hæ carnes et hæc ossa, et accidentia designantia hanc materiam non concluduntur in humanitate; et tamen in eo qui est homo, includuntur : unde illud quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas; et propter hoc non totaliter idem est homo, et humanitas; sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definientia habent se formaliter respectu materiæ individuantis. In his vero quæ non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, id est per hanc materiam, sed ipsæ formæ per se individuantur, oportet quod ipsæ formæ sint supposita subsistentia : unde in eis non differret suppositum in natura [1]. Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est, oportet quod Deus sit sua Deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo prædicatur (*b*).

Ad primum ergo dicendum, quod de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem accepimus; et ideo de Deo loquentes utimur nominibus concretis, ut significemus ejus subsistentiam; quia apud nos non subsistunt nisi composita; et utimur nominibus abstractis, ut significemus ejus simplicitatem. Quod ergo dicitur Deitas, vel vita, vel aliquid hujusmodi esse in Deo, referendum est ad diversitatem (*c*) quæ est in acceptione intellectus nostri, et non ad aliquam diversitatem rei.

Ad secundum dicendum, quod effectus Dei

[1] Sic codd. Id est : in natura, suppositum et natura non differunt; in ratione tamen differunt. Parm. : « Suppositum et natura. »

(*a*) Essentia definitur id per quod et in quo intrinsece res habet esse. Suppositum definitur id quod supponitur essentiæ; essentia namque, nisi in supposito subsistat, per se seorsim existere non potest. Sed in Deo suppositum idem est ac essentia.

Nota diligenter per hoc nomen *Deus* quod suppositum importat, S. Doctorem intelligere id quod veram deitatem habet, sive sit individuum deitatis, ut indivisum et præintellectum tribus personis, sive sit persona incommunicabilis, vel Pater, vel Filius, vel Spiritus sanctus; in Deo enim Patre, in Deo Filio, in Deo Spiritu sancto, sicut in Deo tribus personis præintellecto, idem est suppositum ac essentia.

Nota insuper subtilissimam quamdam distinctionem. Essentiæ suppositum duo superaddit : 1° principia individuantia; 2° subsistentiam seu *existentiam per se.* Porro in hoc articulo D. Thomas non intendit, ni fallimur, probare quod in Deo sit idem suppositum ac essentia, eo sensu quod in Deo sit idem subsistentia ac essentia, sed eo sensu potius quod in Deo sint idem principia individuantia ac essentia. In Deo tamen idem est subsistentia ac essentia : veritatem hanc articulo sequenti probandam D. Thomas reservat; in præsenti per essentiam principia individuantia intelligere videtur. — Naturæ corporeæ, juxta doctrinam D. Thomæ, per materiam certis accidentibus signatam individuantur, et ideo in naturis corporalibus suppositum ultra essentiam includit aliquid, signatam scilicet materiam. Sed in Deo et in eis quæ seipsis, non per materiam, individuantur, suppositum nil includit aliud quod non includat essentia; unde in eis naturis sicut et in Deo suppositum et essentia non differunt intrinsece, per aliquid videlicet superadditum quod ex principiis rei petatur; in eis nihilominus naturis suppositum et essentia differre possunt et differunt extrinsece, puta per ipsum esse quod naturæ advenit ab extrinseca causa. Sic in hac re a Deo substantiæ separatæ distinguuntur; Deus etenim, ut infra patebit, habet esse per essentiam, quod in substantiis separatis non verificatur; igitur in Deo nec intrinsece, nec extrinsece suppositum et essentia differunt.

(*b*) « Oportet quod Deus sit deitas.»— Sæculo duodecimo, Gilbertus Porretanus, pictaviensis episcopus, vir aliunde conspicuus ac venerabilis, de Deo nolebat abstracta prædicari in concreto, negabat quod Deus esset proprie loquendo veritas, vel deitas, et consequenter illam propositionem : *Deus est veritas*, interpretabatur per hanc aliam : *Deus est verus.* Error iste Gilberti damnatus est anno 1147, in concilio remensi, definitione quadam cui Gilbertus ipse subscripsit humiliter.

Sæculo quartodecimo, Græci nonnulli schismatici, Palamitæ scilicet, Gregorii Palamæ, thessalonicensis archiepiscopi, discipuli, virtutem et operationes Dei ab essentia divina realiter esse distinctas somniaverunt.

(*c*) « Ad diversitatem. » — Quarto sæculo Anomæi post Eunomium et Aetium nullam distinctionem agnoscere volebant inter essentiam et attributa Dei; distinctionem etiam rationis pertinaciter respuebant : hos Ecclesia reprobavit.

imitantur ipsum non perfecte, sed secundum quod possunt; et hoc ad defectum imitationis pertinet, quod id quod est simplex et unum, non possunt repræsentare nisi per multa; et sic accidit in eis compositio, ex qua provenit quod in eis non est idem suppositum quod natura.

Conclusio. — Cum Deus non sit ex materia et forma compositus, idem est quod sua essentia et natura.

ARTICULUS IV.

Utrum in Deo sit idem essentia et esse (*a*).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit idem essentia, et esse. Si enim hoc sit, tunc ad esse divinum nihil additur. Sed esse cui nulla fit additio, est esse commune, quod de omnibus prædicatur. Sequitur ergo quod Deus sit ens commune prædicabile de omnibus. Hoc autem est falsum secundum illud Sap., xiv, 21 : *Incommunicabile nomen lignis et lapidibus* imposuerunt.* Ergo esse Dei non est ejus essentia.

* *Lapidibus et lignis.*

2. Præterea, de Deo scire possumus an sit, ut supra dictum est. Non autem possumus scire quid sit. Ergo non est idem esse Dei, et quod quid est ejus, sive quidditas vel natura.

Sed contra est quod Hilarius (*b*) dicit, in VII *De Trinit.,* § 11, col. 208, t. 2 : « Esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas (*c*). » Id ergo quod subsistit in Deo, est suum esse.

Respondeo dicendum, quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est, sed est suum esse; quod quidem multipliciter ostendi potest.

Primo quidem, quia quidquid est in aliquo, quod est præter essentiam ejus, oportet esse causatum vel a principiis essentiæ, sicut propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem, causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est quod ipsum esse illius rei sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus ejusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum a principiis tantum essentialibus rei; quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cujus esse est aliud ab essentia sua habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo : quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud ejus essentia.

Secundo, quia esse est actualitas omnis formæ vel naturæ; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quæ est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.

Tertio, quia sicut illud quod habet ignem, et non est ignis, est ignitum per participationem; ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est[1] ut ostensum est. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid cui non fit additio, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut de ratione ejus sit quod non fiat ei additio; sicut de ratione animalis irrationalis est, ut sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione ejus quod sibi fiat additio; sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis ut habeat rationem; sed neque de ratione ejus ut careat ratione. Primo igitur modo, esse sine additione est esse divinum; secundo modo esse sine additione est esse commune.

Ad secundum dicendum, quod esse dupli-

[1] Parm. : « est sua essentia. »

(*a*) D. Thomas hic sumit esse pro *existentia.*

(*b*) Hilarius Pictaviensis, nobili sed infideli prosapia ortus, ex matrimonio Apram seu Abram filiam habuit. Mox ad religionem christianam conversus, cum uxore et filia baptisatus est. Anno 353, communi consensu pictaviensis episcopus effectus, catholicam doctrinam contra Arianos strenue propugnavit, ob hoc in Phrygiam exulatus; inde revocatus pro fide legitime certavit usque ad mortem. Duodecim libros Trinitatis in exilio suo conscripsit; multa alia edidit opera propter quæ novissime doctorum Ecclesiæ catalogo annumeratus est. Vitam autem Hilarii Reverentius episcopus exaravit.

(*c*) « Non est accidens nomen. »

citer dicitur. Uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit conjungens prædicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec ejus essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim, quod hæc propositio, quam formamus de Deo, cum dicimus, *Deus est,* vera est; et hoc scimus ex ejus effectibus, ut supra dictum est.

Conclusio. — Deus cum sit primum efficiens, ac actus purus, et ens simpliciter primum, essentiam indistinctam ab esse habet.

ARTICULUS V.

Utrum Deus sit in genere aliquo.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit in genere aliquo. Substantia enim est ens per se subsistens. Hoc autem maxime convenit Deo. Ergo Deus est in genere substantiæ.

2. Præterea, unumquodque mensuratur per aliquid sui generis, sicut longitudines per longitudinem, et numeri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum, ut patet per Commentatorem, X *Metaphysic.* Ergo Deus est in genere substantiæ.

Sed contra, genus est prius secundum intellectum eo quod genere continetur. Sed nihil est prius Deo nec secundum rem nec secundum intellectum. Ergo Deus non est in aliquo genere.

Respondeo dicendum, quod aliquid est in genere dupliciter; uno modo simpliciter, et proprie, sicut species, et quæ sub eis continentur; alio modo per reductionem, sicut principia et privationes; sicut punctum et unitas reducuntur ad genus quantitatis sicut principia; cæcitas autem et omnis privatio reducuntur ad genus sui habitus. Neutro autem modo Deus est in genere. Quod enim non possit esse species alicujus generis, tripliciter ostendi potest.

Primo quidem, quia species constituitur ex genere et differentia; semper autem id a quo sumitur differentia constituens speciem, se habet ad illud unde sumitur genus, sicut actus ad potentiam : animal enim sumitur a natura sensitiva per modum concretionis; hoc enim dicitur animal quod naturam sensitivam habet : rationale vero sumitur a natura intellectiva; quia rationale est quod naturam intellectivam habet; intellectivum autem comparatur ad sensitivum sicut actus ad potentiam; et similiter manifestum est in aliis. Unde cum in Deo non adjungatur potentia actui, impossibile est quod sit in genere tanquam species.

Secundo, quia cum esse Dei sit ejus essentia, ut ostensum est, si Deus esset in aliquo genere, oporteret quod genus ejus esset ens; nam genus significat essentiam rei, cum prædicetur in eo quod quid est. Ostendit autem Philosophus, in III *Metaph.*, text. 10, quod ens non potest esse genus alicujus : omne enim genus habet differentias, quæ[1] non participant essentiam generis; nulla autem differentia posset inveniri quæ esset extra ens, quia non ens non potest esse differentia. Unde relinquitur quod Deus non sit in genere (*a*).

Tertio, quia omnia quæ sunt in genere uno, communicant in quidditate, vel essentia generis, quod prædicatur de eis in eo quod

[1] Parm. : « quæ sunt extra. »

(*a*) Concordat Cyrillus Alexandrinus, dial. II *De Trin.*, dicens aberrare qui genus ullum in Deo nominat, cum nullum sit ens ante ipsum vel cum ipso, quasi diceret : Deus non est in genere cum sit transcendens omnia. Conclusio illa scholasticis communis est, quamvis Albertus, Gregorius, Holkot et Ockam teneant cum simplicitate Dei stare posse quod Deus, vel aliquid dictum formaliter de Deo, dicat conceptum generis, sive in prædicamento reponatur. Nota sedulo quod quinque sint universalia de quibus medio ævo decurrente maxima controversia fuit. Primum universalium nihil aliud est quam genus, et definitur : unum aptum inesse multis specie differentibus, et prædicari de illis ut vaga et incompleta determinatio; v. g.: homo est animal; animal est genus, si quidem aptum est inesse multis specie differentibus, et est hominis sicut omnium animalium vaga et incompleta determinatio. Quoad hominem, determinatio completa exigit hanc additionem : rationale; homo etenim est animal rationale. Hinc intellige vim argumenti scholasticorum : Deus non potest esse in genere, quia nil in Deo aptum est inesse multis specie differentibus. Deus enim abusive vocatur substantia, ut Augustinus docet, et quæ de Deo et creatura dicuntur sunt indifferentia ad finitum et infinitum, unde sub eodem genere non includuntur. Si objicias cum nonnullis antiquis compositionem ex genere et differentia simplicitati non obstare, dum angeli in genere positi simplices remaneant, tibi respondetur angelorum simplicitatem non esse eamdem ac simplicitatem Dei. Si instes ex Boetio qui, lib. III *De Trin.;* in divinis duo genera, substantiam scilicet et relationem, ponere videtur, male Boetium capis, qui non duo genera sed duos modos prædicandi, ad se videlicet et ad aliud, ponit in divinis.

quid; differunt autem secundum esse; non enim idem est esse hominis, et equi; nec hujus hominis, et illius hominis : et sic oportet quod quæcumque sunt in genere, differant in eis esse, et quod quid est, id est essentia. In Deo autem non differunt, ut ostensum est. Unde manifestum est quod Deus non est in genere sicut species; et ex hoc patet quod non habet genus, neque differentias, neque est definitio ipsius, neque demonstratio, nisi per effectum; quia definitio est ex genere, et differentia; demonstrationis autem medium est definitio.

Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo quod principium, quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultra genus illud; sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuæ, et unitas quantitatis discretæ. Deus autem est principium totius esse, ut infra ostendetur; unde non continetur in aliquo genere sicut principium.

Ad primum ergo dicendum, quod substantiæ nomen non significat hoc solum quod est per se esse; quia hoc quod est esse non potest per se esse genus, ut ostensum est, sed significat essentiam, cui competat sic esse, id est, per se esse; quod tamen esse non sit ipsa ejus essentia : et sic patet quod Deus non est in genere substantiæ.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de mensura proportionata; hanc enim oportet esse homogeneam mensurato. Deus autem non est mensura proportionata alicui; dicitur tamen mensura omnium ex eo quod unumquodque tantum habet de esse, quantum ei appropinquavit.

Conclusio. — Cum Deus sit actus purus, neque in eo esse ab essentia distinguatur, ac cujuscumque generis principium sit, in nullo directe vel reductive genere est.

ARTICULUS VI.

Utrum in Deo sint aliqua accidentia.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo sint aliqua accidentia. « Substantia enim nulli est accidens, » ut dicitur in *Physic.*, text. 27 et 30. Quod ergo in uno est accidens, non potest in alio esse substantia; sicut probatur, quod calor non sit forma substantialis ignis, quia in aliis est accidens. Sed sapientia, virtus et hujusmodi, quæ in nobis sunt accidentia, Deo attribuuntur. Ergo et in Deo sunt accidentia (*a*).

2. Præterea, in quolibet genere est unum primum. Multa autem sunt genera accidentium. Si ergo prima illorum generum non sunt in Deo, erunt multa prima extra Deum; quod est inconveniens.

Sed contra, omne accidens est in subjecto, Deus autem non potest esse subjectum, quia « forma simplex non potest esse subjectum (*b*), » ut dicit Boetius, in lib. *De Trinit.*, c. II, col. 1250, t. 2. Ergo in Deo non potest esse accidens.

Respondeo secundum præmissa quod manifeste apparet quod in Deo accidens esse non potest.

Primo quidem, quia subjectum comparatur ad accidens sicut potentia ad actum; subjectum enim secundum accidens est aliquo modo in actu; esse autem in potentia omnino removetur a Deo, ut ex prædictis patet.

Secundo, quia Deus est suum esse. Sed, ut Boetius dicit, in lib. *De hebd.*, col. 1311, t. 2, licet id quod est aliquid aliud posset habere adjunctum, tamen ipsum esse nihil aliud adjunctum habere potest; sicut quod est calidum, potest habere aliud extraneum quam calidum, ut albedinem; sed ipse calor nihil habet præter calorem.

Tertio, quia omne quod est per se, est prius eo quod est per accidens. Unde cum Deus sit simpliciter primum ens, nihil in eo potest esse per accidens. Sed nec accidentia per se in eo esse possunt, sicut risibile est per se accidens hominis; quia hujusmodi accidentia causantur ex principiis subjecti. In Deo autem nihil potest esse causatum, cum sit causa prima. Unde relinquitur quod in Deo nullum sit accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus et sapientia non univoce dicuntur de Deo et de nobis, ut infra patebit. Unde non sequitur quod sint accidentia in Deo sicut in nobis.

Ad secundum dicendum, quod cum substantia sit prior accidentibus, principia accidentium reducuntur in principia substantiæ sicut in priora; quamvis Deus non sit pri-

(*a*) Accidens quintum et ultimum universalium est, et definitur : id quod accidit substantiæ, et potest adesse vel abesse, quin aliquid essentiale rei accedat, vel ab ipsa auferatur.

(*b*) « Formæ subjectæ esse non possunt, » et inferius « forma quæ est sine materia non poterit esse subjectum. »

mum contentum in genere substantiæ, sed primum extra omne genus respectu totius esse.

Conclusio. — Cum Deus sit actus purus, ac ipsum esse, primumque ens, ac prima causa, in eo nullum accidens esse potest.

ARTICULUS VII.

Utrum Deus sit omnino simplex.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit omnino simplex. Ea enim quæ sunt a Deo imitantur ipsum; unde a primo ente sunt omnia entia, et a primo bono sunt omnia bona. Sed in rebus quæ sunt a Deo, nihil est omnino simplex. Ergo Deus non est omnino simplex.

2. Præterea, omne quod est melius, Deo attribuendum est. Sed apud nos composita sunt meliora simplicibus, sicut corpora mixta elementis, et elementa suis partibus (*a*). Ergo non est dicendum quod Deus sit omnino simplex.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI *De Trin.*, cap. vi et vii, col. 928, t. 8, quod Deus vere et summe simplex est.

Respondeo dicendum, quod Deum omnino esse simplicem, multipliciter potest esse manifestum. Primo quidem per supradicta. Cum enim in Deo non sit compositio neque quantitativarum partium, quia corpus non est; neque compositio formæ et materiæ; neque in eo sit aliud natura et suppositum; neque aliud essentia et esse; neque in eo sit compositio generis et differentiæ; neque subjecti et accidentis; manifestum est quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex.

Secundo, quia omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ex eis; Deus autem est primum ens, ut supra ostensum est.

Tertio, quia omne compositum causam habet; quæ enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa; Deus autem non habet causam, út supra ostensum est, cum sit prima causa efficiens.

Quarto, quia in omni composito oportet esse potentiam et actum; quod in Deo non est: quia vel partium una est actus alterius vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius.

Quinto, quia omne compositum est aliquid quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium manifestum est; nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis vero similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, et aquæ aqua; aliud tamen dicitur de toto quod non convenit alicui partium; non enim si tota aqua est bicubita, et pars ejus. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum, puta in albo est aliquid et non pertinet ad rationem albi; tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest (*b*). Et hanc rationem tangit Hilarius, VII *De Trinit.*, § 27, col. 223, t. 2, dicens : « Deus, qui virtus est, ex infirmis non continetur; neque qui lux est, ex obscuris coaptatur. »

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ sunt a Deo imitantur ipsum, sicut causata primam causam. Est autem hoc de ratione causati quod sit aliquo modo compositum; quia ad minus esse ejus est aliud quam quod quid est, ut infra patebit.

Ad secundum dicendum, quod apud nos composita sunt meliora simplicibus, quia perfectio bonitatis creaturæ non invenitur in uno sed in multis; sed perfectio divinæ bonitatis invenitur in uno simplici, ut infra ostendetur.

Conclusio. — Cum Deus sit primum ens, prima causa, actus purus, et ipsum esse, omni prorsus simplicitate gaudet.

(*a*) Sic codices; editio autem gothica nurembergensis ann. 1496 habet : « Animalia suis partibus. » Sed partes animalium non sunt simplicia quædam; partes vero quantitativæ elementorum, quamvis elementa sint simplicia, elementis tamen sunt quædam simpliciora, scilicet sub respectu quantitatis. Quoad plantas ad animalia comparatas, ut simplicia compositis, quis tale figmentum acceptaret?

Parm. tamen habet : « animalia plantis. »

(*b*) Contrarium Arnoldistæ, Arnoldi Brixiensis discipuli, sæculo duodecimo asseruerunt; aliquam enim in Deo ponebant compositionem.

ARTICULUS VIII.

Utrum Deus in compositionem aliorum veniat.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus in compositionem aliorum veniat. Dicit enim Dionysius, *Cælest. hierar.*, c. iv, § 1, col. 178, t. 1 : « Esse omnium est, quæ super esse est deitas [1]. » Sed esse omnium intrat compositionem uniuscujusque. Ergo Deus in compositionem aliorum venit.

2. Præterea, Deus est forma. Dicit enim Augustinus, in lib. *De Verb. Dom.*, serm. cxvii, c. ii, § 3, col. 662, t. v, p. 1, quod « Verbum Dei quod est Deus, est forma quædam non formata. » Sed forma est pars compositi. Ergo Deus est pars alicujus compositi.

3. Præterea, quæcumque sunt et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et materia prima sunt, et nullo modo differunt. Ergo penitus sunt idem. Sed materia prima intrat compositionem rerum. Ergo et Deus. Probatio mediæ. Quæcumque differunt, aliquibus differentiis differunt; et ita oportet ea esse composita. Sed Deus et materia prima sunt omnino simplicia. Ergo nullo modo differunt.

Sed contra est quod dicit Dionysius, *De div. nom.*, c. ii, § 5, col. 643, t. 1, quod « neque tactus est ejus, » scilicet Dei, « [2] neque alia quædam ad partes commiscendi communio (*a*). »

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim posuerunt, quod Deus esset anima mundi, ut patet per Augustinum, VII *De civ. Dei,* c. vi, col. 199, t. 7; et ad hoc reducitur quod quidam etiam dixerunt, Deum esse animam primi cæli. Alii autem dixerunt, Deum esse principium formale omnium; et hæc dicitur fuisse opinio Almarianorum (*b*). Tertius error fuit Davidis de Dinando (*c*), qui stultissime posuit Deum esse materiam primam. Omnia enim hæc manifestam continent falsitatem; neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicujus venire, nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale.

[1] Corderius, apud Migne : « Esse omnium est ea quæ illud esse superat, divinitas. »

[2] Corderius, apud Migne, « quoniam ejus nulla est tactio, neque alia cum participantibus mistionis communio. »

(*a*) In editis non in codicibus vetustissimis : « 2. Præterea, dicitur in libro *De causis,* quod causa prima regit omnes res, præterquam quod commisceatur eis. »

(*b*) Observa textum hunc Angelici Doctoris : « Alii dixerunt Deum esse principium formale (seu formam) omnium rerum, et hæc dicitur fuisse opinio Almarianorum. » *Hæc dicitur,* inquit, *fuisse opinio :* quam caute et charitative procedit! Utinam sic veritatis et Ecclesiæ omnes defensores! Dicit *Almarianorum* non *Almarici,* cujus tamen Almariani sectatores erant; novis namque erroribus ac deliramentis magistri sui audaciam discipuli isti superaverant. Si credas equidem cardinali de Turrecremata, lib. IV *De Ecclesia,* Almaricus ipse docuisset Deum essentiam esse creaturarum omnium. Sed, salva tanti viri reverentia, positio illa non invenitur inter errores Almarici. Nec magis invenitur propositio a D. Thoma notata sive inter Almarici, sive inter Almarianorum errores ab antiquis scriptoribus Rigordo et Cæsario Heisterbacensi recensitos. Non ignoramus Innocentium papam tertium Almarici pestiferum quoddam improbasse dogma; ubi vero dogma istud fuisse propositionem a doctore nostro notatam sciverit P. Capponi a Porrecta, hoc nos latet. Prateolus certe decimo sexto sæculo florens Almarico vel ejus potius discipulis sententiam adscribit istam : « Omnes creaturæ tanquam in Deum redeunt, et in ipsum convertuntur, ut sint unum individuum cum ipso. » Nunc autem unde Prateolus Almaricum vel Almarianos hunc errorem propalasse habuerit? Nescio, inquit eruditissimus Natalis Alexander. Cæterum e villa cui nomen *Bènes* in territorio Carnotensi oriundus, professione clericus, in Academia parisiensi studens, circa tertii decimi sæculi initium hæresim promulgavit Almaricus; obiit vero Parisiis, sepultusque est prope sancti Martini de Campis cœnobium. Falso Franciscus Pegna scribit Almaricum anno 1208 combustum fuisse. Damnatus est primo ab Innocentio III; deinde post obitum suum cum discipulis suis, a synodo Parisiensi, anno 1209, — non 1210, ut erronee gallicum opus affirmat cui titulus : *Biographie universelle,* Parisiis, apud Michaud; — demum a concilio lateranensi IV, anno 1215.

(*c*) « David de Dinando. » — David de Dinando stultissime, ut ait D. Thomas, Deum asseruit esse materiam primam. Nota quod ly *stultissime* potius attingit errorem quam personam errantis. Sed quis fuerit David de Dinando? Hunc quidam fuisse clericum affirmant, et insuper Almarici discipulum; alii solummodo dicunt libros Davidis clerici ab eadem synodo parisiensi quæ reprobavit Almaricum et Almarianos fuisse in perpetuum prohibitos ignique addictos. Non desunt qui putant partim ex Davide, partim ex Hermogene systema suum Benedictum Spinosam hausisse. Circa annum 1207 libros suos David evulgavit. Patria autem ipsius latino idiomate Deonantum, Dionantum, Dinantum, Dinandium et Dinandum, urbs quædam est episcopatus Leodiensis in Belgio, ex qua originem traxit, ut creditur, vocabulum gallicum *Diantre.* Dæmones olim appellabantur Deonanti *Diantres.*

Primo quidem, quia supra diximus, Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factæ non incidit in idem numero, sed solum in idem specie; homo enim generat hominem. Materia vero cum causa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie; quia hoc est in potentia, illud in actu.

Secundo, quia cum Deus sit prima causa efficiens, ejus est primo et per se agere; quod autem venit in compositionem alicujus, non est primo et per se agens, sed magis compositum : non enim manus agit, sed homo per manum; et ignis calefacit per calorem. Unde Deus non potest esse pars alicujus compositi.

Tertio, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus; neque etiam materia et forma, quæ sunt primæ partes compositorum; nam materia est in potentia, potentia autem est posterior actu simpliciter, ut ex dictis patet. Forma autem quæ est pars compositi, est forma participata. Sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita et ipsum participatum; sicut ignis in ignitis est posterior eo quod est per essentiam. Ostensum est autem, quod Deus est primum ens simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod Deitas dicitur esse omnium effective, et exemplariter, non autem per essentiam.

Ad secundum dicendum, quod Verbum est forma exemplaris; non autem forma, quæ est pars compositi.

Ad tertium dicendum, quod simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis; hoc enim compositorum est; homo enim et equus differunt rationali et irrationali differentiis; quæ quidem differentiæ non differunt amplius ab invicem aliis differentiis : unde si fiat vis in verbo, non proprie dicuntur differre, sed diversa esse. Unde secundum Philosophum, X *Metaph.*, text. 24 et 25, « diversum absolute dicitur, sed omne differens aliquo differt. » Unde si fiat vis in verbo, materia prima et Deus non differunt, sed sunt diversa se ipsis; unde non sequitur quod sint idem.

Conclusio. — Deus prima causa efficiens ac primum simpliciter ens et agens cum sit, impossibile est in alicujus compositionem venire vel ut mundi anima vel ut forma seu materia, ut quidam falso existimaverunt.

QUÆSTIO IV.

DE PERFECTIONE DIVINA (a).

(Et tria quæruntur.)

Post considerationem divinæ simplicitatis de perfectione ipsius Dei agendum est. Et quia unumquodque, secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum, primo agendum est de perfectione divina, secundo de ejus bonitate.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum Deus sit perfectus; 2° utrum Deus sit universaliter perfectus, omnium in se perfectiones habens; 3° utrum creaturæ possint dici Deo similes.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit perfectus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod esse perfectum non conveniat Deo. Perfectum enim dicitur quasi totaliter factum. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo nec esse perfectum.

2. Præterea, Deus est primum rerum principium. Sed principia rerum videntur

(a) Perfectum illud est cui nihil deest. Perfectum sumitur tripliciter : 1° secundum esse; 2° secundum virtutem; 3° secundum finem.

Secundum esse perfectum est extra cujus esse nihil est accipere. Dividitur perfectum secundum esse in perfectum simpliciter cujus esse habet absolute omnia bona, et perfectum secundum quid cujus esse habet omnia requisita et debita generi suo vel speciei suæ : sic homo nulla carens parte homini debita dicitur homo perfectus.

Secundum virtutem perfectum est quod virtutem habet in esse completam, nec deficit. Perfectum secundum virtutem dividitur etiam in perfectum simpliciter quod habet omnem virtutem in esse completam, et perfectum secundum quid quod non omnem sed aliquam ad minus habet virtutem in qua ab alio non exceditur. Iste modus ultimus perfecti et ad mala transfertur; dicimus enim : talis est perfectus deceptor, perfectus latro, etc.

Secundum finem, perfectum est quod finem suum ad quem ordinatur assecutum est : sic homo salutem adeptus est perfectus. Iste modus perfecti pariter malis per translationem applicatur, ut cum dicimus : hoc est perfecte perditum.

Altera perfecti distributio est cui ipse D. Thomas alludit. Perfectum namque dicitur vel secundum id a quo nomen imponitur, et idem est ac totaliter factum; vel secundum id ad quod significandum nomen transmovetur, et est id cui nihil deest secundum modum suæ perfectionis; de perfecto ultimo illo sensu accepto hic agitur.

esse imperfecta; semen enim est principium animalium et plantarum. Ergo Deus est imperfectus.

3. Præterea, ostensum est supra, quod essentia Dei est ipsum esse. Sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum, cum sit communissimum et accipiens omnium additiones. Ergo Deus non est perfectus.

Sed contra est quod dicitur Matth., v, 48 : *Estote perfecti, sicut et Pater vester cælestis perfectus est* (*a*).

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus narrat, XII *Metaph.*, text. 40, quidam antiqui philosophi, scilicet Pythagorici, et [1] Speusippus (*b*) non attribuerunt optimum et perfectissimum primo principio. Cujus ratio est, quia philosophi antiqui consideraverunt principium materiale tantum; primum autem principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia, inquantum hujusmodi, sit in potentia (*c*), oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia, et ita maxime imperfectum. Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causæ efficientis; et hoc oportet esse perfectissimum; sicut enim materia, in quantum hujusmodi, est in potentia; ita agens, in quantum hujusmodi, est in actu : unde primum principium activum oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime perfectum; secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum quod est actu : nam perfectum dicitur cui nihil deest secundum modum suæ perfectionis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Gregorius, V *Moral.*, c. xxvi, col. 715, § 66, t. 1, — et XXIX *Moral.*, c. i, col. 477, t. 2, « balbutiendo, ut possumus, excelsa Dei resonamus (*d*) : quod enim factum non est, perfectum proprie dici non potest. » Sed quia, in his quæ fiunt, tunc dicitur esse aliquid perfectum, cum de potentia educitur in actum, transumitur hoc nomen « perfectum » ad significandum omne illud cui non deest esse in actu, sive hoc habeat per modum factionis, sive non.

Ad secundum dicendum, quod principium materiale, quod apud nos imperfectum invenitur, non potest esse simpliciter primum, sed præceditur ab alio perfecto. Nam semen, licet sit principium animalis generati ex semine, tamen habet ante se animal, vel plantam, unde deciditur. Oportet enim ante id quod est in potentia, esse aliquid in actu : cum ens in potentia non reducatur in actum nisi per aliquod ens actu.

Ad tertium dicendum, quod ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum; unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens; cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cujuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse.

[1] Al. : « Leusippus, » sed in codd. « Speusippus. »

(*a*) Matthæi textus ad perfectum secundum virtutem pertinet.

(*b*) « Leucippus vel Speusippus. » — Legitur in codicibus Speusippus, quod conformius est juxta Nicolaï sententiam textui græco in quo Σπεύσιππος invenitur. De Leucippo tamen loquitur quoque Aristoteles in suis *Metaphysicis*; immo Aristotelis antiqua versio Leucippum, non Speusippum ut versio recens, nominat in loco *Metaphysicorum* quem hic D. Thomas videtur intendere, in lectione scilicet octava libri duodecimi, sanctusque doctor hanc lectionem interpretando non Speusippum sed Leucippum introducit. Utrum autem in vetustis quibusdam codicibus græcis Leucippus non inscriberetur, etsi alii græci codices Speusippum habeant, hoc eruditorum inquisitioni relinquimus. Quidquid sit, Leucippi istius existentiam ut fictitiam negavit Epicurus, omniaque opera ipsius vel latent vel periere. Scimus tamen ex diversis nec contemnendis testimoniis Leucippum Democriti magistrum fuisse ac primum systematis atomorum inventorem; docebat atomos in vacuum cadentes sese invicem adunasse, corporaque efformasse cœlestia. Merito igitur Leucippus in hoc articulo D. Thomæ designaretur, siquidem optimum et perfectissimum attribui non potest nec attribuitur a Leucippo atomis, quamvis in deliramento suo crediderit atomos primum esse principium. — Quod si de facto Speusippus ex Aristotelis authentico textu hic inserendus sit, sicut ex codicibus est inserendus, scimus Speusippum discipulum fuisse Platonis, cui in Academiæ principatum ac magisterium postea successit.

(*c*) « Sit in potentia. » — Esse in potentia nil aliud est quam esse aptum ad recipiendam aliquam perfectionem quæ vocatur actus. Perfectum infinitum et absolutum nunquam in potentia esse potest.

(*d*) D. Thomas loca disjuncta hic connectit : primum ex lib. V *Mor.*, petitur « quia hunc (Deum) exprimere perfecto sermone non possumus, humanitatis nostræ modulo, quasi infantiæ imbecillitate præpediti, eum aliquatenus balbutiendo resonamus; » secundum sic habetur, lib. XXIX *Mor.*: « Hoc ipso quod perfectum dicimus, multum ab illius veritatis expressione deviamus, quia quod factum non est, non potest dici perfectum. »

Conclusio. — Deus, cum sit activum principium, perfectissimum esse oportet (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum Deus universaliter sit perfectus, quasi omnium in se perfectionem habens.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sint perfectiones omnium rerum. Deus enim simplex est, ut ostensum est. Sed perfectiones rerum sunt multæ et diversæ. Ergo in Deo non sunt omnes perfectiones rerum.

2. Præterea, opposita non possunt esse in eodem. Sed perfectiones rerum sunt oppositæ : unaquæque enim res perficitur per suam differentiam specificam ; differentiæ autem, quibus dividitur genus et constituuntur species, sunt oppositæ. Cum ergo opposita non possint simul esse in eodem, videtur quod non omnes rerum perfectiones sint in Deo.

3. Pæterea, vivens est perfectius quam ens, et sapiens quam vivens. Ergo et vivere est perfectius quam esse, et sapere quam vivere. Sed essentia Dei est ipsum esse. Ergo non habet in se perfectionem vitæ, et sapientiæ, et alias hujusmodi perfectiones.

Sed contra est quod dicit Dionysius, cap. v *De divin. nomin.*, § 10, col. 826, t. 1, « quod Deus in una existentia omnia præhabet (*b*). »

Respondeo dicendum, quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum ; unde et dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua nobilitas quæ inveniatur in aliquo genere, ut dicit Commentator in V *Metaph.*, text. 21. Et hoc quidem ex duobus considerari potest.

Primo quidem, per hoc quod quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel secundum eamdem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem ; vel eminentiori modo, si sit agens æquivocum ; sicut in sole est similitudo eorum quæ generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus præexistit virtute in causa agente ; præexistere autem in virtute causæ agentis, non est præexistere imperfectiori modo, sed perfectiori, licet præexistere in potentia causæ materialis sit præexistere imperfectiori modo ; eo quod materia, in quantum hujusmodi, est imperfecta ; agens vero, in quantum hujusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones præexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius, cap. v *De divin. nomin.*, § 8, col. 823, t. 1, dicens de Deo, quod « non quidem hoc est, hoc autem non est ; sed omnia est ut omnium causa (*c*). »

Secundo vero ex hoc quod supra ostensum est, quod Deus est ipsum esse per se subsistens ; ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod si aliquod calidum non habeat totam perfectionem caloris, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem ; sed, si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi : secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent ; unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionysius, cap. v *De div. nom.*, § 4, col. 818, t. 1, dicens, quod « Deus non quodam modo est existens ; sed simpliciter, et incircumscripte totum in se ipso esse præaccipit : » et postea subdit, quod « ipse est esse subsistentibus. »

Ad primum ergo dicendum, quod sicut sol, ut dicit Dionysius, cap. v *De div. nom.*, § 8, col. 823, t. 1, « sensibilium substantias, et qualitates multas, et differentes, ipse unus existens, et uniformiter lucendo, in se ipso uniformiter præaccipit ; ita multo magis in causa omnium necesse est præexistere

(*a*) Ex hujus articuli principiis stolida quædam Algazelis doctrina de facili refellitur. Iste docuit, teste Nicolao Eymerico, perfectiones nihil positivum dicere in Deo, sed per remotionem tantum de illo dici ; v. g.: Deus est sanctus, id est *Deus a malo declinat, non faciens bonum ;* Deus ergo sanctus est per remotionem mali, non per boni positionem ; et sic de omnibus aliis Dei perfectionibus.

(*b*) Corderius, apud Migne : « In uno enim, ut sæpe numero dictum est, omnia quæ sunt præhabet. »

(*c*) Corderius « etenim non hoc quidem est, illud vero non est...; sed potius omnia est, ut omnium auctor » et, § 4, « non quovis modo est ens, sed simpliciter et infinite totum esse in se pariter complexus et anticipans ; » et inferius « ut in quo et penes quem cujuslibet esse et sit et constet. »

omnia secundum naturalem unionem (*a*); » et sic quæ sunt diversa, et opposita in se ipsis, in Deo præexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod sicut in eod. cap. idem Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam vita, et ipsa vita, quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione, tamen vivens est nobilius[1] quam ens tantum; quia vivens etiam est ens; et sapiens est ens, et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse participet ipsum secundum omnem modum essendi : tamen ipsum esse Dei includit in se vitam, et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens.

Conclusio. — Cum Deus sit prima causa effectiva omnium, et ipsum esse per se subsistens, eminentiori modo oportet omnium perfectiones habere (*b*).

ARTICULUS III.

Utrum creaturæ possint esse Deo similes.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nulla creatura possit esse similis Deo. Dicitur enim in psalmo LXXXV, 8 : *Non est similis tui in diis, Domine.* Sed inter creaturas excelsiores sunt quæ dicuntur dii participatione. Multo ergo minus aliæ creaturæ possunt dici Deo similes.

2. Præterea, similitudo est comparatio quædam. Non est autem comparatio eorum quæ sunt diversorum generum. Ergo nec similitudo; non enim dicimus, quod dulcedo sit similis albedini. Sed nulla creatura est ejusdem generis cum Deo : cum Deus non sit in genere, ut supra ostensum est. Ergo nulla creatura est similis Deo.

3. Præterea, similia dicuntur quæ conveniunt in forma. Sed nihil convenit cum Deo in forma : nullius enim essentia rei est ipsum esse, nisi solius Dei. Ergo nulla creatura potest esse similis Deo.

4. Præterea, in similibus est mutua similitudo; nam simile est simili simile. Si igitur aliqua creatura est similis Deo, et Deus esset similis alicui creaturæ : quod est contra id quod dicitur Isa., XL, 18 : *Cui similem fecistis Deum?*

Sed contra est quod dicitur Gen., I, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram;* et Joan., III, 2 : *Cum apparuerit, similes ei erimus.*

Respondeo dicendum, quod, cum simili-

[1] In editis : « perfectius. »

(*a*) Ex versione Joan. Sarrasini. — Corderius « si enim sol ille noster rerum sensibilium substantias ac qualitates, quantumvis multæ sint ac diversæ, simul ille, cum sit unicus, et uniformiter diffundat lumen suum, omnes renovat...: et quodlibet ex iis, modo cuique proprio, unius ejusdemque solis particeps existit, et plurimarum se participantium causas sol unicus in seipso uniformiter anticipavit; potiori utique ratione concedendum est, in ipsiusmet solis ac rerum omnium causa, secundum unicam supra essentialem copulationem, rerum omnium exemplaria præextitisse. »

(*b*) Noli oblivisci quod antea diximus perfectum dividi in perfectum simpliciter et perfectum secundum quid; unde perfectionum aliæ sunt perfectiones simpliciter, et aliæ perfectiones secundum quid; primas quidam scholastici vocant simpliciter simplices, et alteras simplices. Pater autem Perrone vocat perfectiones simpliciter perfectiones simplices, quamvis hoc nomine designatæ sint olim perfectiones secundum quid, perfectiones autem secundum quid perfectiones mixtas appellat. Ideo quando theologus sive antiquus, sive coætaneus, in hac materia consulitur, necesse est ut attente terminologia ipsius prius investigetur. — Sensus autem præsentis articuli obvius est : « Deus omnium rerum, seclusis quibuscumque imperfectionibus, perfectiones continet. » Quædam nihilominus scholasticorum voces non inutiliter hic exponentur. Aliquid in alio contineri potest formaliter vel virtualiter; formaliter quoad formam suam, sicut calor in igne, anima in homine; virtualiter quoad vim producendi formam de qua agitur, vel effectum ipsius modo perfectiori; vox « eminenter, » perfectionem majorem importans, sive voci « formaliter » sive voci « virtualiter » adjungitur : primo sensu formam de qua agitur indicat esse in subjecto modo eminentiori; ultimo sensu significat subjectum habere virtutem producendi formam aut hujus formæ effectus. Sic, supposito quod calor ignis non sit realiter in sole, sol tamen calorem hunc continet, sed « virtualiter eminenter ». Ad propositum : Deus omnes creaturarum perfectiones simpliciter, seu alio nomine simpliciter simplices, vel secundum P. Perrone terminologiam simplices, ut sunt esse existens, substantia, vivens, spiritualis, etc., formaliter eminenter continet; cæteras vero perfectiones, id est perfectiones secundum quid, seu alio nomine juxta scholasticorum quorumdam terminologiam simplices, vel juxta terminologiam P. Perrone mixtas continet virtualiter eminenter; sic corpus, accidens, compositum Deus virtualiter eminenter continet. — Nonnulli theologi minus intricate concludunt : Deus formaliter omnes perfectiones simpliciter continet, et eminenter omnes perfectiones secundum quid. Nobis illa positio magis arridet, quia brevior et clarior esse videtur. Eminenter in hac positione idem esset ac virtualiter quoad sensum, addita perfectione quadam majori.

tudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo secundum multos modos communicandi in forma. Quædam enim dicuntur similia, quæ communicant in eadem forma secundum eamdem rationem, et secundum eumdem modum; et hæc non solum dicuntur similia, sed æqualia in sua similitudine; sicut duo æqualiter alba dicuntur similia in albedine : et hæc est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quæ communicant in forma secundum eamdem rationem, et non secundum eumdem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo, et hæc est similitudo imperfecta. Tertio modo dicitur aliquid simile alteri quia communicant in eadem forma, sed non secundum eamdem rationem, ut patet in agentibus non univocis (*a*). Cum enim omne agens agat sibi simile, in quantum est agens; agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formæ agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eamdem rationem speciei, sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eamdem rationem speciei : sicut ea quæ generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis; non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis (*b*). Si igitur sit aliquod agens quod non in genere contineatur, effectus ejus adhuc magis remote accedent ad similitudinem formæ agentis; non tamen ita quod participent similitudinem formæ agentis secundum eamdem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quæ sunt a Deo assimilantur ei, in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Dionysius, cap. IX *De div. nom.*, § 7, col. 915, t. 1, cum sacra Scriptura dicit aliquid non esse simile Deo, non est contrarium assimilationi ad ipsum. « Eadem enim sunt similia Deo et dissimilia; similia quidem, secundum quod imitantur ipsum, prout contingit eum imitari, qui non perfecte imitabilis est; dissimilia vero, secundum quod deficiunt a sua causa (*c*); » non solum secundum intensionem et remissionem, sicut minus album deficit a magis albo; sed quia non est communicantia [1] nec secundum speciem, nec secundum genus.

Ad secundum dicendum, quod Deus non se habet ad creaturas sicut res diversorum generum; sed sicut id quod est extra omne genus et principium omnium generum.

Ad tertium dicendum, quod non dicitur esse similitudo creaturæ ad Deum per [2] communicantiam in forma secundum eamdem rationem generis et speciei, sed secundum analogiam tantum; prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem.

Ad quartum dicendum, quod, licet aliquo modo concedatur quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est quod Deus sit similis creaturæ; quia, ut dicit Dionysius (*d*), cap. IX, *De div. nom.*, § 6, col. 914, t. 1, in his quæ unius ordinis sunt recipitur mutua similitudo, non autem in causa et causato; dicimus enim quod imago sit similis homini, et non e converso; et similiter dici potest aliquo modo quod creatura sit similis Deo, non tamen quod Deus sit similis creaturæ.

Conclusio. — Cum Deus sit universale agens et principium totius esse, non contentum in aliqua specie, vel genere, creaturæ ei similes sunt non secundum eamdem specificam aut genericam rationem, sed secundum aliqualem analogiam.

[1] Parm. : « convenientia. »

[2] Parm. : « propter. »

(*a*) « Agens univocum. » — Exemplum agentis univoci : homo generat hominem : — eadem voce generans et generatus signantur.

Exemplum agentis æquivoci : homo statuam producit.

(*b*) « Similitudinem generis. » — Genus illud remotum respectu solis quoad viventia, proximum quoad inanimata est « corpus. » — Deus, ut antea probatum est, in nullo genere concluditur; inde creaturæ Dei variis in generibus contentæ variam Dei gerunt similitudinem plusve minusve perfectam, sed semper imperfectam.

(*c*) « Eadem Deo et similia sunt et dissimilia : similia quidem, secundum possibilem ejus qui participari nequit participationem; dissimilia vero, secundum effectuum a causis differentiam infinitis prorsus parasangis incomparabiliter distantem. » Sic Corderius.

(*d*) Corderius, apud Migne, « quæ æqualia sunt possunt quidem sibi invicem esse similia, et ad utraque potest ista similitudo reciprocari...; in causa vero ad effectus nequaquam admittemus istiusmodi reciprocationem. »

QUÆSTIO V.

DE BONO IN COMMUNI (a).

(Et sex quæruntur.)

Deinde quæritur de bono. Et primo de bono in communi; 2° de bonitate Dei.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum bonum et ens sint idem secundum rem; 2° supposito quod differant ratione tantum, quid sit prius secundum rationem, utrum bonum, vel ens; 3° supposito quod ens sit prius, utrum omne ens sit bonum; 4° ad quam causam ratio boni reducatur; 5° utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine; 6° de divisione boni in honestum, utile et delectabile.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum bonum et ens sint idem secundum rem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum differat secundum rem ab ente. Dicit enim Boetius[1], in lib. *De hebd.*, col. 1312, t. 2 : « Intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, et aliud esse quod sunt. » Ergo bonum et ens differunt secundum rem.

2. Præterea, nihil informatur seipso. « Sed bonum dicitur per informationem entis, ut habetur in Comm. lib. *De causis,* in text. propos. 21 et 22. Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

3. Præterea, bonum suscipit magis et minus. Esse autem non suscipit magis et minus. Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De doctrina christiana*, lib. I, c. XXXII, col. 32, t. 3, p. 1, quod « in quantum sumus, boni sumus. »

Respondeo dicendum, quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum; quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile (b); unde Philosophus, in I *Ethic.,* in princip., dicit quod « bonum est quod omnia appetunt. » Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile, secundum quod est perfectum : nam omnia appetunt suam perfectionem. In tantum autem unumquodque est perfectum in quantum est actu. Unde manifestum est quod in tantum est aliquid bonum, in quantum est ens; esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem; sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet bonum et ens sint idem secundum rem; quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter et bonum simpliciter. Nam, cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum : hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter; per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid. Non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei jam præexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile; et per consequens dicit rationem ultimi; unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter; quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu,

[1] « Hinc intueor, aliud in eis esse, quod bona sunt, aliud quod sunt. »

(a) Non prætereunda silentio singularis admodum etymologia vocis hujus *bonum* a Guillermo allata : « Bonum, inquit, dicitur a *boo boas,* quod est *voco vocas,* quia omnia bonum ad se vocant, et sic *boant* naturaliter appetendo bonum. »

(b) « Sit appetibile. » — D. Thomas rationem boni aliquando in perfectione, aliquando in appetibilitate reponit; in quo autem hæc ratio præcise formaliter consistat? Inter scholasticos subtilissime controvertitur; alii perfectionem, alii appetibilitatem assignant, proque sua sententia ex utraque parte rationes non contemnendas afferunt. Ad solutionem nota sedulo passiones quas metaphysicas et transcendentales entis nuncupant, quales sunt bonum et verum, nihil aliud esse quam ipsum ens diversimode conceptum, fundansque diversos rationis conceptus; ens igitur secundum rationem prius est quam bonum. Dic ergo : ratio formalis boni in perfectione consistit, non quidem in perfectione considerata ut constitutiva entis; nam prius in hac positione non esset secundum rationem ens quam bonum; sed consistit in perfectione spectata ut conveniente appetitui, perfectivaque illius. — Conciliatne pugnantes conclusio ista? Periti videant.

non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter; sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum secundum quid, id est in quantum est ens; secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boetius, ubi supra, quod in rebus aliud est quod sunt bona et aliud quod sunt, referendum est ad esse bonum (*a*) et ad esse simpliciter; quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter, et secundum ultimum, bonum simpliciter, et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum, et secundum ultimum actum est quodammodo ens.

Ad secundum dicendum, quod bonum dicitur per informationem, prout accipitur bonum simpliciter secundum ultimum actum.

Et similiter dicendum ad tertium, quod bonum dicitur secundum magis et minus, secundum actum supervenientem, puta secundum scientiam vel virtutem.

CONCLUSIO. — Bonum et ens idem sunt secundum rem, distincta tamen ab invicem secundum rationem : bonum enim rationem appetibilis dicit, quam non importat ens.

ARTICULUS II.

Utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam ens. Ordo enim nominum est secundum ordinem rerum significatarum per nomina. Sed Dionysius inter alia nomina Dei primo ponit bonum quam ens, ut patet *De div. nom.*, c. v, § 1, col. 815, t. 1. Ergo bonum secundum rationem est prius quam ens.

2. Præterea, illud est prius secundum rationem, quod ad plura se extendit Sed bonum ad plura se extendit quam ens; quia, ut dicit Dionysius, *De div. nom.*, c. v, § 1, col. 815, t. 1, « bonum se extendit ad existentia et non existentia, ens vero ad existentia tantum[1]. » Ergo bonum est prius secundum rationem quam ens.

3. Præterea, quod est universalius, est prius secundum rationem. Sed bonum videtur universalius esse quam ens, quia bonum habet rationem appetibilis; quibusdam autem appetibile est ipsum non esse; dicitur enim, Matth., XXVI, 14, de Juda : *Bonum erat ei, si natus non fuisset*, etc. Ergo bonum est prius quam ens secundum rationem.

4. Præterea, non solum esse est appetibile, sed etiam vita et sapientia et multa hujusmodi, et sic videtur quod esse sit quoddam particulare appetibile et bonum[2], bonum autem sit prius secundum rationem quam ens.

Sed contra est quod dicitur in lib. *De causis*, prop. 4, quod « prima rerum creatarum est esse. »

Respondeo dicendum quod ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem. Illud ergo est prius secundum rationem quod prius cadit in conceptionem intellectus. Primo autem in conceptionem intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est quod est actu, ut dicitur in IX *Metaphys.*, text. 20 : unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile ; ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius, cap. I et III *De divin. nom.*, determinat de divinis nominibus, secundum quod important circa Deum habitudinem causæ; nominamus enim Deum, ut ipse dicit, ex creaturis, sicut causam ex effectibus. Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causæ finalis; cujus causalitas prima est; quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam; unde dicitur, quod finis est causa causarum. Et sic in causando bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma ; et hac ratione inter nomina designantia[3] causalitatem divinam, prius ponitur bonum

[1] Corderius « porrigitur hæc nominatio Dei a bono tum ad ea quæ sunt, tum ad ea quæ non sunt...; nomen autem entis ad omnia quæ sunt extenditur, ac supra essentias ipsas eminet. »

[2] Parm. : « et bonum universale. Bonum ergo simpliciter est. »

[3] Parm. : « significantia. »

(*a*) Nam esse bonum non est esse simpliciter sed esse secundum quid. Unde in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt. Et ideo frustra ad distinctionem editores post ly « esse bonum » inseruerant ly « simpliciter, » dicentes contra nostrorum codicum fidem : « Referendum est ad esse bonum simpliciter et ad esse simpliciter. »

quam ens. Et iterum, quia secundum Platonicos, qui materiam a privatione non distinguentes, dicebant materiam esse non ens; ad plura se extendit participatio boni quam participatio entis; nam materia prima participat bonum, cum appetat ipsum; nihil autem appetit nisi simile sibi; non autem participat ens, cum ponatur non ens. Et ideo dicit Dionysius, loco sup. cit. in 2 arg., quod « bonum extenditur ad non existentia. »

Unde patet solutio ad secundum. Vel dicendum quod bonum extenditur ad existentia et non existentia, non secundum prædicationem, sed secundum causalitatem; ut per non existentia intelligamus non ea simpliciter quæ penitus non sunt, sed ea quæ sunt in potentia et non in actu; quia bonum habet rationem finis, in quo non solum quiescunt quæ sunt in actu, sed ad ipsum moventur quæ in actu non sunt, sed in potentia tantum. Ens autem non importat habitudinem causæ nisi formalis tantum, vel inhærentis (*a*), vel exemplaris; cujus causalitas non se extendit nisi ad ea quæ sunt in actu.

Ad tertium dicendum, quod non esse secundum se non est appetibile, sed per accidens; in quantum scilicet ablatio alicujus mali est appetibilis; quod malum quidem aufertur per non esse; ablatio vero mali non est appetibilis, nisi in quantum per malum privatur quoddam esse. Illud igitur quod per se est appetibile, est esse; non esse vero per accidens tantum, in quantum quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet privari; et sic etiam per accidens non esse dicitur bonum.

Ad quartum dicendum, quod vita et sapientia, et alia hujusmodi sic appetuntur, ut insint (*b*) actu; unde in omnibus appetitur quoddam esse : et sic nihil est appetibile nisi ens; et per consequens nihil est bonum nisi ens.

Conclusio. — Ens, cum prius cadat in conceptione intellectus quam bonum, ipso etiam prius est secundum rationem.

ARTICULUS III.

Utrum omne ens sit bonum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omne ens sit bonum. Bonum enim addit supra ens, ut ex dictis patet. Ea vero quæ addunt supra ens, contrahunt ipsum; sicut substantia, quantitas, qualitas et alia hujusmodi. Ergo bonum contrahit ens; non igitur omne ens est bonum.

2. Præterea, nullum malum est bonum. Isa., v, 20 : *Væ qui dicitis malum bonum et bonum malum!* Sed aliquod ens dicitur malum. Ergo non omne ens est bonum.

3. Præterea, bonum habet rationem appetibilis. Sed materia prima non habet rationem appetibilis, sed appetentis tantum. Ergo materia prima non habet rationem boni; non igitur omne ens est bonum.

4. Præterea, Philosophus dicit in III *Metaphys.*, text. 3, quod « in mathematicis non est bonum. » Sed mathematica sunt quædam entia; alioquin de eis non esset scientia. Ergo non omne ens est bonum.

Sed contra, omne ens quod non est Deus, est Dei creatura. Sed *omnis creatura Dei bona est,* ut dicitur I ad Timoth., cap. IV. Deus vero est maxime bonus. Ergo omne ens est bonum.

Respondeo dicendum, quod omne ens, in quantum est ens, est bonum.

Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum; quia omnis actus perfectio quædam est; perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet; unde sequitur, omne ens, in quantum hujusmodi, bonum esse.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia, quantitas et qualitas, et ea quæ sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quidditatem, seu naturam : sic autem bonum non addit aliquid super ens, sed rationem tantum appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse (*c*) in qua-

(*a*) « Inhærentis. » — Causa formalis est duplex : prima pars est compositi; secunda est exemplaris. Porro prima non inhæret composito proprie, sed illud constituit, si agatur de forma substantiali; aliter sentiendum est, si agatur de forma accidentali; accidens enim inhæret substantiæ; unde, vel de forma accidentali loquitur hic doctor noster, vel, si de forma substantiali, improprie loquitur. Jamjam hujus vocis *forma* varias acceptiones retulimus. Pro causæ exemplaris intellectu sit vultus alicujus magni viri in marmore incidendus. Unde, ut arbitror, S. Thomas hoc vocabulum *inhærentis* vocabulo illo *exemplaris* opposuit, quia extra subjectum de quo agitur causa exemplaris est, non vero alia causa formalis, siquidem ipsa est pars vel substantialis vel accidentalis compositi.

(*b*) Non ut prius in editis : « Ut sunt in actu. » Vita enim et sapientia et hujusmodi appetuntur etiam quando non sunt in actu « ut insint actu. »

(*c*) Id est ipsi enti seu entitati. — *Nicolaï.*

cumque natura sit; unde bonum non contrahit ens.

Ad secundum dicendum, quod nullum ens dicitur malum in quantum est ens, sed in quantum caret quodam esse; sicut homo dicitur malus, in quantum caret esse virtutis; et oculus dicitur malus, in quantum caret acumine visus.

Ad tertium dicendum, quod materia prima, sicut non est ens nisi in potentia, ita nec bonum nisi in potentia. Licet secundum Platonicos dici possit, quod materia prima est non ens propter privationem adjunctam; sed tamen participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem vel aptitudinem ad bonum; et ideo non competit sibi quod sit appetibile, sed quod appetat.

Ad quartum dicendum, quod mathematica non subsistunt separata secundum esse; quia si subsisterent, esset in eis bonum (*a*), secundum ipsum esse ipsorum; sunt autem mathematica separata secundum rationem tantum, prout abstrahuntur[1] a motu et a materia; et sic abstrahuntur a ratione finis, qui habet rationem moventis. Non est autem inconveniens quod in aliquo ente secundum rationem non sit ratio boni; cum ratio entis sit prior quam ratio boni, sicut supra dictum est.

Conclusio. — Omne ens, in quantum ens, est bonum (*b*).

ARTICULUS IV.

Ad quam causam ratio boni reducatur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum non habeat rationem causæ finalis, sed magis aliarum. Ut enim dicit Dionysius, *De div. nom.*, c. IV, § 7, col. 702, t. 1, « bonum laudatur ut pulchrum. » Sed pulchrum importat rationem causæ formalis. Ergo bonum habet rationem causæ formalis.

2. Præterea, bonum est diffusivum sui esse (*c*), ut ex verbis Dionysii accipitur, *De div. nom.*, c. IV, § 4, col. 699, t. 1, quibus dicit, quod « bonum est ex quo omnia subsistunt, et sunt[2]. » Sed esse diffusivum importat rationem causæ efficientis. Ergo bonum habet rationem causæ efficientis.

3. Præterea, dicit Augustinus, in I *De doctrina christiana*, cap. XXXII, col. 32, t. 3, quod « quia Deus bonus est, nos sumus. » Sed ex Deo sumus sicut ex causa efficiente. Ergo bonum importat rationem causæ efficientis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II *Physic.*, text. 31, quod « illud cujus causa[3] est, est sicut finis et bonum aliorum. » Bonum ergo habet rationem causæ finalis.

Respondeo dicendum, quod, cum bonum sit quod omnia appetunt (*d*), hoc autem habeat rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat : sed tamen ratio boni præsupponit rationem causæ efficientis

[1] Al. : « abstrahunt. »

[2] Corderius, apud Migne, « bonum illud est ex quo omnia constiterunt, et veluti a perfectissima causa producta sunt, et in qua consistunt universa, tanquam in fundo cuncta continente custodita contentaque. »

[3] Supple « aliquid. »

(*a*) Non ut in editis : « Scilicet ipsum esse ipsorum, » sed : « Secundum ipsum esse ipsorum. » Nam ex doctrina D. Thomæ « esse simpliciter est bonum secundum quid. » Consonat tamen rationi textus in editis ante hac admissus.

(*b*) Contra Manichæos conclude omne ens, id est, omnes creaturas saltem sub ratione entis esse bonas. Conclude etiam mathematica non esse bona, prout considerantur ut abstracta a materia sensibili, motu et esse; sed hoc non est inconveniens, sicut supra D. Thomas ipse dicit : ex hoc ergo mathematica ne damnes. Cæterum Aristippus, Socratis discipulus, pater Aretes quæ philosophiam publice tradidit Athenis, Æschyno familiaris ac quondam utilis, exemplo magistri sui scientias physicas et mathematicas nimium despexit, asserens ante omnes quod in mathematicis non est bonum. De Aristippo isto scripsit Horatius :

« Omnia Aristippum decuit color et status et res. »

(*c*) « Bonum est diffusivum sui esse. » — Noli intelligere hanc sententiam secundum proprietatem vocis *diffundere*, id est, secundum operationem causæ efficientis, sed potius secundum operationem causæ finalis, quia bonum natum est desiderium sui diffundere, et movere appetitum per modum causæ finalis ad sui assecutionem. Dionysius tamen et Raynerius aliter hanc sententiam interpretari videntur. Sic enim argumentantur : in omni essentia est bonum; ab essentia fluit potentia, a potentia fluit actus vel actio; actio boni est communicare seipsum, et ad communicandum seipsum bonum ordinatum est tanquam ad finem. Bonum igitur per actionem quamdam ab essentia primo et originaliter fluentem seipsum diffundit. Bonum creatum diffundit se per sui divisionem in partes, et per sui multiplicationem numeralem, et per diffusionem sui; non sic bonum increatum.

(*d*) « Omnia appetunt. » — Non quod unumquodque bonum appetatur ab omnibus, sed quia quidquid appetitur sub ratione boni appetitur, rationemque boni, ut appetatur, habere debet.

et rationem causæ formalis. Videmus enim id quod est primum in causando ultimum esse in causa (a) : ignis enim prius[1] calefacit quam formam ignis inducat; cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem primo invenitur bonum et finis, qui movet efficientem; secundo actio efficientis movens ad formam; tertio advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato, quod primum sit ipsa forma, per quam est ens; secundo consideretur in ea virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse; quia unumquodque tunc perfectum est quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosophus in IV *Meteororum*, et II *De anima*, text. 34; tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur.

Ad primum ergo dicendum, quod pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem, quia super eamdem rem fundantur, scilicet super formam; et propter hoc bonum laudatur ut pulchrum; sed ratione differunt; nam bonum proprie respicit appetitum; est enim bonum, quod omnia appetunt; et ideo habet rationem finis; nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur, quæ visa placent; unde pulchrum in debita proportione consistit : quia sensus delectantur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus : nam et sensus ratio quædam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam; pulchrum proprie pertinet ad rationem causæ formalis.

Ad secundum dicendum, quod bonum dicitur diffusivum sui esse eo modo quo finis dicitur movere.

Ad tertium dicendum, quod quilibet habens voluntatem dicitur bonus, inquantum habet bonam voluntatem; quia per voluntatem utimur omnibus quæ in nobis sunt : unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum, sed qui habet bonam voluntatem; voluntas autem respicit finem ut objectum proprium; et sic quod dicitur : « Quia Deus est bonus, nos sumus, » refertur ad causam finalem.

Conclusio. — Bonum, cum rationem appetibilis habeat, finalis quoque causæ rationem habere oportet.

ARTICULUS V.

Utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio boni non consistat in modo, specie et ordine. Bonum enim et ens ratione differunt, ut supra dictum est. Sed modus, species et ordo pertinere ad rationem entis videntur; quia, sicut dicitur, Sap., xi, 21, *omnia in numero, pondere et mensura*, disposuisti;* ad quæ tria reducuntur species, modus et ordo, quia, ut dicit Augustinus, IV *Super Gen. ad litteram*, c. iii, col. 299, t. 3, p. 1, « mensura omni rei modum præfigit, et numerus omni rei speciem præbet, et pondus omnem rem ad quietem et stabilitatem trahit. » Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

** In mensura, et numero, et pondere.*

2. Præterea, ipse modus, species et ordo bona quædam sunt. Si ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine, oportet etiam quod modus habeat modum, speciem et ordinem, et similiter species et ordo; ergo procederetur in infinitum.

3. Præterea, malum est privatio modi, speciei et ordinis. Sed malum non tollit totaliter bonum. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

4. Præterea, illud in quo consistit ratio boni non potest dici malum. Sed dicitur malus modus, mala species, malus ordo. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

5. Præterea, modus, species et ordo ex pondere, numero et mensura causantur, ut ex auctoritate Augustini inducta patet. Non autem omnia bona habent pondus, numerum et mensuram; dicit enim Ambrosius, lib. I *Hexameron*, c. ix, § 34, col. 154, t. 1, quod « lucis natura est ut non in numero, non in pondere, non in mensura creata sit[2]. »

[1] Al. : « primo. »

[2] « Lucis natura hujusmodi est, ut non in numero, non in mensura, non in pondere, ut alia, sed omnis ejus in aspectu gratia sit. »

(a) In editis : « Ultimum est in causato; » sed in omnibus codicibus nostris : « Ultimum esse in causa; » et melius. Quid enim S. Thomas probare intendit? Quod bonum habet quidem rationem causæ finalis, sed quod illa ratio rationem causæ efficientis et causæ formalis præsupponit. Hoc autem S. Thomas demonstrat per ignem causam caloris qui primo calefacit, quamvis in se primo formam ignis habeat. Sic in causato, id est in ente constituto, finis ultimo fundatur.

Non ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in lib. *De natura boni,* cap. III, col. 553, t. 8 : « Hæc tria, modus, species et ordo, tanquam generalia bona, sunt in rebus a Deo factis : et ita hæc tria ubi magna sunt, magna bona sunt, ubi parva, parva bona sunt, ubi nulla, nullum bonum est ; » quod non esset, nisi ratio boni in eis consisteret. Ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

Respondeo dicendum, quod unumquodque dicitur bonum, inquantum est perfectum; sic enim est appetibile, ut supra ostensum est : perfectum autem dicitur cui nihil deest secundum modum suæ perfectionis. Cum autem unumquodque sit id quod est, per suam formam; forma autem præsupponit quædam, et quædam ad ipsam ex necessitate consequuntur; ad hoc quod aliquid sit perfectum, et bonum, necesse est quod formam habeat, et ea quæ præexiguntur[1], et ea quæ consequuntur ad ipsam. Præexigitur autem ad formam determinatio, sive commensuratio principiorum seu materialium, seu efficientium[2] ad ipsam : et hoc significatur per modum; unde dicitur quod mensura modum præfigit. Ipsa autem forma significatur per speciem; quia per formam unumquodque in specie constituitur : et propter hoc dicitur, quod numerus speciem præbet, quia definitiones significantes speciem sunt sicut numeri, secundum Philosophum, in VII *Met.,* text. 10. Sicut enim in numeris[3] unitas addita vel subtracta variat speciem numeri; ita in definitionibus differentia apposita vel subtracta. Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid hujusmodi; quia unumquodque, inquantum est actu, agit et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam; et hoc pertinet ad pondus, et ordinem : unde ratio boni, secundum quod consistit in perfectione, consistit in modo, specie et ordine.

Ad primum ergo dicendum, quod ista tria non consequuntur ens, nisi in quantum est perfectum; et secundum hoc est bonum.

Ad secundum dicendum, quod modus, species et ordo eo modo dicuntur bona, sicut et entia, non quia ipsa sint quasi subsistentia, sed quia eis aliqua sunt et entia et bona; tamen non oportet quod ipsa habeant aliqua alia quibus sint bona; non enim sic dicuntur bona, quasi formaliter aliis ipsa sint bona, sed quia ipsis formaliter aliqua sunt bona; sicut albedo non dicitur ens, quasi ipsa aliquo sit; sed quia ipsa aliquid est secundum quid, scilicet album.

Ad tertium dicendum, quod quodlibet esse est secundum formam aliquam; unde secundum quodlibet esse rei, consequuntur ipsum modus, species et ordo; sicut homo habet speciem, modum et ordinem, in quantum est homo; et similiter in quantum est albus, habet similiter modum, speciem et ordinem; et in quantum est virtuosus, et in quantum est sciens, et secundum omnia, quæ de ipso dicuntur. Malum autem privat quoddam esse, sicut cæcitas privat esse visus; unde non tollit omnem modum, speciem et ordinem, sed solum modum, speciem et ordinem, quæ consequuntur esse visus.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, in lib. *De natura boni,* c. XXII et XXIII, col. 559, t. 8, « omnis modus, in quantum modus, bonus est : et sic potest dici de specie, et ordine : sed malus modus, vel mala species, vel malus ordo, aut ideo dicuntur, quia minora sunt, quam esse debuerunt : aut quia non his rebus accommodantur, quibus accommodanda sunt : vel ideo dicuntur mala, quia sunt aliena et incongrua. »

Ad quintum dicendum, quod natura lucis dicitur esse sine numero et pondere et mensura, non simpliciter, sed per comparationem ad corporalia; quia virtus lucis ad omnia corporalia se extendit, in quantum est qualitas activa primi corporis alterantis, scilicet cæli.

Conclusio. — Bonum omne, cum sit per suam formam quam principiorum commensuratio præcedit, et quam sequitur inclinatio vel ad opus, vel ad finem, consistit in modo, specie et ordine.

ARTICULUS VI.

De divisione boni in honestum, utile et delectabile.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile. Bonum enim, sicut dicit Phil., in I *Ethic.,* c. VI, ante med.,

[1] Ita cod. Alcan. Al. : « præexistunt. »
[2] Non ut in editis : « efficientium ipsam. »
[3] Parm. omittit : « in numeris. »

text. 3, dividitur per decem prædicamenta (*a*): honestum autem, utile, et delectabile inveniri possunt in uno prædicamento. Ergo non convenienter per hæc dividitur bonum.

2. Præterea, omnis divisio fit per opposita : sed hæc tria non videntur esse opposita : nam honesta sunt etiam delectabilia : nullumque inhonestum est utile (*b*). Ergo prædicta divisio non est conveniens.

3. Præterea, ubi unum propter alterum, ibi unum tantum. Sed utile non est bonum, nisi propter delectabile, vel honestum. Ergo non debet utile dividi contra delectabile et honestum.

Sed contra est quod Ambrosius, lib. I *De offic.*, cap. IX, § 27, col. 35, t. 3, utitur ista divisione boni.

Respondeo dicendum, quod hæc divisio proprie videtur esse boni humani. Si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur hæc divisio proprie competere bono, secundum quod bonum est. Nam bonum est aliquid, in quantum est appetibile et terminus motus appetitus : cujus quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis, simpliciter quidem ad ultimum, secundum quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum. Terminat motum (*c*) et dicitur aliquis terminus motus, in quantum aliquam partem motus terminat. Id autem quod est ultimus terminus motus, potest accipi dupliciter; vel ipsa res, in quam tenditur, utpote locus, seu forma; vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitus id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium, per quod tenditur in aliud, vocatur utile. Id autem quod appetitur ut ultimum terminans totaliter motum appetitus, sicut quædam res, in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum; quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus, ut quies in re desiderata, est delectatio (*d*).

Ad primum ergo dicendum, quod bonum, in quantum est idem subjecto cum ente, dividitur per decem prædicamenta; sed secundum propriam rationem competit sibi ista divisio.

Ad secundum dicendum, quod hæc divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes; dicuntur tamen illa proprie delectabilia quæ nullam habent aliam rationem appetibilitatis nisi delectationem, cum aliquando sint et noxia et inhonesta. Utilia vero dicuntur quæ non habent in se unde desiderentur, sed desiderantur solum, ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinæ amaræ. Honesta vero dicuntur quæ in seipsis habent unde desiderentur.

Ad tertium dicendum, quod bonum non dividitur in ista tria sicut univocum æqualiter de his prædicatum, sed sicut analogum, quod prædicatur secundum prius, et posterius : per prius enim prædicatur de honesto, et secundario de delectabili, tertio de utili.

CONCLUSIO. — Bonum, non solum humanum sed absolute, cum sit appetitivi motus terminus, dividitur in honestum, utile et delectabile.

QUÆSTIO VI.

DE BONITATE DEI.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde quæritur de bonitate Dei; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum esse bonum conveniat Deo; 2° utrum Deus sit summum bonum; 3° utrum ipse solus sit bonus per suam essentiam; 4° utrum omnia sint bona bonitate divina.

(*a*) « Prædicamenta. » — Prædicamenta seu categoriæ decem annumerantur, scilicet : substantia, et accidentia novem quæ sunt : quantitas, relatio, qualitas, actio, passio qua substantia aliquid recipit, ubi, situs, quando, et habitus seu ordo vel relatio hominis aut rei ad vestem, non autem ipsa vestis. In his decem prædicamentis necessario invenitur quidquid homo loquitur, et ideo prædicamenta vocantur. Ens *qua ens* in decem prædicamenta distribuitur, *qua bonum* in utile, honestum, et delectabile dividitur. Bonum honestum partem rationalem animæ respicit; bonum delectabile vim concupiscibilem in qua est delectatio; bonum utile vim irascibilem quæ semper in ardua tendit. Non propter se, sed propter aliud utile appetitur. Bonum analogice de bono utili et delectabili quæ ratione honesti bona sunt, et per prius de bono honesto dicitur.

(*b*) In editis, non in vetustis codicibus : « Quod tamen oportet, si divisio fieret per opposita, ut opponerentur honestum, et utile : ut etiam dicit Tullius in lib. *De officiis*, lib. II, in cap. cujus tit. est : « Utilitatem hic accipi non eam quam vulgus, etc. » — His suppressis, clarius argumentum evadit.

(*c*) Non ut in editis : « Ad ultimum quod terminat motum. » Quis enim ignorat motum ab ultimo terminari? Porro sensus est : « Aliquis terminus terminat motum et dicitur aliquis terminus motus, in quantum, etc. »

(*d*) In editis : « delectabile; » sed « delectatio, » non « delectabile, » quies est in re desiderata.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum esse bonum Deo conveniat.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod esse bonum non conveniat Deo. Ratio enim boni consistit in modo, specie et ordine. Hæc autem non videntur Deo convenire, cum Deus immensus sit, et ad aliquid non ordinetur. Ergo esse bonum non convenit Deo.

2. Præterea, bonum est quod omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt, quia non omnia cognoscunt ipsum; nihil autem appetitur nisi notum. Ergo esse bonum non convenit Deo.

Contra est quod dicitur Thren., III, 25 : *Bonus est Dominus sperantibus in eum; animæ quærenti illum.*

Respondeo dicendum, quod bonum esse præcipue Deo convenit. Bonum enim aliquid est, secundum quod est appetibile : unumquodque autem appetit suam perfectionem; perfectio autem et forma effectus est quædam similitudo agentis, cum omne agens agat sibi simile : unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni. Hoc enim est quod de ipso appetitur, ut ejus similitudo participetur. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni, et appetibilis : unde Dionysius, in lib. *De divin. nom.*, cap. IV, § 1, col. 694, t. 1, attribuit bonum Deo sicut primæ causæ efficienti, dicens, quod « bonus dicitur Deus sicut ex quo omnia subsistunt. »

Ad primum ergo dicendum, quod habere modum, speciem, et ordinem pertinet ad rationem boni[1] creati; sed bonum in Deo est sicut in causa; unde ad eum pertinet imponere aliis modum, speciem, et ordinem : unde ista tria sunt in Deo sicut in causa.

Ad secundum dicendum, quod omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, in quantum perfectiones omnium rerum sunt quædam similitudines divini esse, ut ex dictis patet. Et sic eorum quæ Deum appetunt quædam cognoscunt ipsum secundum se ipsum (*a*), quod est proprium creaturæ rationalis; quædam vero cognoscunt aliquas participationes suæ bonitatis, quod etiam extenditur ad cognitionem sensibilem; quædam vero appetitum naturalem habent absque cognitione, utpote inclinata ad suos fines ab alio superiori cognoscente.

Conclusio. — Cum Deus omnium sit efficiens causa, et maxime expetendus, ipsum bonum esse necesse est.

ARTICULUS II.

Utrum Deus sit summum bonum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit summum bonum. Summum enim bonum addit aliquid supra bonum; alioquin omni bono conveniret. Sed omne quod se habet ex additione ad aliquid, est compositum. Ergo summum bonum est compositum. Sed Deus est summe simplex, ut supra ostensum est. Ergo Deus non est summum bonum.

2. Præterea, « bonum est quod omnia appetunt, » ut dicit Philosophus, in princ. lib. Ethic. Sed nihil aliud est quod omnia appetant, nisi solus Deus qui est fons (*b*) omnium. Ergo nihil est aliud bonum, nisi Deus. Quod etiam videtur per id quod dicitur Luc., XVIII, 19 : *Nemo bonus nisi solus Deus*. Sed summum[2] dicitur in comparatione aliorum, sicut summum calidum in comparatione videlicet ad omnia calida. Ergo Deus non potest dici summum bonum.

3. Præterea, summum comparationem importat. Sed quæ non sunt unius generis non sunt comparabilia; sicut dulcedo inconvenienter dicitur major vel minor quam linea. Cum igitur Deus non sit in eodem genere cum aliis bonis, ut ex superioribus patet, videtur quod non possit dici summum bonum respectu eorum.

Sed contra est quod dicit Augustinus, lib. I *De Trinit.*, cap. II, col. 822, t. 8, quod « Trinitas divinarum personarum est summum bonum quod purgatissimis mentibus cernitur. »

[1] Al.: « causati. »

[2] Parm. omittit : « dicitur in comparatione aliorum, sicut summum. »

(*a*) « Secundum seipsum. » — Id est quædam creaturæ cognoscunt Deum esse; quædam Dei existentiam ignorant; quædam nullam cognitionem habent. Non enim hic agitur de cognitione Dei per essentiam.

(*b*) In editis, et in duobus codicibus contra quatuor invenitur « finis. » — « Finis » non improbatur, et sic doctrina vera est; sed « fons » eligitur propter quatuor codices contra duos. Bonum est quod omnia appetunt; non appetuntur nisi appetibilia; Deus est « fons » omnium entium, et consequenter omnium appetibilium; et sic appetendo Deum omnia appetibilia appetuntur, in suo scilicet fonte; ergo Deus solus est quod omnia appetunt, et ideo nil bonum nisi Deus.

Respondeo dicendum, quod Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur, ut dictum est, in quantum omnes perfectiones desideratæ effluunt ab eo sicut a causa; non autem effluunt ab eo sicut ab agente univoco, ut ex superioribus patet, sed sicut ab agente quod non convenit cum suis effectibus neque in ratione speciei, nec in ratione generis. Similitudo autem effectus in causa quidem univoca invenitur uniformiter; in causa autem æquivoca invenitur excellentius, sicut calor excellentiori modo est in sole quam in igne. Sic ergo oportet quod, cum bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo; et propter hoc dicitur summum bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod summum bonum addit supra bonum non rem aliquam absolutam, sed relationem tantum; relatio autem, qua aliquid de Deo dicitur relative ad creaturas, non est realiter in Deo, sed in creaturis; in Deo vero secundum rationem : sicut scibile relative dicitur ad scientiam, non quia ipsum referatur, sed quia scientia refertur ad ipsum. Et sic non oportet quod in summo bono sit aliqua compositio, sed quod alia deficiant ab ipso.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, « bonum est quod omnia appetunt, » non sic intelligitur, quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur; sed quia quidquid appetitur, rationem boni habet. Quod autem dicitur : *Nemo bonus nisi solus Deus,* intelligitur de bono per essentiam, ut post dicetur.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ non sunt in eodem genere, si quidem sint in diversis generibus contenta, nullo modo comparabilia sunt : de Deo autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis; non quod ipsum (*a*) sit in quodam alio genere, sed quia ipsum est extra genus, et principium omnis generis, et sic comparatur ad alia per excessum, et hujusmodi comparationem importat summum bonum.

Conclusio. — Cum bonum sit in Deo, sicut in prima causa omnium, non univoca, sed æquivoca, et excellentissimo modo, bonum in Deo esse, et ipsum Deum summum esse bonum consequitur.

ARTICULUS III.

Utrum ipse solus sit bonus per suam essentiam (*b*).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod esse bonum per essentiam non sit proprium Dei. Sicut enim unum convertitur cum ente, ita et bonum; ut supra habitum est. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum, in IV *Metaph.*, text. 3. Ergo omne ens est bonum per suam essentiam.

2. Præterea, si bonum est quod omnia appetunt, cum ipsum esse sit desideratum ab omnibus, ipsum esse cujuslibet rei est ejus bonum. Sed quælibet res est ens per suam essentiam. Ergo quælibet res est bona per suam essentiam.

3. Præterea, omnis res per suam bonitatem est bona. Si igitur aliqua res est quæ non sit bona per suam essentiam, oportebit quod ejus bonitas non sit sua essentia. Illa ergo bonitas, cum sit ens quoddam oportet quod sit bona; et si quidem alia bonitate, iterum de illa bonitate quæretur : aut ergo erit procedere in infinitum, aut devenire ad aliquam bonitatem quæ non est bona per aliam. Eadem ergo ratione standum est in primo. Res igitur quælibet est bona per suam essentiam.

Sed contra est quod dicit Boetius, in lib. *De hebdom.*, col. 1313, t. 2, quod alia omnia a Deo sunt bona per participationem. Non igitur per essentiam.

Respondeo dicendum, quod solus Deus est bonus per suam essentiam. Unumquodque enim dicitur bonum, in quantum est perfectum. Perfectio autem alicujus rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur; secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria; tertia vero perfectio alicujus est per hoc quod ad aliquid aliud attingit sicut finem; utpote prima perfectio ignis consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem; secunda vero ejus perfectio consistit in caliditate, levitate et siccitate, et hujusmodi; tertia vero perfectio ejus est, secundum quod in loco suo quiescit. Hæc autem triplex perfec-

(*a*) Scilicet « ipsum esse Dei. »

(*b*) « Per suam essentiam. » — Exemplum : Sicut omnes numeri participant unitatem quæ est prima omnium, et ipsa est per se, non numerum aliquem participans, ita Deus est per se bonus essentialiter, bonitatem ab alio non habens.

tio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo, cujus solius essentia est suum esse, et cui non adveniunt aliqua accidentia : sed quæ de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter, ut esse potentem, sapientem et alia hujusmodi, sicut ex dictis patet; ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam, et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis[1] tantum, quæ unicuique rei competit secundum suam essentiam. Simplicium autem essentiæ sunt indivisæ et actu et potentia. Compositorum vero essentiæ sunt indivisæ secundum actum tantum; et ideo oportet quod quælibet res sit una per suam essentiam, non autem bona, ut ostensum est.

Ad secundum dicendum, quod licet unumquodque sit bonum in quantum habet esse; tamen essentia rei creatæ non est ipsum esse; et ideo non sequitur quod res creata sit bona per suam essentiam.

Ad tertium dicendum, quod bonitas rei creatæ non est ipsa ejus essentia, sed aliquid superadditum, vel ipsum esse ejus, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem. Ipsa autem bonitas superaddita sic dicitur bona, sicut et ens. Hac autem ratione dicitur ens, quia ea est aliquid, non quia ipsa aliquo alio sit; unde hac ratione dicitur bona, quia est aliquid ea bonum, non quia ipsa habeat aliquam aliam bonitatem, qua sit bona.

Conclusio. — Cum Deus solus absolutam perfectionem habeat, cujus esse est sua essentia, eique omnia essentialiter conveniant, et omnium rerum sit ultimus finis, ipse solus per essentiam bonus est.

ARTICULUS IV.

Utrum omnia sint bona bonitate divina.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia sint bona bonitate divina. Dicit enim Augustinus, VIII *De Trinit.*, cap. III, col. 949, t. 8 : « Bonum hoc, et bonum illud; tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes : ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. » Ergo unumquodque est bonum ipso bono, quod est Deus (*a*).

2. Præterea, sicut dicit Boetius, lib. *De hebd.*, col. 1313, t. 2, omnia dicuntur bona, in quantum ordinantur ad Deum; et hoc ratione bonitatis divinæ. Ergo omnia sunt bona bonitate divina.

Sed contra est quod omnia sunt bona, in quantum sunt. Sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium. Ergo non omnia sunt bonitate divina, sed bonitate propria.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet in his quæ relationem important, aliquid ab extrinseco denominari, sicut aliquid denominatur locatum a loco, et mensuratum a mensura. Circa vero ea quæ absolute dicuntur, diversa fuit opinio.

Plato enim posuit omnium rerum species separatas (*b*); et quod ab eis individua denominantur, quasi species separatas participando, ut puta, quod Socrates dicitur homo secundum ideam hominis separatam. Et sicut ponebat ideam hominis et equi separatam quam vocabat per se hominem et per se equum; ita ponebat ideam entis et ideam unius separatam, quam dicebat per se ens et per se unum; et ejus participatione unumquodque dicitur[2] ens vel unum; hoc autem quod est per se ens et per se unum, ponebat esse summum[3] Deum a quo omnia dicuntur bona per modum participationis.

Et quamvis hæc opinio irrationabilis videatur quantum ad hoc quod ponebat spe-

[1] Al. : « seu indivisionis. »

[2] Edit. Parm. : « dici. »

[3] Sic codices; in edit. : « Bonum; et quia bonum convertitur cum ente, sicut unum, ipsum per se bonum dicebat esse Deum. »

(*a*) Minor hujus argumenti aliunde prorsus inutilis in codicibus nostris desideratur, quamvis in editis sic habeatur : « Sed unumquodque est bonum suo bono. »

(*b*) Plato dicebat sensibilia defluere, solasque ideas vel species universales esse immotas; unde separatas a rebus omnium rerum species posuit in re. Illa autem positio specierum separatarum vocata est « perseitas, » quia res vocatur per se, quando de hujus rei specie separata tractatur. Sic species universalis equi separata existens extra omnes equos sensibiles dicitur *equus per se*. Simili modo juxta Platonem existeret arbor per se, lapis per se, etc.

cies rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter probat, lib. III *Met.*, a text. 10 ad finem lib., tamen hoc absolute verum est quod est aliquid primum per suam essentiam bonum quod dicimus Deum, ut ex superioribus patet. Huic etiam sententiæ concordat Aristoteles. A primo igitur per suam essentiam ente et bono unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cujusdam assimilationis, licet remote et deficienter, ut ex superioribus patet.

Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinæ bonitatis sibi inhærente, quæ est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium, et etiam multæ bonitates.

Et per hoc patet responsio ad objecta (*a*).

Conclusio. — Omnia sunt bona divina bonitate extrinsece et causaliter, bonitatibus vero propriis formaliter.

QUÆSTIO VII.

DE INFINITATE DEI (*b*).

(Et quatuor quæruntur.)

Post considerationem divinæ perfectionis, considerandum est de ejus infinitate, et de existentia ejus in rebus; attribuitur enim Deo quod sit ubique et in omnibus rebus, in quantum est incircumscriptibilis et infinitus.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum Deus sit infinitus; 2° utrum aliquid præter ipsum sit infinitum secundum essentiam; 3° utrum aliquid possit esse infinitum secundum magnitudinem; 4° utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitunem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit infinitus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit infinitus. Omne enim infinitum est imperfectum, quia habet rationem partis et materiæ, ut dicitur in III *Physic.*, text. 66. Sed Deus est perfectissimus. Ergo non est infinitus.

2. Præterea, secundum Philosophum in I *Physic.*, text. 15, finitum et infinitum conveniunt quantitati. Sed in Deo non est quan-

(*a*) In hoc articulo objecta cum *sed contra* D. Thomas conciliat, ut patet. Erravit ergo summæ theologicæ recens quidam translator qui semper hanc propositionem : *sed contra est,* in istam gallice convertit : *mais c'est tout le contraire,* quasi semper solutio D. Thomæ oppositioni *sed contra* esset omnino conformis. Recte accipienda est summæ theologicæ methodus : primo per objecta et *sed contra* dubium aliquod in mente suscitatur; secundo suam doctor dat solutionem hujus dubii; ultimo solutioni opposita objecta solvit, sicque per viam curiosam, claroque lumine illustratam ad veritatem intellectus ducitur. Conclusio hujus articuli contra Arnoldistas, negantes Deum esse omnium bonorum auctorem, dirigitur.

(*b*) Infinitum secundum Guillermum triplex est : 1° extensive; 2° intensive; 3° extensive et intensive simul.

Infinitum extensive est iterum triplex : 1° in quantitate continua, ut linea infinita, si daretur; 2° in quantitate discreta, ut in numeris, si procedatur ab unitate in infinitum; 3° in virtute vel potentia, ad infinita se extendendo tripliciter, scilicet passive, active, active et passive simul : — passive, ut materia prima quæ se ad infinitas formas extendit; — active, ut Deus qui se extendit ad effectus infinitos; — active et passive simul, ut intellectus angelicus et noster, qui sunt in potentia ad infinitas intellectiones, et harum causa partialis sunt.

Tripliciter etiam sumi potest infinitum intensive : 1° in actuali existentia alicujus creaturæ, ut si in anima Christi charitatem infinitam actu ponamus; 2° in esse quidditativo creaturæ, sicut si ponatur una species in qua omnes perfectionis simpliciter denominationes concurrant, ut summa creatura a Deo creabilis; 3° in esse in quo de natura sua omnis perfectio simpliciter principio carens et fine extat, et tale infinitum intensive Deus est.

Infinitum extensive ac intensive simul omnipotentiæ Dei convenit, quæ infinita est extensive quia ad infinitos se extendit effectus, et etiam intensive quia realiter idem est ac essentia divina.

Item. Infinitum accipitur negative, privative, et contrarie : — negative quod nullo modo aptum est finiri : Deus; — privative quod de se non est finitum, sed tamen aptum natum infinitis modis finiri : materia prima; — contrarie, quod habet contrariam dispositionem ad hoc ut finiatur : Deus.

Item, infinitum dicitur quod fine seu termino caret; si terminis essentialibus, infinitum in essentia vocatur; si vero terminis in certo attributi genere, infinitum in isto genere nuncupatur. Porro termini limitativi essentiæ sunt extrinseci et intrinseci : — extrinseci : causa efficiens; — intrinseci vel metaphysici : genus et differentia, vel physici : forma et materia, seu, loco materiæ, subjectum receptivum se habens per modum materiæ.

titas, cum non sit corpus, ut supra ostensum est. Ergo non competit sibi esse infinitum.

3. Præterea, quod ita est hic quod non alibi, est finitum secundum locum. Ergo quod ita est hoc quod non est aliud, est finitum secundum substantiam. Sed Deus est hoc et non aliud; non enim est lapis, nec lignum. Ergo Deus non est infinitus secundum substantiam.

Sed contra est quod dicit Damascenus, lib. I *Orthod. fidei,* cap. IV, col. 798, t. 1, quod « Deus est infinitus, et æternus, et incircumscriptibilis. »

Respondeo dicendum, quod omnes antiqui philosophi attribuunt infinitum primo principio, ut dicitur in III *Physic.,* text. 30, et hoc rationabiliter, considerantes res effluere a primo principio in infinitum. Sed quia quidam erraverunt circa naturam primi principii, consequens fuit ut errarent circa infinitatem ipsius; quia enim ponebant primum principium materiam, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem, dicentes, aliquod corpus infinitum esse primum principium rerum.

Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum : finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas; sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma in se considerata communis est ad multa; sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate hujus rei. Materia autem perficitur per formam, per quam finitur; et ideo infinitum, secundum quod attribuitur materiæ, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam ejus amplitudo contrahitur; unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formæ non determinatæ per materiam, habet rationem perfecti.

Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est, manifestum est quod Deus est infinitus et perfectus (*a*).

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod terminus quantitatis est sicut forma ipsius; cujus signum est, quod figura, quæ consistit in terminatione quantitatis, est quædam forma circa quantitatem. Unde infinitum quod convenit quantitati, est infinitum quod se tenet ex parte materiæ; et tale infinitum non attribuitur Deo, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab eo. Sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, discerneretur ab omni albedine existente in subjecto.

Conclusio. — Cum esse divinum, non sit esse receptum in aliquo, sed ipse Deus sit suum esse subsistens, infinitus et perfectus est.

ARTICULUS II.

Utrum aliquid præter ipsum sit infinitum secundum essentiam.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam. Virtus enim rei proportionatur essentiæ ejus. Si[1] igitur essentia Dei est infinita, oportet quod ejus virtus sit infinita. Ergo potest producere effectum infinitum, cum quantitas virtutis per effectum cognoscatur.

2. Præterea, quidquid habet virtutem in-

[1] Non ut prius in editis : « si enim essentia, etc. »

(*a*) Sociniani Deum esse in omni perfectionis genere infinitum negarunt. Omnes autem theologi infinitatem ponunt ac probant, sed diversimode probant. Vetus quidam Scotista argumentationem istam D. Thomæ addicit : — forma non recepta in materia est infinita; atqui forma Dei non est recepta in materia; ergo forma Dei est infinita; ergo Deus est infinitus. — Scotista prædictus addit : — salva reverentia sancti Doctoris, ista probatio non valet, quia et forma angeli forma est non recepta in materia, et tamen non inde sequitur quod angelus sit infinitus. — Optime! sed, hujus Scotistæ salva reverentia, non sic D. Thomas argumentatus est, non enim dixit maximum formale omnium quod est ipsum esse, esse divinum, non esse receptum in materia tantum; dixit illud non esse receptum *in aliquo*. Magnum ac immensum discrimen! Nam esse angeli, etsi non recipiatur in materia, necessario nihilominus in aliquo recipitur, et ad terminatam naturam contrahitur, ut articulo sequenti sanctus Doctor ipse docet.

finitam, habet essentiam infinitam. Sed intellectus creatus habet virtutem infinitam; apprehendit enim universale, quod se potest extendere ad infinita singularia. Ergo omnis substantia intellectualis creata est infinita.

3. Præterea, materia prima aliud est a Deo, ut supra ostensum est. Sed materia prima est infinita. Ergo aliquid aliud præter Deum potest esse infinitum.

Sed contra est quod infinitum non potest esse ex principio aliquo, ut dicitur in III *Physic.*, text. 30. Omne autem quod est præter Deum, est ex Deo sicut ex primo principio. Ergo nihil quod est præter eum est infinitum.

Respondeo dicendum, quod aliquid præter Deum potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter. Si enim loquamur de infinito secundum quod competit materiæ, manifestum est quod omne existens in actu habet aliquam formam, et sic materia ejus est determinata per formam. Sed quia materia, secundum quod est sub una forma substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidentales; quod est finitum simpliciter, potest esse infinitum secundum quid : utpote lignum est finitum secundum suam formam, sed tamen est infinitum secundum quid, in quantum est in potentia ad figuras infinitas. Si autem loquamur de infinito secundum quod convenit formæ, sic manifestum est quod illa quorum formæ sunt in materia, sunt simpliciter finita, et nullo modo infinita. Si autem sint aliquæ formæ creatæ non receptæ in materia, sed per se subsistentes, ut quidam de angelis opinantur (*a*); erunt quidem infinitæ secundum quid, in quantum hujusmodi formæ non terminantur neque contrahuntur per aliquam materiam. Sed quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse; necesse est quod ipsum ejus esse sit receptum, et contractum ad terminatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse ejus, quia esse subsistens non est esse creatum; unde contra rationem facti est quod sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum, hoc enim esset contradictoria esse simul, ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum quod virtus intellectus extendit se quodammodo ad infinita, procedit ex hoc quod intellectus est forma non in materia, sed vel totaliter separata, sicut sunt substantiæ angelorum, vel ad minus potentia intellectiva, quæ non est actus alicujus organi in anima intellectiva corpori conjuncta.

Ad tertium dicendum, quod materia prima non existit in rerum natura per se ipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum; unde magis est aliquid concreatum, quam creatum. Nihilominus tamen materia prima, etiam secundum potentiam, non est infinita simpliciter, sed secundum quid; quia ejus potentia non se extendit nisi ad formas naturales.

Conclusio. — Solus Deus per essentiam et simpliciter infinitus, alia vero omnia finita simpliciter sunt, infinita vero secundum quid.

ARTICULUS III.

Utrum possit esse aliquid infinitum secundum magnitudinem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem. In scientiis enim mathematicis non invenitur falsum; quia « abstrahentium non est mendacium, » ut dicitur in II *Physic.*, text. 18. Sed scientiæ mathematicæ utuntur infinito secundum magnitudinem; dicit enim geometra in suis demonstrationibus : « Sit linea talis infinita. » Ergo non est impossibile aliquid esse infinitum secundum magnitudinem.

2. Præterea, id quod non est contra rationem alicujus, non est impossibile convenire sibi. Sed esse infinitum non est contra rationem magnitudinis; sed magis finitum et infinitum videntur esse passiones quantitatis. Ergo non est impossibile aliquam magnitudinem esse infinitam.

3. Præterea, magnitudo divisibilis est in infinitum; sic enim definitur continuum, « quod est in infinitum divisibile, » ut patet in III *Physic.*, text. 1. Sed contraria nata sunt fieri circa idem. Cum ergo divisioni

(*a*) « De angelis *opinantur.* »—Inferius D. Thomas substantias angelorum substantias separatas vocat; sed quidam ex antiquis Patribus vel affirmarunt angelorum corporeitatem, vel saltem de illa dubitarunt. Non tamen, ut mihi videtur, et quidquid P. Nicolaï sentiat, hic illis Patribus S. Thomas alludit, sed potius quibusdam scholasticis materiam etiam in angelis ponentibus, ut infra videbitur.

opponatur additio, et diminutioni augmentum, videtur quod magnitudo possit crescere in infinitum. Ergo possibile est esse magnitudinem infinitam.

4. Præterea, motus et tempus habent quantitatem et continuitatem a magnitudine super quam transit motus, ut dicitur in IV *Physic.*, text. 99. Sed non est contra rationem temporis et motus quod sint infinita, cum unumquodque indivisibile signatum in tempore et motu circulari sit principium et finis. Ergo nec contra rationem magnitudinis erit quod sit infinita.

Sed contra, omne corpus superficiem habet. Sed omne corpus superficiem habens est finitum, quia superficies est terminus corporis (*a*). Ergo omne corpus est finitum. Et similiter potest objici de superficie et linea. Nihil est ergo infinitum secundum magnitudinem.

Respondeo dicendum, quod aliud est esse infinitum secundum suam essentiam et secundum magnitudinem. Dato enim quod esset aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem, utpote ignis vel aer, non tamen esset infinitum secundum essentiam; quia essentia sua esset terminata ad aliquam speciem per formam, et ad aliquod individuum per materiam. Et ideo, habito ex præmissis quod nulla creatura est infinita secundum essentiam, adhuc restat inquirere, utrum aliquid creatum sit infinitum secundum magnitudinem.

Sciendum est igitur quod corpus, quod est magnitudo completa, dupliciter sumitur; scilicet mathematice, secundum quod consideratur in eo sola quantitas; et naturaliter, secundum quod consideratur in eo materia et forma.

Et de corpore quidem naturali, quod non possit esse infinitum in actu, manifestum est. Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam. Cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia, inter quæ est quantitas. Unde omne corpus naturale [1], habet determinatam quantitatem et in majus et in minus. Unde impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse. Hoc etiam ex motu patet; quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem; corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem; nec rectum, quia nihil movetur naturaliter motu recto, nisi cum est extra suum locum, quod corpori infinito accidere non posset; occuparet enim omnia loca, et sic indifferenter quilibet locus esset locus ejus; et similiter etiam neque secundum motum circularem, quia in motu circulari oportet quod una pars corporis [2], transferatur ad locum in quo fuit alia pars, quod in corpore circulari, si ponatur infinitum, esse non posset : quia duæ lineæ protractæ a centro, quanto longius protrahuntur a centro, tanto longius distant ab invicem. Si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineæ distarent ab invicem, et sic una nunquam posset pervenire ad locum alterius.

De corpore etiam mathematico eadem ratio est. Quia si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet quod imaginemur ipsum sub aliqua forma; quia nihil est actu nisi per suam formam : unde cum forma quanti, in quantum hujusmodi, sit figura, oportebit quod habeat aliquam figuram; et sic erit finitum : est enim figura, quæ termino vel terminis comprehenditur.

Ad primum ergo dicendum, quod geometer non indiget assumere aliquam lineam esse infinitam actu; sed indiget accipere aliquam lineam a qua possit subtrahi quantum necesse est, et hanc nominat lineam infinitam.

Ad secundum dicendum, quod licet infinitum non sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem cujuslibet speciei ejus, scilicet contra rationem magnitudinis bicubitæ vel tricubitæ, sive circularis vel triangularis, et similium. Non autem est possibile in genere esse quod in nulla specie est; unde non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitam, cum nulla species magnitudinis sit infinita.

Ad tertium dicendum, quod infinitum, quod convenit quantitati, ut dictum est, se tenet ex parte materiæ; per divisionem autem totius acceditur ad materiam, nam partes se habent in ratione materiæ; per additionem autem acceditur ad totum [3], quod se habet in ratione formæ : et ideo

[1] III *Physic.*, text. 40. — [2] I *De cœlo*, text. 35.

[3] Editio Rom. : « Ad totum, secundum quod se habet, etc.

(*a*) Non ut in editis : « Est terminus corporis finiti. Auctor enim probare intendit quod omne corpus sit finitum, per hoc quod omne corpus superficiem habet, et per hoc quod superficies est quidam terminus.

non invenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in divisione tantum.

Ad quartum dicendum, quod motus et tempus non sunt secundum totum in actu, sed successive; unde habent potentiam permixtam actui. Sed magnitudo est tota in actu; et ideo infinitum quod convenit quantitati, et se tenet ex parte materiæ, repugnat totalitati magnitudinis, non autem totalitati temporis vel motus; esse enim in potentia convenit materiæ.

Conclusio. — Nullum corpus naturale, nec mathematicum potest esse infinitum.

ARTICULUS IV.

Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod possibile sit esse multa infinita secundum actum. Non enim est impossibile, id quod est in potentia, reduci ad actum. Sed numerus est in infinitum multiplicabilis. Ergo non est impossibile esse multitudinem infinitam in actu.

2. Præterea, cujuslibet speciei possibile est esse aliquod individuum in actu. Sed species figuræ sunt infinitæ. Ergo possibile est esse infinitas figuras in actu.

3. Præterea, ea quæ non opponuntur ad invicem, non impediunt se invicem. Sed posita aliqua multitudine rerum, adhuc possunt sumi alia multa, quæ eis non opponuntur. Ergo non est impossibile alia iterum simul esse cum eis, et sic in infinitum; ergo possibile est esse infinita in actu.

Sed contra est quod dicitur Sap., xi, 21 : *Omnia in pondere, numero et mensura** *disposuisti*.

* *Mensura, et numero, et pondere.*

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim, sicut Avicenna, et Algazel, dixerunt, super III *Phys.*, quod impossibile est esse multitudinem actu infinitam per se, sed infinitam per accidens multitudinem esse non est impossibile. Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando requiritur ad aliquid quod sit multitudo infinita; et hoc est impossibile esse; quia sic oporteret quod aliquid dependeret ex infinitis; unde talis generatio nunquam compleretur, cum non sit infinita pertransire.

Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudines, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in operatione fabri, ad quam quædam multitudo requiritur per se, scilicet quod sit ars in anima, et manus movens, et martellus; et si hæc in infinitum multiplicarentur, nunquam opus fabrile compleretur, quia dependeret ex infinitis causis. Sed multitudo martellorum, quæ accidit ex hoc quod unum frangitur, et accipit aliud, est multitudo per accidens; accidit enim, quod multis martellis operetur, et nihil differt utrum uno vel duobus vel pluribus operetur vel infinitis, si infinito tempore operaretur. Per hunc igitur modum posuerunt, quod possibile est esse actu multitudinem infinitam per accidens.

Sed hoc est impossibile, quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est esse multitudinem infinitam actu, sive per se, sive per accidens. Item omnis multitudo in rerum natura existens est creata, et omne creatum sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur : non enim in vanum agens (*a*) aliquod operatur. Unde necesse est quod sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens. Sed esse multitudinem infinitam in potentia possibile est; quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis. Quanto enim aliquid plus dividitur, tanto plura secundum numerum resultant. Unde sicut infinitum invenitur in potentia divisione continui, quia proceditur ad materiam, ut supra ostensum est, eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod unumquodque quod est in potentia, reducitur in actum secundum modum sui esse; dies

(*a*) « Non enim in vanum. » — Agens intelligens est agens propter finem; agens intelligentia non præditum natura, id est, auctore intelligenti naturæ ducitur; ideo non in vanum aliquod agens operatur, nisi tamen agens creatum liberum inordinate agat. Sed etiam in hoc casu propter finem quemdam agit, et consequenter non præcise in vanum. Quod ad Deum spectat, in vanum nec agit, nec agere potest.

enim non reducitur in actum ut sit tota simul, sed successive ; et similiter infinitum multitudinis non reducitur in actum ut sit totum simul, sed successive; quia post quamlibet multitudinem potest sumi alia multitudo in infinitum.

Ad secundum dicendum, quod species figurarum habent infinitatem ex infinitate numeri. Sunt enim species figurarum : trilaterum, quadrilaterum, et sic inde. Unde sicut multitudo infinita numerabilis non reducitur in actum quod sit tota simul, ita nec multitudo figurarum.

Ad tertium dicendum, quod, licet quibusdam positis, alia poni non sit eis oppositum, tamen infinita poni opponitur cuilibet speciei multitudinis. Unde non est possibile esse aliquam multitudinem actu infinitam.

Conclusio. — Impossibile est esse multitudinem per se, vel per accidens actu infinitam : possibile est autem eam esse in potentia.

QUÆSTIO VIII.

DE EXISTENTIA DEI IN REBUS (a).

(Et quatuor quæruntur.)

Quia vero infinito convenire videtur quod ubique et in omnibus sit, considerandum est, utrum hoc Deo conveniat; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum Deus sit in omnibus rebus; 2° utrum Deus sit ubique; 3° utrum Deus sit ubique per essentiam et potentiam et præsentiam; 4° utrum esse ubique sit proprium Dei.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit in omnibus rebus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit in omnibus. Quod enim est supra omnia, non est in omnibus. Sed Deus est supra omnia, secundum illud psal. CXII, 4 : *Excelsus super omnes gentes Dominus*, etc. Ergo Deus non est in omnibus.

2. Præterea, quod est in aliquo, continetur ab eo. Sed Deus non continetur a rebus, sed magis continet res. Ergo Deus non est in rebus, sed magis res sunt in eo. Unde Augustinus, in lib. LXXXIII *Quæst.*, dicit, q. XX, col. 15, t. 6, quod « in ipso potius sunt omnia quam ipse alicubi. »

3. Præterea, quanto aliquod agens est virtuosius, tanto ad magis distans ejus actio procedit. Sed Deus est virtuosissimum agens. Ergo ejus actio pertingere potest ad ea etiam quæ ab ipso distant, nec oportet quod sit in omnibus.

4. Præterea, dæmones res aliquæ sunt, nec tamen Deus est in dæmonibus : non enim est *societas luci ad tenebras*, ut dicitur II ad Corinth. VI, 14. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

Sed contra, ubicumque operatur aliquid, ibi est. Sed Deus operatur in omnibus, secundum illud Isaiæ, XXVI, 12 : * *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine*. Ergo Deus est omnibus rebus.

**Domine, omnia opera nostra operatus es nobis.*

Respondeo dicendum, quod Deus est in

(a) Distingue tres communes et generales modos quibus Deus existit in omnibus rebus; existit enim per potentiam, per præsentiam, per essentiam seu substantiam, ut dicit versus :

Enter, potenter, Deus est ubique præsenter.

Nota tamen eos qui negant Deum esse *ubique*, quia substantiam spiritualem esse in loco non concedunt, non esse hæreticos. Aliter sentiendum est de Vorstio et aliis, qui substantiam Dei esse alicubi et non alibi, sicut in cœlo, docent.

Præter hos communes et generales modos, Deus specialius est in justis et in sacramentis per gratiam, in beatis per gloriam, in Christo per unionem hypostaticam.

Aristoteles posuit Deum esse duntaxat in medio primi mobilis ubi motus est maximus, vel saltem in primi mobilis circulo.

Quidam ex Judæis, teste Guillermo, Deum esse in cœlis quoad caput, et in terris quoad pedes propter hunc textum affirmabant : *Cœlum mihi sedes est, et terra scabellum pedum meorum.*

Alii ex Judæis de quibus loquitur Hieronymus, c. LXVI *Is.*, Deum hierosolymitano templo claudebant, sic existentiam Dei generalem per essentiam abjicientes.

Eamdem generalem Dei existentiam per essentiam in dubium Valentiniani, Gnostici, Anthropomorphitæ, Sociniani in dubium revocant, quibus annumerandi sunt quicumque gentiles Deum fingentes esse corporeum, quidam Calvinistæ, nonnulli catholici simplices, et Augustinus Steuchus, cognomine Eugubinus ex patria sua, episcopus chiamensis, non eugubinus, ut erronee asserit opus gallicum cui titulus : *Dictionnaire de Trévoux*. Nescio qua typographorum incuria, P. Perrone, in *Prælectionibus theolog.*, apud J. P. Migne, Parisiis, 1856, memorat Augustinum, Steuchum, Eugubinum, sic de eodem homine tres faciens homines.

Basilides Alexandrinus, Simonis Magi discipulus, intelligentiam creatricem quam vocabat *Abraxas* in sole vel in circulo solis relegavit.

Sarraceni, teste Hermanno Solano, in *Chronica Sarracenorum* ad Robertum abbatem cluniacensem, asserunt Deum in cœlis esse in cathedra excellentissima quam octo maximi spiritus sustentant.

omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiæ, vel sicut accidens; sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens conjungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere; unde in VII *Physic.*, a text. 10 ad 13, probatur quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus; sicut igniri est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole, quamdiu aer illuminatus manet. Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quæ in re sunt, ut ex supra dictis patet. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est supra omnia per excellentiam suæ naturæ, et tamen est in omnibus rebus ut causans omnium esse, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus. Unde et Deus est in rebus sicut continens res; tamen secundum quamdam similitudinem corporalium dicuntur omnia esse in Deo, inquantum continentur ab ipso.

Ad tertium dicendum, quod nullius agentis quantumcumque virtuosi actio procedit ad aliquid distans, nisi in quantum in illud per media agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediate in omnibus agit, dum nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res distare a Deo per dissimilitudinem naturæ vel gratiæ[1], sicut et ipse est super omnia per excellentiam suæ naturæ.

Ad quartum dicendum, quod in dæmonibus intelligitur et natura, quæ est a Deo, et deformitas culpæ, quæ non est ab ipso; et ideo non est absolute concedendum, quod Deus sit in dæmonibus, sed cum hac additione, in quantum sunt res quædam. In rebus autem, quæ nominant naturam non deformatam, absolute dicendum est Deum esse.

Conclusio. — Deus, cum sit ipsum esse per essentiam, est intime in omnibus rebus.

ARTICULUS II.

Utrum Deus sit ubique.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit ubique. Esse enim ubique significat esse in omni loco. Sed esse in omni loco non convenit Deo, cui non convenit esse in loco; nam « incorporalia, » ut dicit Boetius, in lib. *De hebd.*, col. 1311, t. 2, « non sunt in loco. » Ergo Deus non est ubique.

2. Præterea, sicut se habet tempus ad successiva, ita se habet locus ad permanentia. Sed unum indivisibile actionis vel motus non potest esse in diversis temporibus. Ergo nec unum indivisibile in genere rerum permanentium potest esse in omnibus locis. Esse autem divinum non est successivum, sed permanens. Ergo Deus non est in pluribus locis. Ergo non est ubique.

3. Præterea, quod est totum alicubi, nihil ejus est extra locum illum. Sed Deus, si est in aliquo loco, totus est ibi : non enim habet partes. Ergo nihil ejus est extra locum : ergo Deus non est ubique.

Sed contra est quod dicitur Jerem., xxiii, 24 : *Cælum et terram ego impleo.*

Respondeo dicendum, quod, cum locus sit res quædam, esse aliquid in loco potest intelligi dupliciter; vel per modum aliarum rerum, id est, sicut dicitur aliquid esse in aliis rebus quocumque modo, sicut accidentia loci sunt in loco; vel per modum proprium loci, sicut locata sunt in loco.

Utroque autem modo secundum aliquid Deus est in omni loco, quod est esse ubique. Primo quidem sic ut est in omnibus rebus ut dans eis esse et virtutem et operationem; sic enim est in omni loco ut dans ei esse et virtutem locativam. Item locata sunt in loco, in quantum replent locum; et Deus omnem locum replet : non sicut corpus; corpus enim dicitur replere locum, in quantum non compatitur secum aliud corpus; sed per hoc quod Deus est in aliquo loco, non excludit quod alia sint ibi, imo per hoc replet omnia loca quod dat esse omnibus locatis, quæ replent loca.

Ad primum ergo dicendum, quod incorporalia non sunt in loco per contactum

[1] Edit. Rom. : « vel gloriæ ; » — in margine autem : al. : « gratiæ. »

quantitatis dimensivæ (*a*), sicut corpora, sed per contactum virtutis.

Ad secundum dicendum, quod indivisibile est duplex. Unum, quod est terminus continui, ut punctum in permanentibus, et momentum in successivis; et hujusmodi indivisibile in permanentibus, quia habet determinatum situm, non potest esse in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis; et similiter indivisibile actionis vel motus, quia habet determinatum ordinem in motu vel actione, non potest esse in pluribus partibus temporis. Aliud autem indivisibile est, quod est extra totum genus continui; et hoc modo substantiæ incorporeæ, ut Deus, angelus et anima, dicuntur esse indivisibiles. Tale igitur indivisibile non applicatur ad continuum sicut aliquid ejus, sed in quantum contingit illud sua virtute; unde secundum quod virtus sua se potest extendere ad unum vel multa, ad parvum vel magnum, secundum hoc est in uno vel pluribus locis et in loco parvo vel magno.

Ad tertium dicendum, quod totum dicitur respectu partium. Est autem duplex pars, scilicet « pars essentiæ : » ut forma et materia dicuntur partes compositi, et genus et differentia partes speciei; et etiam « pars quantitatis, » in quam scilicet dividitur aliqua quantitas. Quod ergo est totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non potest esse extra locum illum : quia quantitas locati commensuratur quantitati loci; unde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. Sed totalitas essentiæ non commensuratur totalitati loci. Unde non oportet quod illud quod est totum totalitate essentiæ in aliquo, nullo modo sit extra illud. Sicut apparet etiam in formis accidentalibus, quæ secundum accidens quantitatem habent : albedo enim est tota in qualibet parte superficiei, si accipiatur totalitas essentiæ : quia secundum perfectam rationem suæ speciei invenitur in qualibet parte superficiei. Si autem accipiatur totalitas secundum quantitatem quam habet per accidens, sic non est tota in qualibet parte superficiei. In substantiis autem incorporeis non est totalitas nec per se, nec per accidens, nisi secundum perfectam rationem essentiæ. Et ideo sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus et singulis.

CONCLUSIO. — Deus est in omnibus locis, tamquam in rebus quibus confert virtutem conservativam locati; et est in omnibus locis replens omnia loca, non sicut corpus impediens alia locari, sed causando quod omnia alia sint in loco, et illum repleant.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit ubique per essentiam, præsentiam et potentiam.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod male assignentur modi existendi Dei in rebus, cum dicitur quod Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et præsentiam. Id enim per essentiam est in aliquo quod essentialiter est in eo : Deus autem non est essentialiter in rebus; non enim est de essentia alicujus rei. Ergo non debet dici quod Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam et potentiam.

2. Præterea, hoc est esse præsentem alicui rei, scilicet non deesse illi. Sed hoc est Deum esse per essentiam in rebus, scilicet non deesse alicui rei. Ergo idem est esse Deum in omnibus per essentiam et præsentiam. Superfluum ergo fuit dicere, quod Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam et potentiam.

3. Præterea, sicut Deus est principium omnium rerum per suam potentiam, ita per scientiam et voluntatem. Sed non dicitur Deus esse in rebus per scientiam et voluntatem. Ergo nec per potentiam (*b*).

4. Præterea, sicut gratia est quædam perfectio superaddita substantiæ rei, ita multæ sunt aliæ perfectiones superadditæ. Si ergo Deus dicitur esse speciali modo in quibusdam per gratiam, videtur quod secundum quamlibet perfectionem debeat accipi specialis modus essendi Deum in rebus.

Sed contra est quod Glossa ord. dicit *Super Cantica canticorum*, cap. v, v. 17, col. 1157, t. 1, quod « Deus communi modo est in omnibus rebus præsentia, potentia et substantia; tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam [1]. »

Respondeo dicendum, quod Deus dicitur

(*a*) « Per contactum quantitatis dimensivæ..... » — Sive per *protensionem intervallorum* Gilberti Porretani.

(*b*) Scitum est in sciente per similitudinem sui cum intellectu; volitum in volente per convenientiam voluntatis ad ipsum, ut rectissime Nicolaï notat.

[1] Colligitur ex D. Gregorio, lib. I *In Ezech.*, hom. VIII, § 16, col. 860, t. 2. Glossæ ordinariæ primarius auctor fuit Walafridus, cognomine Strabus ob quoddam oculorum vitium, monachus cœ-

esse in re aliqua dupliciter : uno modo per modum causæ agentis, et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso : alio modo sicut objectum operationis est in operante, quod proprium est in operationibus animæ, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo Deus specialiter est in rationali creatura, quæ cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit, dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam.

In rebus vero aliis ab ipso creatis quomodo sit, considerandum est ex his quæ in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse per suam potentiam in toto regno suo, licet non sit ubique præsens. Per præsentiam vero suam dicitur aliquid esse in omnibus quæ in prospectu ipsius sunt : sicut omnia quæ sunt in aliqua parte domus[1] dicuntur esse præsentia alicui, qui tamen non est secundum substantiam suam in qualibet parte domus. Secundum vero substantiam vel essentiam dicitur aliquid esse in loco in quo ejus substantia habetur.

Fuerunt ergo aliqui, scilicet Manichæi, qui dixerunt divinæ potestatis subjecta spiritualia esse et incorporalia; visibilia vero et corporalia subjecta esse dicebant potestati principii contrarii. Contra hos oportet dicere, quod Deus sit in omnibus per potentiam suam.

Fuerunt vero alii qui, licet crederent omnia esse subjecta divinæ potentiæ, tamen providentiam divinam usque ad hæc inferiora[2] non extendebant, ex quorum persona dicitur Job, XXII, 14 : *Circa cardines cæli perambulat, nec nostra considerat**; et contra hos oportuit dicere, quod Deus sit in omnibus per suam præsentiam.

**Nec nostra considerat, et circa cardines cæli perambulat.*

Fuerunt vero alii qui, licet dicerent quod omnia spectant ad divinam providentiam, tamen posuerunt omnia non immediate esse a Deo creata, sed quod immediate creavit primas creaturas, et illæ creaverunt alias. Sed contra hos oportet dicere quod sit in omnibus per essentiam.

Sic ergo est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur; est per præsentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus; est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentia earum, sed per essentiam suam; quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod aliquid potest dici præsens alicui, in quantum subjacet ejus conspectui, quod tamen distat ab eo secundum suam substantiam, ut dictum est, et ideo oportuit duos modos poni, scilicet per essentiam et præsentiam.

Ad tertium dicendum, quod de ratione scientiæ et voluntatis est, quod scitum sit in sciente, et volitum in volente. Unde secundum scientiam et voluntatem magis res sunt in Deo quam Deus in rebus. Sed de ratione potentiæ est quod sit principium agendi in aliud; unde secundum potentiam agens comparatur et applicatur rei exteriori; et sic per potentiam potest dici agens esse in alio.

Ad quartum dicendum, quod nulla alia perfectio superaddita substantiæ facit Deum esse in aliquo sicut objectum cognitum et amatum, nisi gratia; et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi

nobii fuldensis, ord. S. Benedicti, qui Amanuensis scribæ officium gerens, ex ore Rabani Mauri, primum ejusdem cœnobii abbatis, deinde moguntini archiepiscopi, doctas lectiones collegit. E schola quidem tanti magistri adeo dives evasit, ut expositionem in totam scripturam ausus fuerit aggredi, et tanta felicitate perfecerit, ut per sex sæcula ejus opus auctoritatem fecerit. Floruit Strabus sæculo nono, sub Ludovico Augusto. Glossa Strabi in margine sacri textus notabatur; aliam brevissimam, minutis caracteribus inter lineas sanctæ Scripturæ exaratam, unde et interlinearis dicta est, perfecit Anselmus Laudunensis, cognomine Scholasticus, ejusdem ordinis S. Benedicti, exordiente duodecimo sæculo. Posteriores glossas non agnovit D. Thomas, quippe quæ post ejus obitum scriptæ sunt. Liranus enim, cui *Postillæ, Expositio moralis* et opus *Differentiarum* ascribenda sunt; obiit anno 1349; Paulus Burgensis, *Additionum* auctor, decimo quinto sæculo floruit; et huic coætaneus fuit, sicut et æmulus, Matthæus Dornick qui *Replicas* subjecit Burgensis *Additionibus*.

[1] Non ut prius in editis : « In aliqua domo; » nam omnia quæ sunt in aliqua domo non sunt in prospectu vel in conspectu alicujus, ita ut ipsi possint dici præsentia ex principiis D. Thomæ; aliter judicandum est de omnibus quæ sunt in aliqua parte domus in alicujus prospectu.

[2] Non ut in editis : « Inferiora corpora; » sunt enim et mentes in his inferioribus.

Deum in homine per unionem, de quo modo suo loco agetur.

Conclusio. — Est Deus in omnibus per potentiam, quia ei omnia subjecta sunt : est in omnibus per essentiam, quia omnia immediate creavit : et in cunctis est per præsentiam, quia omnia cognoscit (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum esse ubique sit proprium Dei.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod esse ubique non sit proprium Dei. Universale enim secundum Philosophum, I *Post.*, text. 43, est ubique et semper : materia etiam prima, cum sit in omnibus corporibus, est ubique. Neutrum autem horum est Deus, ut ex præmissis patet. Ergo esse ubique non est proprium Dei.

2. Præterea, numerus est in numeratis. Sed totum universum est constitutum in aliquo numero, ut patet Sap., ii. Ergo aliquis numerus est qui est in toto universo, et ita ubique.

3. Præterea, totum universum est quoddam totum corpus perfectum, ut dicitur in I *De cœl. et mundo,* text. 4. Sed totum universum est ubique, quia extra ipsum nullus locus est. Non ergo solus Deus est ubique.

4. Præterea, si aliquod corpus esset infi-

(*a*) Circa universalem Dei existentiam in omnibus per essentiam seu substantiam mira inter catholicos controversia prodiit. Hanc existentiam D. Thomas per operationem Dei demonstrat. Ipsi S. Bonaventura videtur assentire, cum ex necessitate manutentiæ et continuæ creaturarum a Deo conservationis argumentando procedit. Quis manutentiam illam esse operationem Dei neget? Ast quamvis generalem existentiam Dei in omnibus per essentiam Scotus, Scotorellus, Guillermus, aliique Scotistæ et admittant et probent, illam nihilominus affirmant ex operatione Dei in rebus non posse demonstrari efficaciter. Scotum et Scotistas in hoc sequuntur Nominales, Valentia, Vasquez, Præpositus, et multi alii contra D. Thomam et Thomistas quibus extra utramque scholam multi etiam adhærent.

En Scotistarum ratio fundamentalis. — Si per impossibile Deus per essentiam in cœlo tantum esset, velle posset ut aliquid in terra fieret, cum hujus voluntatis nulla assignari repugnantia possit; si velle, ergo et facere; ergo ex Dei operatione ubique non sequitur consequentia formali Deum esse ubique substantialiter. — Si Scotistis objicias textum Pauli : *Non longe est ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus, movemus et sumus,* respondent hunc textum nil significare, nisi quod Deus non longe est a cognitione nostra; cui non addunt : ab esse nostro, a motu nostro. Deum constat quoad cognitionem a plurimis abesse; Augustinus insuper, et Hilarius, et Patres hunc textum de præsentia Dei substantiali intelligunt. — Si Scotistis varia testimonia Patrum, Augustini, Anselmi, Hugonis Victorini, opponas, reponunt Patres Deum esse per essentiam ubique ex ejus operatione ubique inferre non consequentia formali, sed consequentia materiali, quasi dicere voluissent Patres : non est ratio potior cur Deus operetur ubique quam quod sit ubique; atqui Deus operatur ubique, ergo Deus ubique est. Fatemur quidem talem consequentiam non esse formalem; quod autem illam Patribus contra evidentiam Scotistæ tribuant, non approbamus, nec Patrum honori debito consentaneum judicamus, quia, ut nobis videtur, istiusmodi interpretatione Patrum authoritas minuitur. — Si Scotistis rationem objectes : ubi Dei operatio, ibi Dei virtus est; atqui Dei virtus est ipse Deus; ergo ubi Dei operatio, ibi Deus est, — nolunt Scotistæ Deum non posse operari alibi, nisi ubi est substantialiter. Quis attamen Catholicus Dei virtutem idem ac essentiam Dei esse ambiget? Quidam Scotista implicantiam divinæ operationis in distans ex ipsa operatione petitam a nobis exigit. Ecce implicantiam : virtus per quam Deus substantialiter manens in cœlo in terris ageret, non esset substantialiter ipse Deus; esset igitur creata et finita virtus. Quomodo virtus creata et finita esse absolutum, quod enti ut est ens correspondet, nec nisi per virtutem infinitam factibile est, producere posset? Nonne certum est Deum operari in omnibus ad producendum et conservandum esse absolutum, prout enti ut est ens correspondet, et commune omni enti creato et creabili est? Propterea in hac controversia rationabiliter a D. Thoma recedere non possumus.

Alia controversia surrexit.

Supposito quod ex Dei operatione in omnibus existentia Dei in omnibus per essentiam efficaciter probari possit, ulterius quæritur utrum ratio formalis per quam Deus substantialiter in rebus omnibus existit intime illa sit operatio Dei, vel an sit immensitas Dei? Ne confundas immensitatem Dei cum Dei ubiquitate : immensitas attributum Dei absolutum est; ubiquitas res, quas libere Deus e nihilo traduxit, submittit. Porro in ista controversia plures in prima Thomistis consentientes ab eis dissentiunt. Scholam thomisticam in hoc puncto Tournely signanter impugnat. — Solutio facilis : immensitas Dei est aptitudo Dei ad existendum in omnibus. Deus hanc aptitudinem ab æterno possidet; est ergo Deus ab æterno immensus; qui non tamen ab æterno in rebus existit. Non igitur Dei immensitas ratio formalis et præcisa est existentiæ universalis Dei in rebus. Rationem illam ubi inveniemus? Scotistæ etiam, quamvis aliis argumentis adducti, Deum in rebus omnibus esse per essentiam admittunt, ut diximus. Jamjam aliunde demonstravimus virtutem qua Deus operatur in rebus producendo et conservando ens absolutum, omni enti creato et creabili commune, nihil aliud esse quam virtutem increatam, infinitam, ipsum Deum. Ergo Deus qui in omnibus juxta omnes operatur, nequit operari juxta nos ratione nixos nisi per virtutem quæ ipsa sua essentia est. His positis, ad propositum : Deus qui per essentiam est in omnibus, non sic in omnibus est per contactum quanti-

nitum, nullus locus esset extra ipsum. Ergo esset ubique, et sic esse ubique non videtur proprium Dei.

5. Præterea, anima, ut dicit Augustinus, in VI *De Trinit.*, cap. VI, col. 929, t. 8, « est tota in toto corpore, et tota in qualibet ejus parte[1]. » Si ergo non esset in mundo nisi unum solum animal, anima ejus esset ubique, et sic esse ubique non est proprium Dei.

6. Præterea, ut Augustinus dicit, in *Epist.* CXXXVII *ad Volusianum*, col. 518, t. 2 : « Anima ubi videt, ibi sentit, et ubi sentit, ibi vivit, et ubi vivit, ibi est[2]. » Sed anima videt quasi ubique, quia successive videt etiam totum cælum. Ergo anima est ubique.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, lib. I *De Spiritu sancto*, cap. VII, § 81, col. 753, t. 3 : « Quis audeat creaturam dicere[3] Spiritum sanctum, qui in omnibus, et ubique, et[4] semper est? quod utique Divinitatis est proprium. »

Respondeo dicendum, quod esse ubique primo et per se, est proprium Dei. Dico autem esse ubique primo, quod secundum se totum est ubique : si quid, licet ubique, secundum diversas partes in diversis locis existeret, non esset primo ubique; quia quod convenit alicui ratione partis suæ, non convenit ei primo : sicut si homo est albus dente, albedo non convenit primo homini, sed denti. Esse autem ubique per se dico id cui non convenit esse ubique per accidens, propter aliquam positionem factam : quia sic granum milii esset ubique, si nullum aliud corpus esset. Per se igitur convenit esse ubique alicui, quando tale est, quod qualibet positione facta, sequitur illud esse ubique.

Et hoc proprie convenit Deo; quia quotcumque loca ponantur, etiamsi ponerentur infinita præter ista quæ sunt, oporteret in omnibus esse Deum; quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primo et per se, convenit Deo et est proprium ejus; quia quotcumque loca ponantur, oportet quod in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed secundum se ipsum.

Ad primum ergo dicendum, quod universale et materia prima sunt quidem ubique, sed non secundum idem esse.

Ad secundum dicendum, quod numerus, cum sit accidens, non est per se, sed per accidens in loco; nec est totus in quolibet numeratorum, sed secundum partem; et sic non sequitur quod sit primo et per se ubique.

Ad tertium dicendum, quod totum corpus universi est ubique, sed non primo : quia non totum est in quolibet loco, sed secundum suas partes; nec iterum per se, quia si ponerentur aliqua alia loca non esset in eis.

Ad quartum dicendum, quod si esset corpus infinitum, esset ubique secundum suas partes.

Ad quintum dicendum, quod si esset unum solum animal, anima ejus esset ubique primo[5] quidem, sed per accidens.

Ad sextum dicendum, quod cum dicitur anima alicubi videre, potest intelligi dupliciter. Uno modo secundum quod hoc adverbium alicubi determinat actum videndi ex parte objecti : et sic verum est quod dum cælum videt, in cælo videt, et eadem ratione in cælo sentit; non tamen sequitur quod in cælo vivat vel sit, quia vivere et esse non important actum transeuntem in exterius objectum. Alio modo potest intelligi secundum quod adverbium determinat actum videntis, secundum quod exit a vidente; et sic verum est quod anima ubi sentit et videt, ibi est et vivit secundum istum modum loquendi : et ita non sequitur quod sit ubique.

Conclusio. — Deum ubique esse oportet, ac primo; id est, non secundum partem (a).

tatis modo corporeorum, sed modo incorporeorum per contactum virtutis, quæ, increata et infinita, ad productionem et conservationem rerum agit et agere debet continue. Illius virtutis continue agentis contactus ratio formalis est existentia Dei per essentiam in rebus. Contactus autem virtutis Dei continue agentis in rebus nihil aliud est quam operatio Dei continue in rebus; ergo ratio formalis existentiæ Dei per essentiam in rebus Dei operatio est. — Scotistæ non concedent incorporea esse in loco præcise et formaliter per contactum virtutis. Quidquid sit cum D. Thoma tenemus, nec ultra mensuram disputationem trahimus. Nobis argumenta thomistica sufficiunt.

[1] « Anima et in toto (corpore) tota est, et in qualibet ejus parte tota est. »

[2] « Ibi quippe sentit ubi vidit, quia et videre sentire est; ibi sentit ubi audit; quia et audire sentire est. Aut ergo et ibi vivit, ac per hoc etiam et ibi est; aut sentit et ubi non vivit; aut vivit et ubi non est. »

[3] « Quis audeat creaturam appellare, etc. »

[4] In textu Ambros. : « et ubique semper est. »

[5] Al.: « non primo. »

(a) Dei proprium est esse ubique primo et per se : conclusio Thomæ, Bonaventuræ, Scoto, Ri-

QUÆSTIO IX.

DE DEI IMMUTABILITATE.

(Et duo quæruntur.)

Consequenter considerandum est de immutabilitate et æternitate divina, quæ immutabilitatem consequitur.

Circa immutabilitatem vero quæruntur duo : 1° utrum Deus sit omnino immutabilis ; 2° utrum esse immutabile sit proprium Dei.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit omnino immutabilis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit omnino immutabilis. Quidquid enim movet se ipsum, est aliquo modo mutabile. Sed, sicut dicit Augustinus, VIII *Super Gen. ad litt.*, cap. xx, col. 388, t. 3, « spiritus creator movet se, nec per tempus, nec per locum. » Ergo Deus est aliquo modo mutabilis.

2. Præterea, Sap., vii, 24, dicitur de sapientia, quod *est mobilior, omnibus mobilibus**. Sed Deus est ipsa sapientia. Ergo Deus est mobilis.

3. Præterea, appropinquare et elongari motum significant. Hujusmodi autem dicuntur de Deo in Scriptura, Jac., iv, 8 : *Appropinquate Deo et appropinquabit vobis.* Ergo Deus est mutabilis.

Sed contra est quod dicitur Malach., iii, 6 : *Ego Deus * et non mutor.*

Respondeo dicendum, quod ex præmissis, ostenditur Deum esse omnino immutabilem.

Primo quidem, quia supra ostensum est, esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus ; et quod hujusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicujus potentiæ, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari.

Secundo, quia omne quod movetur quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit, sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam ; et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra, quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est quod Deus moveri non potest.

Tertio, quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur secundum modum quo Plato dicebat primum movens movere se ipsum ; omnem operationem nominans motum, secundum quod etiam ipsum intelligere, et velle et amare motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit et amat se ipsum, secundum hoc dixerunt, quod Deus movet se ipsum ; non autem secundum quod motus et mutatio est existentis in potentia, ut nunc loquimur de mutatione et motu.

Ad secundum dicendum, quod sapientia dicitur mobilis esse similitudinarie, secundum quod suam similitudinem diffundit usque ad ultima rerum ; nihil enim esse potest quod non procedat a divina sapientia per quamdam imitationem, sicut a primo principio effectivo et formali, prout etiam artificiata procedunt a sapientia artificis. Sic igitur, inquantum similitudo divinæ sapientiæ gradatim procedit a supremis, quæ magis participant de ejus similitudine, usque ad infima rerum, quæ minime[1] participant, dicitur esse quidam processus et motus divinæ sapientiæ in res ; sicut si dicamus solem procedere usque ad terram in-

chardo, omnibus catholicis doctoribus communis contra Ubiquistas ex vi unionis hypostaticæ juxta Brentium humanitatem Christi, sicut et divinitatem, esse ubique asserentes, a die resurrectionis, secundum quosdam, a die vero ascensionis, secundum alios. Erronee Capponi a Porrecta errore isto Zwinglium insimulat.

[1] In editis : « minus ; » in codicibus nostris « minime » pro « minimum. » Minimum enim superlativum est a parum ; minime autem est negatio, quasi nequaquam. Adhibetur tamen aliquando minime pro minimum ut videre est apud Senecam et alios. Columella, lib. I, dicit : Lata bubilia esse oportebit pedes decem vel *minime* novem. Et ideo codices D. Thomæ non erant deserendi.

quantum radius luminis ejus usque ad terram pertingit; et hoc modo exponit Dionysius, *Cæl. hier.*, c. I, § 1, col. 119, t. 1, dicens, quod « omnis processus divinæ manifestationis venit ad nos a Patre luminum moto[1]. »

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi dicuntur de Deo in Scripturis metaphorice. Sicut enim dicitur sol intrare domum, vel exire, in quantum radius ejus pertingit ad domum, sic dicitur Deus appropinquare ad nos, vel recedere a nobis, in quantum percipimus influentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficimus.

Conclusio. — Deus cum sit primum ens, omnino simplex, et per essentiam infinitus, est simpliciter immutabilis (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum esse immutabile sit Dei proprium.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod esse immutabile non sit proprium Dei. Dicit enim Philosophus, in II *Metaphysic.*, text. 12, quod « materia est in omni eo quod movetur. » Sed substantiæ quædam creatæ sunt, angeli et animæ, quæ non habent materiam, ut quibusdam (*b*) videtur. Ergo esse immutabile non est proprium Dei.

2. Præterea, omne quod movetur, movetur propter aliquem finem. Quod ergo jam pervenit ad ultimum finem, non movetur. Sed quædam creaturæ jam pervenerunt ad ultimum finem, sicut omnes beati. Ergo aliquæ creaturæ sunt immobiles.

3. Præterea, omne quod est mutabile, est variabile. Sed formæ sunt invariabiles; dicitur enim in lib. VI *Principiorum*, cap. de Forma, in princ., quod « forma est simplici et invariabili essentia consistens. » Ergo non est solius Dei proprium esse immutabile.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in lib. *De natura boni*, cap. I, col. 551, t. 8, « Solus Deus immutabilis est : quæ autem fecit, quia ex nihilo sunt, mutabilia sunt[2]. »

Respondeo dicendum, quod solus Deus est omnino immutabilis; omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis. Sciendum est enim quod mutabile potest aliquid dici dupliciter : uno modo per potentiam quæ in ipso est, alio modo per potentiam quæ in altero est; omnes enim creaturæ, antequam essent, non erant possibiles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit æternum; sed per solam potentiam divinam, in quantum Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quod res in esse produxit, ita ex voluntate ejus dependet quod res in esse conservat; non enim aliter eas in esse conservat quam semper eis esse dando; unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur, ut patet per Augustinum, IV *Super Gen. ad litteram,* cap. XII, col. 304, t. 3. Sicut igitur in potentia Creatoris fuit ut res essent, antequam essent in seipsis; ita in potentia Creatoris est, postquam sunt in seipsis, ut non sint. Sic igitur per potentiam quæ est in altero, scilicet in Deo, sunt mutabiles, in quantum ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse, et de esse possunt reduci in non esse.

Si autem dicatur aliquid mutabile per potentiam in ipso existentem, sic etiam aliquo modo omnis creatura est mutabilis. Est enim in creatura duplex potentia, scilicet activa, et passiva : dico autem potentiam passivam, secundum quam aliquid assequi potest suam perfectionem vel in essendo vel in consequendo finem. Si igitur attendatur mutabilitas rei secundum potentiam ad esse, sic non in omnibus est mutabilitas, sed in illis solum in quibus illud quod est possibile in eis, potest stare cum non esse. Unde in cor-

[1] Corderius « omnis a Patre motæ illustrationis emanatio, in nos benefice exundans, etc. »

[2] « Si solus ipse incommutabilis, omnia quæ fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt. »

(*a*) Secundinus vel potius Secundus, hæresiarcha secundi sæculi, Deum somniavit mutabilem. Idem Stoici sentiebant. Lactantius dicere videtur passione iræ Deum vere affici, sicque per iram esse mutabilem : de ira Dei quoad effectum egregius iste religionis propugnator, caute tamen legendus, forsitan loquebatur. Quarto sæculo Agnoetes, Theophronum Cappadocem insequentes, nihil in scientia sua fixum ac immutabile habere Deum asserebant. Multi Scholastici doctores in Deo ponunt mutationem relationis *ex quo,* v. g. : Deus, sive per naturam, sive per gratiam, de novo refertur ad creaturas. Sed illa relatio non est relatio secundum esse quæ veram in Deo mutationem induceret; nihil aliud est quam relatio quædam secundum quid quæ nil novum in esse Dei constituens nullam mutationem veram in Deo introducit.

(*b*) Scotistæ enim post S. Bonaventuram tenent angelos esse compositos ex materia et forma, et satis subtiliter distinguunt materiam triplicem, physicam scilicet, mathematicam et metaphysicam.

poribus inferioribus est mutabilitas et secundum esse substantiale, quia materia eorum potest esse cum privatione formæ substantialis ipsorum, et quantum ad esse accidentale, si subjectum compatiatur secum privationem accidentis; sicut hoc subjectum « homo » compatitur secum non album, et ideo potest mutari de albo in non album. Si vero sit tale accidens quod consequatur principia essentialia subjecti, privatio illius accidentis non potest stare cum subjecto. Unde subjectum non potest mutari secundum illud accidens, sicut nix non potest fieri nigra. In corporibus vero cælestibus materia non compatitur secum privationem formæ, quia forma perficit totam potentialitatem materiæ : et ideo non sunt mutabilia secundum esse substantiale, sed secundum esse locale : quia subjectum compatitur secum privationem hujus loci vel illius. Substantiæ vero incorporeæ, quia sunt ipsæ formæ subsistentes, quæ tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem hujus actus : quia esse consequitur formam; et nihil corrumpitur nisi per hoc quod amittit formam : unde in ipsa forma non est potentia ad non esse : et ideo hujusmodi substantiæ sunt immutabiles, et invariabiles secundum esse : et hoc est quod dicit Dionysius, IV cap. *De divin. nominibus*, § 1, col. 694, t. 1, quod « substantiæ intellectuales creatæ mundæ sunt a generatione, et ab omni variatione, sicut incorporales et immateriales[1]. » Sed tamen remanet in eis duplex mutabilitas : una secundum quod sunt in potentia ad finem; et sic est in eis mutabilitas secundum electionem de bono in malum, ut Damascenus, lib. II, c. III, col. 867, t. 1, dicit : alia secundum locum, in quantum virtute sua finita possunt attingere quædam loca, quæ prius non attingebant : quod de Deo dici non potest, quia sua infinitate omnia replet, ut supra dictum est.

Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem vel secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia; vel secundum esse locale tantum, sicut corpora cælestia; vel secundum ordinem ad finem, et applicationem virtutis ad diversa, sicut in angelis : et universaliter omnes creaturæ communiter sunt mutabiles secundum potentiam creantis, in cujus potestate est esse et non esse earum. Unde, cum Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium ejus omnino est immutabile esse.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de eo quod est mutabile secundum esse substantiale vel accidentale : de tali enim motu Philosophi tractaverunt.

Ad secundum dicendum, quod angeli boni supra immutabilitatem essendi, quæ competit eis secundum naturam, habent immutabilitatem electionis ex divina virtute; tamen remanet in eis mutabilitas secundum locum.

Ad tertium dicendum, quod formæ dicuntur esse invariabiles, quia non possunt esse subjectum variationis; subjiciuntur tamen variationi, inquantum subjectum secundum eas variatur : unde patet quod secundum quod sunt, sic variantur : non enim dicuntur entia quasi sint subjectum essendi, sed quia eis aliquid est.

Conclusio. — Solus Deus immutabilis est; omnia vero alia aliquo modo mutabilia; vel per potentiam in alio, vel per potentiam in se, vel secundum esse substantiale et accidentale; seu secundum esse accidentale quocumque modo.

QUÆSTIO X.

DE DEI ÆTERNITATE.

(Et sex quæruntur.)

Deinde quæritur de æternitate; et circa hoc quæruntur sex : 1° quid sit æternitas; 2° utrum Deus sit æternus; 3° utrum esse æternum sit proprium Dei; 4° utrum æternitas differat a tempore[2]; 5° utrum æternitas differat ab ævo et tempore? 6° utrum sit unum ævum tantum sicut est unum tempus, et una æternitas.

ARTICULUS PRIMUS.

Quid sit æternitas.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit conveniens definitio æternitatis quam Boetius ponit, V *De consol.*, pros. VI, col. 858, t. 1, dicens, quod « æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio. » Interminabile enim negative

[1] « Omnes intellectiles ac intelligentes substantiæ... ab omni corruptione ac morte, et materia generationeque liberæ. » — Corderius.

[2] Al. : « ab ævo et tempore. »

dicitur. Sed negatio non est de ratione nisi eorum quæ sunt deficientia, quod æternitati non competit. Ergo in definitione æternitatis non debet poni « interminabile. »

2. Præterea, æternitas durationem quamdam significat. Duratio autem magis respicit esse quam vitam. Ergo non debuit poni in definitione æternitatis vita, sed magis esse.

3. Præterea, totum dicitur quod habet partes. Hoc autem æternitati non competit, cum sit simplex. Ergo inconvenienter dicitur « tota. »

4. Præterea, plures dies non possunt esse simul, nec plura tempora. Dicitur vero Michææ, v, 2 : *Egressus ejus ab initio a diebus æternitatis;* et ad Rom., xvi, 25 : *Secundum revelationem mysterii temporibus æternis taciti.* Ergo æternitas non est tota simul.

5. Præterea, totum et perfectum sunt idem. Posito igitur quod sit « tota, » superflue additur quod sit « perfecta. »

6. Præterea, « possessio » ad durationem non pertinet. Æternitas autem quædam duratio est. Ergo æternitas non est possessio.

Respondeo dicendum, quod sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem æternitatis oportet nos venire per tempus, quod nihil aliud est quam numerus motus secundum prius et posterius. Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram, ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu apprehendimus tempus; quod nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu et semper eodem modo se habet non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu; ita in apprehensione uniformitatis ejus quod est omnino extra motum, consistit ratio æternitatis.

Item ea dicuntur tempore mensurari quæ principium et finem habent in tempore, ut dicitur in IV *Physic.*, text. 70; et hoc, ideo quia in omni eo quod movetur, est accipere aliquod principium, et aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest.

Sic ergo ex duobus notificatur æternitas. Primo ex hoc quod id quod est in æternitate est interminabile, id est, principio et fine carens, ut terminus ad utrumque referatur. Secundo per hoc quod ipsa æternitas successione caret, tota simul existens.

Ad primum ergo dicendum, quod simplicia consueverunt per negationem definiri, sicut punctum est cujus pars non est, quod non ideo est, quod negatio est de essentia eorum, sed quia intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest nisi per remotionem compositionis.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est vere æternum, non solum est ens, sed vivens : et ipsum vivere se extendit quodam modo ad operationem, non autem esse. Processio autem durationis videtur attendi secundum operationem magis quam secundum esse; unde et tempus est numerus motus.

Ad tertium dicendum, quod æternitas dicitur tota, non quia habet partes, sed in quantum nihil ei deest.

Ad quartum dicendum, quod sicut Deus, cum sit incorporeus, nominibus rerum corporalium metaphorice in Scripturis nominatur, sic æternitas tota simul existens, nominibus temporalibus successivis.

Ad quintum dicendum, quod in tempore est duo considerare : scilicet ipsum tempus, quod est successivum; et nunc temporis, quod est imperfectum. Dicit ergo « tota simul » ad removendum tempus, et « perfecta » ad excludendum nunc temporis.

Ad sextum dicendum, quod illud quod possidetur firmiter et quiete habetur; ad designandam ergo immutabilitatem et indeficientiam æternitatis, usus est nomine possessionis.

Conclusio. — Æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio (*a*).

(*a*) Æternitas per Boetium et Thomam definitur : *Interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio;* per alios : *Duratio interminabilis, indivisibilis et independens.* Utraque definitio communiter a Scholasticis accipitur. Aureolus incaute æternitatem negat esse durationem quamdam, quia juxta ipsum duratio successionem requireret; duratio tamen nil præcise nisi permanentiam rei in esse significat. Vorstius erronee vult æternitatem totam omnibus temporis partibus simul sumptis et existentibus coexistere, unde impii inferunt res creatas esse æternas eo quod una cum tota Dei æternitate existunt, sic ex principio falso conclusionem falsam educentes, siquidem oporteret insuper quod res creatæ semper ita cum tota æternitate existerent. Sed æternitas, secundum quosdam theologos, non

ARTICULUS II.

Utrum Deus sit æternus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit æternus. Nihil enim factum potest dici de Deo. Sed æternitas est aliquid factum; dicit enim Boetius, lib V *De consol.*, pros. VI, col. 858, t. 1, quod « nunc fluens facit tempus, nunc stans facit æternitatem; » et Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstionum*, q. XXII, col. 16, t. 6, quod « Deus est auctor æternitatis. » Ergo Deus non est æternus.

2. Præterea, quod est ante æternitatem, et post æternitatem, non mensuratur æternitate. Sed « Deus est ante æternitatem, » ut dicitur in libro *De causis*, prop. 2, « et post æternitatem; » dicitur enim Exod., XV, 18, quod *Dominus regnabit in æternum, et ultra*. Ergo esse æternum non convenit Deo.

3. Præterea, æternitas mensura quædam est. Sed Deo non convenit esse mensuratum. Ergo non competit ei esse æternum (*a*).

4. Præterea, in æternitate non est præsens, præteritum vel futurum, cum sit tota simul, ut dictum est. Sed de Deo dicuntur in Scripturis verba præsentis temporis, præteriti vel futuri. Ergo Deus non est æternus.

Sed contra est quod dicit Athanasius, in suo symb. *De confess. fidei*, t. IV, col. 1582 : « Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus sanctus. »

Respondeo dicendum, quod ratio æternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet. Unde, cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse æternum. Nec solum est æternus, sed est sua æternitas; cum tamen nulla alia res sit sua duratio; quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme : unde, sicut est sua essentia, ita est sua æternitas.

Ad primum ergo dicendum, quod « nunc » stans dicitur facere æternitatem secundum nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis, eo quod apprehendimus fluxum ipsius « nunc, » ita causatur in nobis apprehensio æternitatis in quantum apprehendimus « nunc » stans. Quod autem dicit Augustinus quod « Deus est auctor æternitatis, » intelligitur de æternitate participata. Eo enim modo communicat Deus suam æternitatem aliquibus, quo et suam immutabilitatem.

Et per hoc patet solutio ad secundum. Nam Deus dicitur esse ante æternitatem, prout participatur a substantiis immaterialibus. Unde et ibidem dicitur quod « intelligentia parificatur æternitati. » Quod autem dicitur in Exod. : *Dominus regnabit in æternum, et ultra,* sciendum quod æternum accipitur ibi pro sæculo, sicut habet alia translatio. Sic igitur dicitur quod regnabit ultra æternum, quia durat ultra quodcumque sæculum, id est, ultra quamcumque durationem datam. Nihil est enim aliud sæculum quam periodus cujuslibet rei, ut dicitur in lib. I *De cælo,* text. 100. Vel dicitur etiam ultra æternum regnare, quia si etiam aliquid aliud semper esset, ut motus cæli secundum quosdam philosophos (*b*), tamen Deus ultra regnat, in quantum ejus regnum est totum simul.

Ad tertium dicendum, quod æternitas non est aliud quam ipse Deus. Unde non dicitur Deus æternus, quasi sit aliquo modo mensuratus; sed accipitur ibi ratio mensuræ secundum apprehensionem nostram tantum.

Ad quartum dicendum, quod verba diversorum temporum attribuuntur Deo, in quantum ejus æternitas omnia tempora includit; non quod ipse varietur per præsens, præteritum et futurum.

CONCLUSIO. Deus immutabilis existens, æternus non solum est sed etiam sua æternitas.

ARTICULUS III.

Utrum esse æternum sit proprium Dei.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod esse æternum non sit soli Deo proprium. Dicitur enim Danielis, XII, 3, quod

coexistit nisi singulis temporis partibus divisim sumptis, et sibi mutuo succedentibus, sicut statua in littore immota singulis navibus successive transeuntibus tota coexistit. Secundum vero Thomistas hæc comparatio æternitatis et statuæ nimium claudicat; nam pro æternitate sensu thomistico intellecta naves non successive transeunt, sed ipsa æternitas virtualiter se extendit navibus in tempore transeuntibus, ita ut sit navibus illis physice realiterque præsens, transitum eorum non expectando; Thomistarum judicio, præsentiam illam necessario exigit possessio tota simul et perfecta quam æternitas importat.

(*a*) Hic pro mensura actu distincta a mensurato vox mensura accipitur, et in isto sensu æternitas non est mensura Dei.

(*b*) Æternitatem motus Aristoteles asserere videtur in VIII *Phys.*, c. I, et cæli, motusque cæli perpetuitatem in I *De cælo*, c. III. Avicenna, *De cælo et mundo*, c. IV, cælum dicit esse sempiternum.

*Multos. *qui ad justitiam erudiunt plurimos**, *erunt quasi stellæ in perpetuas æternitates.* Non autem essent plures æternitates, si solus Deus esset æternus. Non igitur solus Deus est æternus.

* Discedite. 2. Præterea, Matth., XXV, 41, dicitur : *Ite**, *maledicti, in ignem æternum;* non igitur solus Deus est æternus.

3. Præterea, omne necessarium est æternum. Sed multa sunt necessaria, sicut omnia principia demonstrationis, et omnes propositiones demonstrativæ. Ergo non solus Deus est æternus.

Sed contra est quod dicit Hieronymus ad Damasum, ep. XV, col. 357, § 4, t. 1 : « Deus solus est qui exordium non habet. » Quidquid autem exordium habet, non est æternum. Solus ergo Deus est æternus.

Respondeo dicendum, quod æternitas vere et proprie in solo Deo est, quia æternitas immutabilitatem consequitur, ut ex dictis patet. Solus autem Deus est omnino immutabilis, ut est superius ostensum. Secundum tamen quod aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundum hoc aliqua ejus æternitatem sortiuntur adeo quod nunquam esse desinunt; et secundum hoc dicitur, Eccles. I, 4, de terra, quod *in æternum stat*[1]. Quædam etiam æterna in Scripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis, licet corruptibilia sint; sicut in psal. LXXV, 5, dicuntur montes *æterni,* et Deuteronom., XXXIII, 15, etiam dicitur : *De pomis collium æternorum.* Quædam autem amplius participant de ratione æternitatis, in quantum habent intransmutabilitatem vel secundum esse, vel ulterius secundum operationem, sicut angeli et beati qui verbo fruuntur; quia quantum ad illam visionem Verbi non sunt in sanctis volubiles cogitationes[2] ut dicit Augustinus, XV *De Trinitate,* c. XVI, col. 1079, § 26, t. 8. Unde et videntes Deum dicuntur habere vitam æternam, secundum illud Joan., XVII, 3 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum,* etc.

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur multæ æternitates, secundum quod sunt multi participantes æternitatem ex ipsa Dei contemplatione.

Ad secundum dicendum, quod ignis inferni dicitur æternus propter interminabilitatem tantum. Est tamen in pœnis eorum transmutatio, secundum illud Job, XIV, 19 : *Ad nimium calorem transibunt ab aquis nivium.* Unde in inferno non est vera æternitas, sed magis tempus, secundum illud psal. LXXX, 16 : *Erit tempus eorum in sæcula.*

Ad tertium dicendum, quod necessarium significat quemdam modum veritatis. Verum autem, secundum Philosophum, VI *Metaphys.,* text. 8, est in intellectu. Secundum hoc igitur vera et necessaria sunt æterna, quia sunt in intellectu æterno, qui est intellectus divinus solus; unde non sequitur quod aliquid extra Deum sit æternum.

CONCLUSIO. — Solus Deus vere et proprie immutabilis cum sit, æternus est : cætera vero eo æterna sunt, quod aliquam immutabilitatem participant (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum æternitas differat a tempore.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod æternitas non sit aliud a tempore. Impossibile est enim duas esse mensuras durationis simul, nisi una sit pars alterius. Non enim sunt simul duo dies, vel duæ horæ; sed dies et hora sunt simul, quia hora est pars diei. Sed æternitas et tempus sunt

[1] Hic legitur in editis : « Et sic æternitas angelis attribui potest, secundum illud ps. LXXV, 5 : *Illuminans tu mirabiliter a montibus æternis.* » Sed hæc in codicibus non invenimus, et rationabiliter, quia de æternitate angelorum infra loquitur D. Thomas, et insuper quia textus ille non de angelis sed de apostolis intelligitur.

[2] « Fortassis etiam volubiles non erunt nostræ cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus. »

(*a*) Aristoteles æternitatem mundi posuit, non tamen ex intentione, ut aliqui non indocti credunt; contradicebat enim tantum quibusdam philosophis antiquis modo quodam impossibili mundum incepisse dicentibus. Quidquid sit, Græcorum veterum plures hylozoismum seu æternitatem materiæ admittebant, quam æternitatem Moyses etiam ab Egyptiis edoctus admisisset, in primoque Genesis capitulo docuisset, quando narrat secundum translationem græcam Deum non creasse sed *fecisse* cœlum et terram, id est cœlo et terræ formam dedisse; unde Scholastici ex mala interpretatione Moysis creationem ex nihilo primi somniassent, Moysis calumniatoribus istis si confidas : sed hæc sunt contra Moysen et fidem catholicam novatorum quorumdam diabolica inventa. Porro ante hæreticos omnes creationem ex nihilo renuere ausus est Hermogenes. Hominum autem, bestiarum et plantarum animas esse Deo coæternas Manichæi prædicabant. Albanenses postea, et, teste Capponi, Arnoldistæ æternitatem mundi asseverarunt, quos hodie insensati non pauci sequuntur.

simul : quorum utrumque quodam modo mensuram durationis importat. Cum igitur æternitas non sit pars temporis, quia æternitas excedit tempus, et includit ipsum : videtur quod tempus sit pars æternitatis et non sit aliud ab æternitate.

2. Præterea, secundum Philosophum in IV *Phys.*, text. 104 et 121, « nunc » temporis manet idem in toto tempore. Sed hoc videtur constituere rationem æternitatis, quod sit idem indivisibiliter se habens in toto decursu temporis. Ergo æternitas est « nunc » temporis. Sed « nunc » temporis non est aliud secundum substantiam a tempore. Ergo æternitas non est aliud secundum substantiam a tempore.

3. Præterea, sicut mensura primi motus est mensura omnium motuum, ut dicitur in IV *Physic.*, text. 133, ita videtur quod mensura primi esse sit mensura omnis esse. Sed æternitas est mensura primi esse quod est esse divinum. Ergo æternitas est mensura omnis esse. Sed esse rerum corruptibilium mensuratur tempore. Ergo tempus vel est æternitas, vel aliquid æternitatis.

Sed contra est quod æternitas est tota simul. In tempore autem est prius et posterius. Ergo tempus et æternitas non sunt idem.

Respondeo dicendum, quod manifestum est tempus et æternitatem non esse idem. Sed hujus diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc quod æternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed hæc est differentia per accidens, et non per se : quia dato quod tempus semper fuerit et semper futurum sit, secundum positionem eorum qui motum cæli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter æternitatem et tempus, ut dicit Boetius, *De consolat.*, lib. V, prosa VI, col. 859, t. 1, ex hoc quod æternitas est tota simul, quod tempori non convenit : quia æternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus. Si tamen prædicta differentia attendatur quantum ad mensurata, et non quantum ad mensuras, sic habet aliquam[1] rationem; quia solum illud mensuratur tempore quod habet principium et finem in tempore, ut dicitur in IV *Phys.*, text. 120. Unde si motus cæli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundum suam totam durationem, cum infinitum non sit mensurabile, sed mensuraret quamlibet circulationem, quæ habet principium et finem in tempore.

Potest tamen et aliam rationem habere ex parte istarum mensurarum, si accipiatur finis et principium in potentia; quia, etiam dato quod tempus semper duret, tamen possibile est signare in tempore et principium et finem, accipiendo aliquas partes ipsius, sicut dicimus principium et finem diei vel anni, quod non contingit in æternitate. Sed tamen istæ differentiæ consequuntur eam, quæ est per se et primo, differentiam, per hoc quod æternitas est tota simul, non autem tempus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si tempus et æternitas essent mensuræ unius generis; quod patet esse falsum ex his quorum est tempus et æternitas.

Ad secundum dicendum, quod « nunc » temporis est idem subjecto in toto tempore, sed differens ratione, eo quod sicut tempus respondet motui, ita « nunc » temporis respondet mobili; mobile autem est idem subjecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, in quantum est hic et ibi, et ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius « nunc » secundum quod alternatur ratione, est tempus. Æternitas autem manet eadem et subjecto et ratione : unde æternitas non est idem quod « nunc » temporis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut æternitas est propria mensura ipsius esse[2], ita tempus est propria mensura motus : unde secundum quod aliquod esse recedit a permanentia essendi et subditur transmutationi, secundum hoc recedit ab æternitate et subditur tempori. Esse ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur æternitate, sed tempore : tempus enim mensurat non solum quæ transmutantur in actu, sed quæ sunt transmutabilia; unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem, quæ est ejus quod natum est moveri, et non movetur.

CONCLUSIO. — Differt æternitas a tempore, quod ea est tota simul, tempus vero successivum est. Non autem differunt quod æternitas principio et fine careat, tempus vero non, nisi quoad mensurata, vel in potentia, intelligendo ea sic differre.

[1] Non « aliam, » ut in editis.

[2] Parm. addit : « permanentis. »

ARTICULUS V.

Utrum æternitas differat ab ævo et tempore.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ævum non sit aliud a tempore. Dicit enim Augustinus, VIII *Super Gen. ad litt.*, cap. xx, col. 388, t. 3, quod « Deus movet creaturam spiritualem per tempus[1]. » Sed ævum dicitur esse mensura spiritualium substantiarum. Ergo tempus non differt ab ævo.

2. Præterea, de ratione temporis est quod habeat prius et posterius : de ratione vero æternitatis est quod sit tota simul, ut dictum est. Sed ævum non est æternitas : dicitur enim, Eccli., I, 1, quod *Sapientia* æterna *est ante ævum*. Ergo non est totum simul, sed habet prius et posterius; et ita est tempus.

3. Præterea, si in ævo non est prius et posterius, sequitur quod in æviternis non differat esse vel fuisse vel futurum esse. Cum igitur sit impossibile æviterna non fuisse, sequitur quod impossibile sit ea non futura esse : quod falsum est, cum Deus possit ea reducere in nihilum.

4. Præterea, cum duratio æviternorum sit infinita ex parte post; si ævum sit totum simul, sequitur quod aliquod creatum sit infinitum in actu; quod est impossibile. Non ergo ævum differt a tempore.

Sed contra est quod dicit Boetius, lib. III *De consol.*, metro IX, col. 758, t. 1 :

« ..... Qui tempus ab ævo
Ire jube..... »

Respondeo dicendum, quod ævum differt a tempore et æternitate, medium existens inter illa.

Sed horum differentiam aliqui sic assignant dicentes, quod æternitas principio et fine caret, ævum habet principium, sed non habet finem, tempus autem habet principium et finem. Sed hæc differentia est per accidens, sicut supra dictum est, quia si etiam semper æviterna fuissent, et semper futura essent, ut aliqui ponunt, vel etiamsi quandoque deficerent, quod Deo possibile esset, adhuc ævum distingueretur ab æternitate et tempore.

Alii vero assignant differentiam inter hæc tria per hoc quod æternitas non habet prius et posterius : tempus autem habet prius et posterius cum innovatione et veteratione, ævum habet prius et posterius sine innovatione et veteratione.

Sed hæc positio implicat contradictoria. Quod quidem manifeste apparet, si innovatio et veteratio referantur ad ipsam mensuram ubi prius et posterius durationis non possunt esse simul. Si ævum habet prius et posterius, oportet quod, priori parte ævi recedente, posterior de novo adveniat; et sic erit innovatio in ipso ævo, sicut in tempore. Si vero referatur ad mensurata, adhuc sequitur inconveniens. Ex hoc quod res temporalis inveteratur tempore habet esse transmutabile, et ex transmutabilitate mensurati est prius et posterius in tempore, ut patet ex IV *Phys.*, text. 110 et 117. Si igitur ipsum æviternum non sit inveterabile nec innovabile, hoc erit, quia esse ejus est intransmutabile. Mensura ergo ejus non habebit prius et posterius.

Est ergo dicendum, quod, cum æternitas sit mensura esse permanentis; secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab æternitate. Quædam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subjectum transmutationis, vel in transmutatione consistit; et hujusmodi mensurantur tempore, sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium. Quædam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subjectum transmutationis; tamen habent transmutationem adjunctam vel in actu, vel in potentia : sicut patet in corporibus cælestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile; tamen esse intransmutabile habent[2] cum transmutabilitate secundum locum; et similiter patet de angelis, quod scilicet habent esse intransmutabile, cum transmutabilitate secundum electionem[3], quantum ad naturam eorum pertinet, et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum et locorum suo modo; et ideo hujusmodi mensurantur ævo, quod est medium inter æternitatem, et tempus. Esse autem quod mensuratur æternitate, nec est

[1] « Per tempus movet conditum Spiritum ipse... Conditor Spiritus. »

[2] Al.: « habet. »

[3] Non ut in Parmensi... : « Quod si habent esse intransmutabile, quantum ad eorum naturam pertinet, cum transmutabilitate secundum electionem.» — Nam primo in isto textu sensus remanet suspensus, et præterea, transmutabilitas secundum electionem sicut et esse intransmutabile ad angelorum naturam pertinet.

mutabile, nec mutabilitati adjunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius; ævum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjungi possunt; æternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur.

Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ spirituales quantum ad affectiones et intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore. Unde et Augustinus ibidem, loco cit. in arg., dicit quod per tempus moveri, est per affectiones moveri. Quantum vero ad eorum esse naturale, mensurantur ævo; sed quantum ad visionem gloriæ, participant æternitatem.

Ad secundum dicendum, quod ævum est totum simul, non tamen est æternitas: quia compatitur secum prius et posterius.

Ad tertium dicendum, quod in ipso esse angeli in se considerato non est differentia præteriti et futuri, sed solum secundum adjunctas mutationes. Sed quod dicimus angelum esse vel fuisse vel futurum esse differt secundum acceptionem intellectus nostri, qui accipit esse angeli per comparationem ad diversas partes temporis. Et cum dicit, angelum esse vel fuisse, supponit aliquid cum quo ejus oppositum non subditur divinæ potentiæ. Cum vero dicit, futurum esse, nondum supponit aliquid. Unde cum esse et non esse angeli subsit divinæ potentiæ; absolute considerando, potest Deus facere quod esse angeli non sit futurum; tamen non potest facere quod non sit, dum est: vel quod non fuerit, postquam fuit.

Ad quartum dicendum, quod duratio ævi est infinita, quia non finitur tempore. Sic autem esse aliquod creatum infinitum, quod non finitum quodam alio, non est inconveniens.

Conclusio. — Ævum ipsum est medium inter æternitatem et tempus, utroque participans.

ARTICULUS VI.

Utrum sit unum ævum tantum.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit tantum unum ævum. Dicitur enim in apocryphis Esdræ: *Majestas et potestas ævorum est apud te, Domine.* III Esdr., IV, 40[1].

2. Præterea, diversorum generum diversæ sunt mensuræ. Sed quædam æviterna sunt in genere corporalium, scilicet corpora cælestia; quædam vero sunt spirituales substantiæ, scilicet angeli. Non ergo est unum ævum tantum.

3. Præterea, cum ævum sit nomen durationis; quorum est unum ævum, est una duratio. Sed non omnium æviternorum est una duratio, quia quædam post alia esse incipiunt, ut maxime patet in animabus humanis. Non est ergo unum ævum tantum.

4. Præterea, ea quæ non dependent ab invicem, non videntur habere unam mensuram durationis; propter hoc enim omnium temporalium videtur esse unum tempus, quia omnium motuum quodammodo causa est primus motus, qui primo tempore mensuratur. Sed æviterna non dependent ab invicem[2]. Non ergo est unum ævum tantum.

Sed contra, ævum est simplicius tempore, et propinquius se habens ad æternitatem. Sed tempus est unum tantum. Ergo multo magis ævum.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod est unum ævum tantum: quidam autem quod multa.

Quid autem horum verius sit, oportet considerare ex causa unitatis temporis; in cognitionem enim spiritualium per corporalia devenimus.

Dicunt enim quidam quod est unum tempus omnium temporalium, propter hoc quod est unus numerus omnium numeratorum, cum tempus sit numerus secundum Philosophum, lib. IV *Physic.*, text. 101. Sed hoc non sufficit; quia tempus non est numerus, ut abstractus extra numeratum, sed ut in numerato existens, alioquin non esset continuus: quia decem ulnæ panni continuitatem habent non ex numero, sed ex numerato. Numerus autem in numerato existens non est idem omnium, sed diversus diversorum. Unde alii assignant causam unitatis temporis ex unitate æternitatis, quæ est principium omnis durationis. Et sic omnes durationes sunt unum, si consideretur earum principium; sunt vero multæ si consideretur di-

[1] Esdras, lib. III, c. IV, v. 40, introducit Zorobabel de veritate magnalia loquentem, et dicentem: *Et non est in judicio ejus iniquum, sed fortitudo, et regnum, et potestas, et majestas omnium ævorum. Benedictus Deus veritatis.*

[2] Sic cod. in edit.: « Quia unus angelus non est causa alterius. »

versitas eorum quæ recipiunt ex influxu primi principii. Alii vero assignant causam unitatis temporis ex parte materiæ primæ, quæ est primum subjectum motus, cujus mensura est tempus. Sed neutra assignatio sufficiens videtur; quia ea quæ sunt unum principio, vel subjecto, et maxime remoto, non sunt unum simpliciter, sed secundum quid. Est ergo vera ratio unitatis temporis unitas primi motus, secundum quem, cum sit simplicissimus, omnes alii mensurantur, ut dicitur in X *Metaphys.*, text. 3. Sic igitur tempus ad illum motum comparatur, non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subjectum; et sic ab eo recipit unitatem. Ad alios autem motus comparatur solum ut mensura ad mensuratum. Unde secundum eorum multitudinem non multiplicatur, quia una mensura separata multa mensurari possunt.

Hoc igitur habito, sciendum quod de substantiis spiritualibus duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quod omnes processerunt a Deo in quadam æqualitate, ut Origenes dixit, lib. I *Periarchon*, cap. v, col. 176, t. 1, vel etiam multæ earum, ut quidam posuerunt. Alii vero dixerunt, quod omnes substantiæ spirituales processerunt a Deo quodam gradu et ordine; et hoc videtur sentire Dionysius, qui dicit, *Cæl. hier.*, c. x, § 3, col. 274, t. 1, quod inter substantias spirituales sunt primæ, mediæ et ultimæ, etiam in uno ordine angelorum. Secundum igitur primam opinionem necesse est dicere, quod sunt plura æva, secundum quod sunt plura æviterna prima æqualia. Secundum autem secundam opinionem oporteret dicere, quod sit unum ævum tantum; quia cum unumquodque mensuretur simplicissimo sui generis, ut dicitur in X *Met.*, text. 4, oportet quod esse omnium æviternorum mensuretur per esse primi æviterni, quod tanto est simplicius, quanto prius. Et quia secunda opinio verior est, ut infra ostendetur, concedimus ad præsens unum esse ævum tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod ævum aliquando accipitur pro sæculo, quod est periodus durationis alicujus rei; et sic dicuntur multa æva, sicut multa sæcula.

Ad secundum dicendum, quod licet corpora cælestia et spiritualia differant in genere naturæ, tamen conveniunt in hoc quod habent esse intransmutabile; et sic mensurantur ævo.

Ad tertium dicendum, quod nec omnia temporalia simul incipiunt; et tamen omnium est unum tempus propter primum, quod mensuratur tempore; et sic omnia æviterna habent unum ævum propter primum, etiamsi non omnia simul incipiant.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod aliqua mensurentur per aliquod unum, non requiritur quod illud unum sit causa omnium eorum, sed quod sit simplicius.

Conclusio. — Quo plura æviterna sunt, æva etiam plura sunt; magis tamen unum tantum ævum est mensura unius primi æviterni quod simplicissimum est.

QUÆSTIO XI.

DE UNITATE DIVINA.

(Et quatuor quæruntur.)

Post præmissa considerandum est de divina unitate; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum unum addat aliquid supra ens; 2° utrum opponantur unum et multa; 3° utrum Deus sit unus; 4° utrum sit maxime unus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum unum addat aliquid supra ens.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unum addat aliquid supra ens. Omne enim quod est in aliquo genere determinato, se habet ex additione ad ens. Sed unum est in genere determinato : est enim principium numeri, qui est species[1] quantitatis. Ergo unum addit aliquid supra ens.

2. Præterea, quod dividit aliquid commune, se habet ex additione ad illud. Sed ens dividitur per unum et multa. Ergo unum addit aliquid supra ens.

3. Præterea, si unum non addit supra ens, idem esset dicere unum et ens. Sed nugatorie dicitur ens ens. Ergo nugatio esset dicere ens unum, quod falsum est. Addit igitur unum supra ens.

Sed contra est quod dicit Dionysius, *De div. nom.*, c. xiii, § 2, col. 979, t. 1 : « Nihil est existentium non participans uno[2]. » Quod

[1] Rom. edit.: « speciei. »

[2] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius, apud Migne, « neque enim unquam multitudo expers est unius, sed ea quæ sunt multa partibus, sunt

non esset si unum adderet supra ens. Ergo unum non habet se ex additione ad ens.

Respondeo dicendum, quod unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis. Unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente (*a*). Nam omne ens aut est simplex aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quamdiu partes ejus sunt divisæ, sed postquam constituunt et componunt ipsum. Unde manifestum est quod esse cujuslibet rei consistit in indivisione; et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.

Ad primum igitur dicendum, quod quidam putantes idem esse unum quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri, divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim et Plato videntes quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed significat substantiam entis, prout est indivisa, existimaverunt, sic se habere de uno quod est principium numeri. Et quia numerus componitur ex unitatibus, crediderunt quod numeri essent substantiæ omnium rerum. E contrario autem Avicenna considerans quod unum quod est principium numeri, addit aliquam rem supra substantiam, alias numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis, credidit quod unum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam super substantiam entis, sicut album supra hominem. Sed hoc manifeste falsum est, quia quælibet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset una quælibet res, cum illud iterum sit unum, si esset iterum unum per aliquid aliud, esset abire in infinitum. Unde standum est in primo. Sic igitur dicendum est, quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens : sed unum quod est principium numeri, addit aliquid supra ens ad genus quantitatis pertinens.

Ad secundum dicendum. quod nihil prohibet id quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum : sicut quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem; et sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa. Sed tamen si sit indivisum simpliciter; vel quia est indivisum secundum id quod pertinet ad essentiam rei, licet sit divisum quantum ad ea quæ sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subjecto, et multa secundum accidentia; vel quia est indivisum in actu, et divisum in potentia, sicut quod est unum toto, et multa secundum partes; hujusmodi erit unum simpliciter et multa secundum quid. Si vero aliquid e converso est indivisum secundum quid, et divisum simpliciter, utpote quia est divisum secundum essentiam, et indivisum secundum rationem vel secundum principium, sive causam; erunt[1] multa simpliciter, et unum secundum quid ut quæ[2] sunt multa numero et unum specie, vel unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Dionysius, *De div. nom.*, c. XIII, § 2, col. 979, t. 1, quod « non est multitudo non participans uno. Sed quæ sunt multa partibus, sunt unum toto; et quæ sunt multa accidentibus, sunt unum subjecto; et quæ sunt multa numero, sunt unum specie; et quæ sunt speciebus multa, sunt unum genere; et quæ sunt multa processibus, sunt unum principio. »

Ad tertium dicendum, quod ideo non est nugatio, cum dicitur *ens unum*, quia unum addit aliquid secundum rationem supra ens.

Conclusio. — Unum non addit super ens aliquid reale, sed tantum divisionis negationem.

quid unum toto; et quæ sunt multa accidentibus, sunt quid unum subjecto; et quæ sunt multa numero vel virtutibus, sunt quid unum specie; et quæ sunt multa speciebus, sunt quid unum genere; et quæ sunt multa processionibus, sunt quid unum principio. »

[1] Al. : « erit, » forte melius. — [2] Al. : « et quæ. »

(*a*) Id est per mutuam consequentiam ex uno ens et ex ente unum inferuntur : si est ens est unum, si est unum est ens. Unum inter convertibilia sex, quæ a Scholasticis transcendentalia vocantur, numeratur. Sex sunt transcendentalia : Res, ens, verum, bonum, aliquid, unum; inde versus :

Transcendunt cuncta quæ signat dictio *Reubau*.

Ens naturam secundum quod est dicit;

Res eamdem in sua realitate;

Aliquid eamdem ut est alio quid, seu ab omni alio distinctam;

Verum super ens ordinem adæquationis ad intellectum addit;

Unum addit indivisionem in se, et divisionem, seu separationem, vel distinctionem a quolibet alio.

ARTICULUS II.

Utrum unum et multa opponantur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod unum et multa non opponantur. Nullum enim oppositum prædicatur de suo opposito. Sed omnis multitudo est quodammodo unum, ut ex prædictis patet. Ergo unum non opponitur multitudini.

2. Præterea, nullum oppositum constituitur ex suo opposito. Sed unum constituit multitudinem. Ergo non opponitur multitudini.

3. Præterea, unum uni est oppositum. Sed multo opponitur paucum. Ergo non opponitur ei unum.

4. Præterea, si unum opponitur multitudini, opponitur ei sicut indivisum diviso, et sic opponetur ei ut privatio habitui. Hoc autem videtur inconveniens; quia sequeretur quod unum sit posterius multitudine, et definiatur per eam, cum tamen multitudo definiatur per unum. Unde erit circulus in definitione; quod est inconveniens. Non ergo unum et multa sunt opposita [1].

Respondeo dicendum, quod unum opponitur multis, sed diversimode. Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini, quæ est numerus, ut mensura mensurato. Unum enim habet rationem primæ mensuræ, et numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet ex X *Met.*, text. 2. Unum vero quod convertitur cum ente opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso.

Ad primum ergo dicendum, quod nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est « negatio in subjecto, » secundum Philosophum, in *Post prædicamentis*, cap. de Oppositis, text. 4, et in IV *Metaph.*, text. eod. Sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse; et ideo in ente ratione suæ communitatis accidit quod privatio entis fundatur in ente; quod non accidit in privationibus formarum specialium [2], ut visus, vel albedinis, vel alicujus hujusmodi. Et sicut est de ente, ita est de uno et bono, quæ convertuntur cum ente. Nam privatio boni fundatur in aliquo bono, et similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit quod multitudo est quoddam unum, et malum est quoddam bonum, et non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum prædicatur de opposito, quia alterum horum est simpliciter et alterum secundum quid : quod enim secundum quid est ens, ut in potentia, est non ens simpliciter, id est actu; vel quod est ens simpliciter in genere substantiæ, est non ens secundum quid, quantum ad aliquod esse accidentale. Similiter ergo quod est bonum secundum quid, est malum simpliciter, vel e converso; et similiter, quod est unum simpliciter, est multa secundum quid, et e converso.

Ad secundum dicendum, quod duplex est totum; quoddam homogeneum, quod componitur ex similibus partibus; quoddam vero heterogeneum, quod componitur ex dissimilibus partibus. In quolibet autem toto homogeneo totum constituitur ex partibus habentibus formam totius, sicut quælibet pars aquæ est aqua; et talis est constitutio continui ex suis partibus. In quolibet autem toto heterogeneo quælibet pars caret forma totius; nulla enim pars domus est domus, nec aliqua pars hominis est homo. Et tale totum est multitudo. In quantum ergo pars ejus non habet formam multitudinis, componitur multitudo ex unitatibus, sicut domus ex non domibus, non quod unitates constituant multitudinem secundum id quod habent de ratione indivisionis, prout opponuntur multitudini, sed secundum hoc quod habent de entitate; sicut et partes domus constituunt domum per hoc quod sunt quædam corpora, non per hoc quod sunt non domus.

Ad tertium dicendum, quod multum accipitur dupliciter : uno modo absolute, et sic opponitur uni; alio modo secundum quod importat excessum quemdam, et sic opponitur pauco; unde primo modo duo sunt multa, non autem secundo.

Ad quartum dicendum, quod unum opponitur privative multis, in quantum multa sunt divisa.

Unde oportet quod divisio sit prius unitate non simpliciter, sed secundum rationem nostræ apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita; unde definimus punctum, « cujus pars non est, » vel « prin-

[1] Deest argumentum : « Sed contra, » in codicibus. In edit. autem sic : « Sed contra, quorum rationes sunt oppositæ, ipsa sunt opposita. Sed ratio unius consistit in indivisibilitate, ratio vero multitudinis divisionem continet. Ergo unum et multa sunt opposita.

[2] Ita codd. Alcan. et Terrac. Al.: « spiritualium. »

cipium lineæ. » Sed multitudo etiam secundum rationem consequenter se habet ad unum; quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis : ita quod primo cadit in intellectu ens : secundo quod hoc ens non est illud ens : et sic apprehendimus divisionem; tertio unum; quarto multitudinem.

Conclusio. — Unum et multa non eodem modo opponuntur; « unum » enim, numeri principium, multis opponitur, ut mensura mensurato; « unum » autem quod convertitur cum ente, « multis » opponitur, ut indivisum diviso.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit unus (*a*).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit unus. Dicitur enim I ad Cor., viii, 5 : *Siquidem sunt dii multi, et domini multi.*

2. Præterea, unum quod est principium numeri, non potest prædicari de Deo, cum nulla quantitas de Deo prædicetur; similiter nec unum quod convertitur cum ente, quia importat privationem, et omnis privatio imperfectio est, quæ Deo non competit. Non est igitur dicendum, quod Deus sit unus.

Sed contra est quod dicitur Deuteron vi, 4 : *Audi Israel, Dominus Deus noster* Deus* unus est.*

Respondeo dicendum, quod Deum esse unum ex tribus demonstratur. Primo quidem ex ejus simplicitate. Manifestum est enim quod illud unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo multis convenire potest ; sed id unde est hic homo, non potest convenire nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo : nam ipse Deus est sua natura ut supra ostensum est. Secundum igitur idem est Deus, et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures deos.

Secundo vero ex infinitate ejus perfectionis. Ostensum est enim supra, quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni quod non conveniret alteri, et si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus; si autem hoc esset perfectio, alteri eorum deesset. Impossibile est ergo esse plures deos. Unde, et antiqui philosophi quasi ab ipsa coacti veritate, ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium.

Tertio ab unitate mundi. Omnia enim quæ sunt inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quædam quibusdam deserviunt. Quæ autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum quam per multos[1], quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, in quantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum, sit per-

[1] Non, ut in editis : « quam per multa. »

(*a*) Democritus et Orpheus infinitos deos, quorum ira terræ motus exagitabantur, ponebant. Stoici deorum invisibilium innumeram in cœlis multitudinem collocabant. Epicurei tot deos esse fingebant quot sunt entia visibilia, cuilibet enti visibili suum proprium dantes deum, ordinationemque illam vocantes *ligam sinthoniam.* Gentiles universaliter plures colebant deos quorum triginta millia numeravit Hesiodus. Polytheismus tamen monotheismo posterior est apud homines, et, inter polytheismi philosophos, plures, ut Trismegistus, Socrates, Aristoteles, Plato, unicum agnoverunt esse Deum. Manichæi quidam, sed non omnes, duo principia æterna ac independentia in mundo statuebant; alii vero Manichæi communius dicebant principium malum incepisse. Sub finem sexti sæculi, Tritheitæ, duce Joanne Grammatico, Eutychiano, cognomento Philopono, qui ex Aristotele hæresim istam non recte deduxerat, tres personas divinas ut tres Deos habebant. Nostris temporibus non desunt Anthropolatræ, sive inter Pantheistas, sive inter Positivistas. Varro unitatem Dei esse indemonstrabilem falso tenuit. Quoad S. Basilium, certum est illum, ep. cxli, negare Deum esse unum numero : sed unum isto loco, ut videre est, pro eo quod constat partibus, aut divisibile est, accipit.

D. Thomas hic unitatem Dei per singularitatem essentialem Dei probat. Argumento illo optimo nonnulli naturam angelicam opponunt. Dicunt enim : secundum principia D. Thomæ natura angelica, sicut et divina, essentialiter singularis est; angeli tamen plures sunt ; ergo ex singularitate essentiali naturæ Dei, unitas Dei demonstrari nequit. Responde naturam angelicam non esse *ex omni parte* singularem, quia ad unicam speciem non est essentialiter determinata, siquidem plures admitti possunt rationabiliter, et admittuntur species angelorum. Natura vero Dei, utpote extra omnem speciem ac omne genus existens, *ex omni parte* essentialiter singularis est. Ergo D. Thomæ demonstratio valet.

fectissimum, et per se, non per accidens; oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantum. Et hoc est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur dii multi secundum errorem quorumdam, qui multos deos colebant, existimantes planetas et alias stellas esse deos, vel etiam singulas partes mundi. Unde subdit ibidem Apostolus : *Nobis autem unus Deus,* etc.

Ad secundum dicendum, quod unum, secundum quod est principium numeri, non prædicatur de Deo, sed solum de his quæ habent esse in materia. Unum enim quod est principium numeri, est de genere mathematicorum, quæ habent esse in materia, sed sunt secundum rationem a materia abstracta. Unum vero quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundum esse non dependet a materia. Et licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen secundum modum apprehensionis nostræ non cognoscitur a nobis nisi per modum privationis et remotionis. Et sic nihil prohibet aliqua privative dicta de Deo prædicari, sicut quod est incorporeus, infinitus; et similiter de Deo dicitur, quod sit unus.

Conclusio. — Deus, cum sit omnino simplex, et infinitate perfectionis, est simpliciter unus; a quo est totius universi ordo.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus sit maxime unus (*a*).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit maxime unus. Unum enim dicitur secundum privationem divisionis. Sed privatio non recipit magis et minus. Ergo Deus non dicitur magis unus quam alia quæ sunt unum.

2. Præterea, nihil videtur esse magis indivisibile quam id quod est indivisibile actu et potentia, cujusmodi est punctum et unitas. Sed in tantum dicitur aliquid magis unum, in quantum est indivisibile. Ergo Deus non est magis unum quam unitas et punctum.

3. Præterea, quod est per essentiam bonum, est maxime bonum. Ergo quod est per essentiam suam unum, est maxime unum. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum, in IV *Metaph.*, text. 3. Ergo omne ens est maxime unum; Deus igitur non est magis unum quam alia entia.

Sed contra est quod dicit Bernardus, lib. V *De consid.*, cap. VIII, pag. 181, t. 2, quod « inter omnia quæ unum dicuntur, arcem tenet unitas divinæ Trinitatis. »

Respondeo dicendum, quod, cum unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oportet quod sit et maxime ens, et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, in quantum est non aliquod esse determinatum per aliquam naturam, cui adveniat; sed est ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatum. Est etiam maxime indivisum, in quantum neque dividitur actu, neque potentia, secundum quemcumque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex, ut supra ostensum est. Unde manifestum est quod Deus est maxime unus.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet privatio secundum se non recipiat magis et minus, tamen, secundum quod ejus oppositum recipit magis et minus, etiam ipsa privativa dicuntur secundum magis et minus. Secundum igitur quod aliquid est magis divisum vel divisibile, vel minus, vel nullo modo, secundum hoc aliquid dicitur magis et minus vel maxime unum.

Ad secundum dicendum, quod punctum et unitas, quæ est principium numeri[1], non sunt maxime entia, cum non habeant esse nisi in subjecto aliquo. Unde neutrum eorum est maxime unum. Sicut enim subjectum non est maxime unum propter diversitatem accidentis et subjecti, ita nec accidens.

Ad tertium dicendum, quod, licet omne ens sit unum per suam substantiam, non tamen se habet æqualiter substantia cujuslibet ad unitatem[2]; quia substantia quorumdam est ex multis composita, quorumdam vero non.

Conclusio. — Deus, cum sit maxime ens et maxime indivisus, est etiam maxime unus.

---

[1] Ita cod Alcan. cum editis plurimis. Duacenses vero et Lovanienses legunt ex Camer. : « Quæ sunt principia quantitatis. »

[2] Non ut in editis : « ad causandam unitatem. »

(*a*) Petrus de Alyaco, ut Bannes refert, I dist., q. V, ad 1, personam divinam magis esse unam sustinuit quam naturam divinam, quoniam, inquiebat, persona divina, non natura divina, est incommunicabilis. Non attendit huic veritati, videlicet, quod absque ulla sui divisione natura divina personis communicabilis est; non minus igitur una est natura quam persona divina.

QUÆSTIO XII.

QUOMODO DEUS COGNOSCATUR A NOBIS.

(Et tredecim quæruntur.)

Quia in superioribus consideravimus qualiter Deus sit secundum se ipsum, restat considerandum qualiter sit in cognitione nostra, id est, quomodo cognoscatur a creaturis; et circa hoc quæruntur tredecim : 1° utrum aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei; 2° utrum Dei essentia videatur ab intellectu per aliquam speciem creatam; 3° utrum oculo corporeo Dei essentia possit videri; 4° utrum aliqua substantia intellectualis creata ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam; 5° utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam indigeat lumine creato; 6° utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat; 7° utrum aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam; 8° utrum intellectus creatus videns Dei essentiam, omnia in ipsa cognoscat; 9° utrum ea quæ ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat; 10° utrum simul cognoscat omnia quæ in Deo videt; 11° utrum in statu hujus viæ possit aliquis homo essentiam Dei videre; 12° utrum per rationem naturalem Deum in hac vita possimus cognoscere; 13° utrum supra cognitionem naturalis rationis sit in præsenti vita aliqua cognitio Dei per gratiam.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliquis intellectus creatus possit videre Dei essentiam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus intellectus creatus possit Deum per essentiam videre. Chrysostomus enim, *Super Joan.*, hom. XV, § 1, col. 357, 358, t. 13, ed. Vivès, exponens illud quod dicitur Joan., I : *Deum nemo vidit unquam*, sic dicit : « Ipsum quod est Deus, non solum Prophetæ, sed nec Angeli viderunt, nec Archangeli. Quod enim creabilis est naturæ, qualiter videre poterit quod increabile est? » Dionysius etiam, *De div. nom.*, cap. I, § 5, col. 594, t. 1, loquens de Deo, dicit[1] : « Neque sensus est ejus, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia. »

2. Præterea, omne infinitum, in quantum hujusmodi, est ignotum. Sed Deus est infinitus, ut supra ostensum est. Ergo secundum se est ignotus.

3. Præterea, intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium. Primum enim quod cadit in apprehensione intellectus, est ens. Sed Deus non est existens, sed supra existentia, ut dicit Dionysius, *De div. nom.*, c. XI, § 6, col. 954, t. 1. Ergo non est intelligibilis, sed est supra omnem intellectum.

4. Præterea, cognoscentis ad cognitum oportet esse aliquam proportionem, cum cognitum sit perfectio cognoscentis. Sed nulla est proportio intellectus creati ad Deum, quia in infinitum distant. Ergo intellectus creatus non potest videre essentiam Dei.

Sed contra est quod dicitur I Joan., III, 2 : *Videbimus eum sicuti est.*

Respondeo dicendum, quod, cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiæ, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum; sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione propter excessum luminis.

Hoc igitur attendentes quidam posuerunt quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest.

Sed hoc inconvenienter dicitur. Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, quæ est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio ejus beatitudo consistit[2] quam in Deo, quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturæ, quod est ei principium essendi; in tantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est præter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus con-

[1] Ex versione Joannis Sarraceni, addito nomine « ratio. » Corderius, apud Migne, « cum neque sub sensum cadat, neque ejus sit imaginatio, nec opinatio, neque nomen, neque sermo, neque tactus, neque notitia. »

[2] In Parmensi : « consistet. »

surgit. Si igitur intellectus rationalis creaturæ pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturæ.

Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant.

Ad primum ergo dicendum, quod utraque auctoritas loquitur de visione comprehensionis. Unde præmittit Dionysius dicens : « Omnibus ipse est universaliter incomprehensibilis, et neque sensus ejus est, etc. » Et Chrysostomus, eadem hom., § 2, col. 359, parum post verba prædicta subdit : « Visionem hic dicit certissimam Patris considerationem et comprehensionem tantam, quantam Pater habet de Filio. »

Ad secundum dicendum, quod infinitum quod se tenet ex parte materiæ non perfectæ per formam, ignotum est secundum se, quia omnis cognitio est per formam ; sed infinitum quod se tenet ex parte formæ non limitatæ per materiam, est secundum se maxime notum. Sic autem Deus est infinitus, et non primo modo, ut ex superioribus patet.

Ad tertium dicendum, quod Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens, in quantum est suum esse. Unde ex hoc non sequitur quod nullo modo possit cognosci ; sed quod omnem cognitionem excedat; quod est ipsum non comprehendi.

Ad quartum dicendum, quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo certa habitudo unius quantitatis ad alteram, secundum quod duplum, triplum, et æquale sunt species proportionis. Alio modo quælibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturæ ad Deum, in quantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, aut[1] potentia ad actum ; et secundum hoc intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.

Conclusio. — Cum ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, quæ est clara divinæ essentiæ visio per intellectum, constat intellectum creatum Deum posse videre per essentiam (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum essentia Dei videatur ab intellectu creato secundum aliquam speciem creatam.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod essentia Dei ab intellectu creato, per aliquam similitudinem videatur. Dicitur enim I Joan., III, 2 : *Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, et* videbimus eum sicuti est.* * *Quoniam.*

2. Præterea, Augustinus dicit, IX *De Trinit.,* cap. XI, col. 969, t. 8 : « Cum Deum novimus, fit aliqua Dei similitudo in nobis. »

3. Præterea, intellectus in actu est intellectum[2] in actu, sicut sensus in actu est sensibile in actu. Hoc autem non est, nisi in quantum informatur sensus similitudine rei sensibilis, et intellectus similitudine rei intellectæ. Ergo, si Deus ab intellectu creato videtur in actu, oportet quod per aliquam similitudinem videatur.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XV *De Trinitate,* cap. IX, col. 1069, t. 8, quod cum Apostolus dicit : *Videmus nunc per speculum, et in ænigmate ;* « speculi, et ænigmatis nomine, quæcumque similitudines ab ipso significatæ intelligi possunt, quæ accommodatæ sunt ad intelligendum Deum. » Sed videre Deum per essentiam non est visio ænigmatica, vel specularis[3], sed contra eam dividitur. Ergo divina essentia non videtur per similitudines.

Respondeo dicendum, quod ad visionem tam sensibilem quam intellectualem duo requiruntur ; scilicet virtus visiva, et unio rei visæ cum visu. Non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente. Et in rebus quidem corporalibus apparet quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem ; sicut similitudo lapidis

[1] In Parmensi : « et ut. » — [2] In edit. : « intelligibile. » — [3] Edit. Rom. : « speculativa. »

(*a*) Abelardus satis notus, Almariani, Arnoldus, Palamitæ, Armeni schismatici recentiores, post similes a S. Gregorio Magno, lib. XVIII *Moral.*, c. XXVIII, reprehensos, Dei naturam seu substantiam ab intellectu creato posse videri negarunt. Accuratiori expositione Palamitarum error indiget. Gregorius Palamas, monachus Græcus ac postea thessalonicensis episcopus, sæculo decimo quarto, suam acerrime ac pertinacissime propugnavit hæresim. Palamitæ, seu nomine alio, Hesychastæ, Euchitæ, Massiliani et Umbilicani, ad umbilicum depresso capite, contortis oculis, suppressoque spiritu, cum locum cordis mens reperisset, mirabilem se intueri lucem ac inexhausta frui voluptate delirabant. Hanc lucem increatam ac divinam esse affirmabant; eam tamen negabant esse Dei substantiam, quia substantiam Dei nullus, juxta illos, neque angelus, neque homo, neque naturaliter, neque supernaturaliter, aut videt, aut videre potest.

est in oculo, per quam fit visio in actu, non autem ipsa substantia lapidis. Si autem esset una et eadem res quæ esset principium visivæ virtutis, et quæ esset res visa, oporteret videntem ab illa re et virtutem visivam habere, et formam per quam videret.

Manifestum est autem quod Deus et est auctor intellectivæ virtutis, et ab intellectu videri potest. Et cum ipsa intellectiva virtus creaturæ non sit Dei essentia, relinquitur quod sit aliqua participata[1] similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturæ lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum, sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiæ vel gloriæ. Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte visivæ potentiæ, qua scilicet intellectus fit efficax ad videndum Deum. Sed ex parte visæ rei quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. Primo quidem, quia, sicut dicit Dionysius, *De div. nominibus,* c. I, § 1, col. 587, t. 1, « per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci[2]; » sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeæ. Multo igitur minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri. Secundo, quia essentia Dei est ipsum esse ejus, ut supra ostensum est; quod nulli formæ creatæ competere potest. Non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repræsentans videnti Dei essentiam. Tertio, quia divina essentia est aliquod incircumscriptum, continens in se supereminenter quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repræsentari potest; quia omnis forma creata est determinata secundum aliquam rationem vel sapientiæ, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicujus hujusmodi. Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri; quod est erroneum.

Dicendum ergo quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo[3] visivæ potentiæ, scilicet lumen divinæ gloriæ confortans intellectum ad videndum Deum; de quo dicitur in psalm. XXXV, 10 : *In lumine tuo videbimus lumen.* Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest quæ ipsam divinam essentiam repræsentet ut ipse in se est.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de similitudine quæ est per participationem luminis gloriæ.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de cognitione Dei quæ habetur in via.

Ad tertium dicendum, quod divina essentia est ipsum esse. Unde sicut aliæ formæ intelligibiles, quæ non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse, quo informant intellectum, et faciunt ipsum in actu; ita divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu[4] per se ipsam, et faciens intellectum in actu.

CONCLUSIO. — Divina essentia non per aliquam speciem ex parte divinæ essentiæ ab intellectu creato conspicitur, sed ex parte intellectus creati aliqua similitudine confortati, lumine videlicet gloriæ, apprehenditur et videtur (*a*).

[1] In Parmensi : « participativa. »

[2] Sensum reddit ex proprio D. Thomas.

[3] Non ut in editis : similitudo « ex parte » visivæ potentiæ; sed bene et simpliciter, similitudo « visivæ potentiæ. » Nulla enim similitudo rei visæ, scilicet essentiæ Dei, tenet essentiæ Dei locum « ex parte » visivæ potentiæ in visione beatifica; sed aliqua similitudo visivæ potentiæ, scilicet lumen gloriæ, superadditur intellectui ut sic confortatus ipsam Dei speculetur essentiam.

[4] In Parmensi : « intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu. »

(*a*) Procedit cognitio omnis a potentia cognoscente et ab objecto vel per se, vel per speciem impressam sui vicariam.

Non autem confundenda est hæc species impressa, objecti vicaria, ex objecto a quo distinguitur emissa, cum specie expressa quæ verbum est ex visione ipsa jam supposita expressum. Quæritur utrum essentia Dei videatur per aliquam speciem impressam Dei vicariam, an vero per seipsam concurrentem absque ulla similitudine cum potentia cognoscente. D. Thomas hic speciem rejicit impressam in visione essentiæ Dei; sed speciem expressam, vitalem scilicet objecti repræsentationem ab intellectu productam retinet.

Nota doctrinam illam de specie impressa vel expressa immerito a philosophis quibusdam modernis suggillari; est enim Aristotelis, veterum philosophorum, S. Augustini, S. Thomæ, omniumque Scholasticorum. Post obitum suum frater Romanus, inquisitor neapolitanus, Doctori Angelico revelavit, ut refert Gonet, beatos essentiam Dei non videre per speciem impressam. Hanc veritatem, Scholastici omnes, excepto solo Ægidio a Præsentatione, admittunt. Sed ulterius quæritur utrum in visione beatifica speciem impressam dari sit impossibile. — Affirmativam Thomistæ pluresque alii docent, negativam Scotus, Molina, Vasquez, Becanus, Herinx, Frassen, et alii non pauci, volentes tamen quod in hoc casu species impressa esset supernaturalis.

ARTICULUS III.

Utrum essentia Dei videri possit oculis corporalibus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod essentia Dei videri possit oculis corporalibus. Dicitur enim Job, XIX, 26 : *In carne mea videbo Deum,* etc.; et XLII, 5 : *Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te.*

2. Præterea, Augustinus dicit, ult. *De civitate Dei,* cap. XXIX, § 3, col. 799, t. 7 : « Vis itaque præpollentior oculorum erit illorum, » scilicet glorificatorum, « non ut acutius[1] videant, quam quidam perhibentur videre serpentes vel aquilæ ; quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quam corpora : sed ut videant et incorporalia. » Quicumque autem potest videre incorporalia, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculus glorificatus potest videre Deum.

3. Præterea, Deus potest videri ab homine visione imaginaria. Dicitur enim Isa., VI, 1 : *Vidi Dominum sedentem super solium,* etc. Sed visio imaginaria a sensu originem habet; phantasia enim est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in III *De anima,* cap. III, text. 160. Ergo Deus sensibili visione videri potest.

Sed contra est quod dicit Augustinus in libro *De videndo Deum, ad Paulin.,* ep. CXLVII, c. IX, § 22, col. 606, t. 2 : « Deum nemo vidit unquam, vel in hac vita, sicut ipse est, vel in angelorum vita, sicut visibilia ista quæ corporali visione cernuntur. »

Respondeo dicendum, quod impossibile est Deum videri sensu visus, vel quocumque alio sensu, aut potentia sensitivæ partis. Omnis enim potentia hujusmodi est actus corporalis organi, ut infra dicetur. Actus autem proportionatur ei cujus est actus. Unde nulla hujusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. Deus autem incorporeus est, ut supra ostensum est. Unde nec sensu, nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur : *In carne mea videbo Deum salvatorem*[2] *meum ;* non intelligitur quod oculo carnis sit Deum visurus, sed quod in carne existens post resurrectionem visurus sit Deum. Similiter quod dicitur : *Nunc oculus meus videt te,* intelligitur de oculo mentis; sicut Ephes., I, 17, dicit Apostolus : *Det vo-*

Thomistarum rationes hæ sunt : 1° species impressa cum objecto convenire debet in eodem immaterialitatis gradu; alias objectum non repræsentaret *ut est in se ;* atqui nulla species impressa creata vel creabilis ad gradum immaterialitatis Deo proprium pertingere potest : ergo. De quo vero eodem gradu immaterialitatis Thomistæ loquantur, an de eodem gradu generico, vel etiam de eodem gradu specifico? Ad quæstionem parum interest, siquidem extra omne genus et speciem Deus est. Scinduntur tamen Thomistæ quoad cognitionem angeli superioris per inferiorem. Quidam enim Thomistæ, ut Joannes a Sancto Thoma, Gonet, et alii, in specie impressa eamdem cum objecto immaterialitatem, generice tantum exigunt, dum Billuart et alii eumdem etiam specifice gradum immaterialitatis necessarium esse contendunt.

2° Species impressa nihil aliud est quam ipsa objecti quidditas in esse intelligibili; atqui evidenter implicat quod species aliqua creata sit ipsa Dei quidditas in esse intelligibili; quia in hoc esse etiam quidditas Dei ipse Deus est; ergo, etc.

3° Omnis creatura est circumscripta, et ad speciem quamdam determinata; porro, divina essentia est incircumscripta, et ad nullam speciem determinata; ergo quæcumque species creata in intellectu ponatur, nunquam repræsentabit illa Deum ut in se est; ergo, etc.

Scotistæ replicant : ad primam Thomistarum rationem, distinguendo inter speciem impressam objecti omnino spiritualis et speciem impressam alterius objecti; quando de specie impressa objecti omnino spiritualis agitur, majorem argumenti thomisticæ scholæ negant; — ad secundam et ad tertiam Thomistarum rationem respondent non esse necessarium ut repræsentans ad repræsentandum objectum totam objecti perfectionem secundum entitatem contineat. — Sic insuper arguunt : species expressa non repugnat; immo de facto datur; ergo species impressa dabilis, cum hæc non magis quam illa repugnet. — Advertuntne Scotistæ speciem expressam esse, ut diximus, verbum ex visione jam supposita expressum?

Cæterum non omnes Thomistæ concedunt speciem expressam de facto dari, esse etiam possibilem. Illam de facto admittunt Capreolus, Ferrariensis, Nicolaï, et juxta eos D. Thomas et ipse; hujus nihilominus Billuart possibilitatem etiam rejicit, suam inter Thomistas sententiam affirmans esse communissimam, sicque suum formans syllogismum : — species expressa debet esse saltem æque perfecta ac species impressa, atqui non datur nec dari potest species impressa quæ Deum in eodem gradu immaterialitatis et ut in se est repræsentet; ergo, saltem a pari, nec species expressa.

Quisque Thomistarum in suam partem abeat.

[1] Non ut acrius videant.

[2] *Salvatorem* non habet textus Scripturæ, quamvis hanc additionem habeat liturgia dominicana in officio Defunctorum; ex hoc officio auctoritatem allegatam D. Thomas probabiliter deprompsit.

bis spiritum sapientiæ in agnitione ejus, illuminatos oculos cordis vestri.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione. Quod patet ex hoc quod ibidem præmittitur : « Longe itaque potentiæ alterius erunt, » scilicet oculi glorificati, « si per eos videbitur incorporea illa natura ; » sed postmodum hoc determinat dicens : « Valde credibile est, sic nos visuros[1] mundana tunc corpora cæli novi et terræ novæ, ut Deum ubique præsentem, et universa etiam corporalia gubernantem, clarissima perspicuitate videamus ; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sed sicut homines, inter quos viventes motusque vitales exercentes vivimus, mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus. » Ex quo patet quod hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros sicut nunc oculi nostri vident alicujus vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens : quod quidem a sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quod autem statim visis corporibus divina presentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit, scilicet ex perspicacitate intellectus, et ex refulgentia divinæ claritatis in corporibus innovatis.

Ad tertium dicendum, quod in visione imaginaria non videtur Dei essentia, sed aliqua forma in imaginatione formatur, repræsentans Deum secundum aliquem modum similitudinis, prout in Scripturis divinis divina per res sensibiles metaphorice describuntur.

Conclusio. — Deus cum sit omnino incorporeus, nullo exteriori vel interiori sensu videri potest (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit. Dicit enim Dionysius, *De divin. nom.*, c. IV, § 22, col. 723, t. 1 : « Angelus est speculum purum, clarissimum, suscipiens totam, si fas est dicere, pulchritudinem Dei[2]. » Sed unumquodque videtur, dum videtur ejus speculum. Cum igitur Angelus per sua naturalia intelligat se ipsum, videtur quod etiam per sua naturalia intelligat divinam essentiam.

2. Præterea, illud quod est maxime visibile, fit minus visibile nobis propter defectum nostri visus vel corporalis, vel intellectualis. Sed intellectus angeli non patitur aliquem defectum. Cum ergo Deus secundum se sit maxime intelligibilis, videtur quod angelo[3] sit maxime intelligibilis. Si igitur alia intelligibilia per sua naturalia intelligere potest, multo magis Deum.

3. Præterea, sensus corporeus non potest elevari ad intelligendum substantiam incor-

[1] « Sic nos esse visuros — motusque vitales exserentes. »

[2] Corderius « speculum purum, clarissimum, totam in se recipiens (si dictu fas est) pulchritudinem boniformis deiformitatis. »

[3] Al. : « ab angelo. »

(*a*) Quicumque Gentiles Deum corporeum esse credebant, consequenter Deum oculis corporeis posse videri dicebant ; et similiter, propter eamdem rationem, Anthropomorphitæ. Quis autem his, etiam a longe, theologum catholicum vel unicum annumerare auderet? Non desunt tamen theologi catholici, præsertim e schola Carmelitarum calceatorum, qui cum magistro suo Bona Spes Deum posse videri et de facto videri affirmarunt oculo corporeo, non crasso quidem et materiali, sed glorificato, non per visionem corpoream, sed per visionem spiritualem ipsi visioni corporeæ unitam. Et e societate Valentia et Arriaga oculum corporeum qui vel natura sua, vel dono aliquo superaddito Deum videret, posse creari putavere. Nonne isti, renovationis tempore, ut dicitur, florentes, et Bona Spes sæculo decimo septimo docens, manifestissime subtiliores sunt in hoc puncto quam Scholastici subtilitatis tam incusati? Contra quos sit : visio Dei est intellectiva, et, sicut omnis visio, vitalis est procedens ab intrinseco se movente : hoc fatentur omnes catholici, etiam Valentia, Arriaga et Carmelitæ ; atqui oculus corporeus non est intrinsece intellectivus ; ergo visio Dei quæ est intellectiva juxta catholicos omnes, etiam juxta Valentia, Arriaga et Carmelitas, ab oculo corporeo, quantumcumque corporeus oculus sit elevatus, procedere non potest tanquam ab intrinseco se movente ; ergo ab oculo corporeo quantumcumque elevato procedere non potest vitaliter ; ergo ab oculo corporeo quantumcumque elevato procedere non potest. — Quod enim non est intellectivum in actu primo, non potest esse intellectivum in actu secundo ; atqui oculus corporeus non est intellectivus in actu primo ; ergo non potest fieri intellectivus in actu secundo. — Si non implicaret visionem Dei immaterialem a potentia materiali quantumvis elevata vitaliter elici, brutum oculis suis Deum videre posset, sicque effici supernaturaliter beatum. Nil vel idem ad hæc reponi potest.

poream, quia est supra ejus naturam. Si igitur videre Deum per essentiam sit supra naturam cujuslibet intellectus creati, videtur quod nullus intellectus creatus ad videndum Dei essentiam pertingere possit; quod est erroneum, ut ex supradictis patet, videtur ergo quod intellectui creato sit naturale divinam essentiam videre.

Sed contra est quod dicitur Rom., VI, 23: *Gratia Dei vita æterna*. Sed vita æterna consistit in visione divinæ essentiæ, secundum illud Joan., XVII, 3: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum**, etc. Ergo videre Dei essentiam convenit intellectui creato per gratiam, et non per naturam.

* *Deum verum.*

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ. Si igitur modus essendi alicujus rei cognitæ excedat modum naturæ cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum. Quædam enim sunt quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali; et hujusmodi sunt omnia corporalia. Quædam vero sunt quorum naturæ sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quæ tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes. Et hujusmodi sunt substantiæ incorporeæ, quas angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est ut sit suum esse subsistens. Ea igitur quæ non habent esse nisi in materia individuali cognoscere est nobis connaturale, eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicujus materiæ. Quæ tamen habet duas virtutes cognoscitivas; unam, quæ est actus alicujus corporei organi, et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali, unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva ejus est intellectus, qui non est actus alicujus organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas quæ quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus; unde secundum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes; quod est supra naturalem facultatem intellectus animæ secundum statum præsentis vitæ, quo corpori unitur. Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cujuslibet intellectus creati: quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit ut intelligibile ab ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod iste modus cognoscendi Deum est angelo connaturalis, ut scilicet cognoscat eum per similitudinem ejus in ipso angelo refulgentem. Sed cognoscere Deum per aliquam similitudinem[1] creatam non est cognoscere essentiam Dei, ut supra ostensum est. Unde non sequitur quod angelus per sua naturalia possit cognoscere essentiam Dei.

Ad secundum dicendum, quod intellectus angeli non habet defectum, si defectus accipiatur privative, ut scilicet careat eo quod habere debet. Si vero accipiatur negative, sic quælibet creatura invenitur deficiens, Deo comparata[2]; unde non habet illam excellentiam quæ invenitur in Deo.

Ad tertium dicendum, quod visus, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster, vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliqualiter elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et hujus signum est, quod visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognoscit; nullo enim modo potest percipere naturam nisi ut hanc; sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus an-

[1] Al.: « divinam, » vel « naturalem, » et in idem redit in quantum essentia Dei per « nullam » similitudinem ipsius, sed per seipsam cognoscibilis est.

[2] Al.: « dum non habet. »

geli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliqua natura, tamen potest ipsum esse secernere per intellectum, dum cognoscit quod aliud est ipse, et aliud est ejus esse. Et ideo, cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione per modum resolutionis cujusdam, potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatum subsistens.

Conclusio. — Cum divina essentia sit supra conditionem cujuscumque creati intellectus, non potest intellectus creatus per sua naturalia ipsam cognoscere, sed tantum per gratiam.

ARTICULUS V.

Utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam aliquo creato lumine indigeat.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus creatus ad videndum essentiam Dei aliquo lumine creato non indigeat. Illud enim quod est per se lucidum in rebus sensibilibus, alio lumine non indiget, ut videatur. Ergo nec in intelligibilibus. Sed Deus est lux intelligibilis. Ergo non videtur per aliquod lumen creatum.

2. Præterea, cum Deus videtur per medium, non videtur per suam essentiam. Sed cum videtur per aliquod lumen creatum, videtur per medium. Ergo non videtur per suam essentiam.

3. Præterea, illud quod est creatum, nihil prohibet alicui creaturæ esse naturale. Si ergo per aliquod lumen creatum Dei essentia videtur, poterit illud lumen esse naturale alicui creaturæ; et ita illa creatura non indigebit aliquo alio lumine ad videndum Deum; quod est impossibile. Non est ergo necessarium quod omnis creatura ad videndum Dei essentiam, lumen superadditum requirat.

Sed contra est quod dicitur in psalm. XXXV, 10 : *In lumine tuo videbimus lumen.*

Respondeo dicendum, quod omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam[1]. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est, oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivæ illuminationem intellectus vocamus, sicut et ipsum intelligibile vocatur lucens[2], vel lux. Et istud est lumen de quo dicitur Apoc., XXI, 23, quod *claritas Dei illuminabit* eam*, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, id est, Deo similes, secundum illud I Joan., III, 2 : *Cum apparuerit, similes ei erimus, et* videbimus eum sicuti est.*

* *Illuminavit.*

* *Quoniam.*

Ad primum ergo dicendum, quod lumen creatum est necessarium ad videndum Dei essentiam non quod per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat, quæ secundum se intelligibilis est, sed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum, per modum quo potentia fit potentior ad operandum per habitum. Sicut etiam et lumen corporale necessarium est in visu exteriori, in quantum facit medium transparens in* actu, ut possit moveri a colore.

Ad secundum dicendum, quod lumen istud non requiritur ad videndum Dei essentiam quasi similitudo in qua Deus videatur, sed quasi perfectio quædam intellectus confortans ipsum ad videndum Deum. Et ideo potest dici, quod non est medium in quo Deus videatur, sed sub quo videtur; et hoc non tollit immediatam visionem Dei.

Ad tertium dicendum, quod dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis, nisi habenti formam ignis. Unde lumen gloriæ non potest esse naturale creaturæ, nisi creatura esset naturæ divinæ; quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis, ut dictum est.

Conclusio. — Cum essentia divina naturam cujusque creati intellectus excedat, indiget creatus intellectus ad Deum intuendum aliquo creato lumine (*a*).

[1] In codicibus deest : « Sicut si aer debeat accipere formam ignis, oportet quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem. »

[2] « In Parm. : « Lumen, vel lux. » Sed « lumen » a « luce » vel a « lucenti » procedit.

(*a*) Pelagius, Eunomius et eorum asseclæ docuerunt hominem solis naturæ viribus æternam assequi beatitudinem et salutem. Eunomius, Aetius, et ab his dicti Anomæi quarto sæculo, non solum Dei visionem, sed etiam Dei comprehensionem solis naturæ tribuebant viribus; porro comprehensio Dei est intellectio Dei infinita prout absolute et omni-

ARTICULUS VI.

Utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod videntium essentiam Dei unus alio perfectius non videat. Dicitur enim I Joan., III, 2 : *Videbimus eum sicuti est.* Sed ipse uno modo est. Ergo uno modo videbitur ab omnibus; non ergo perfectius et minus perfecte.

2. Præterea, Augustinus dicit, lib. LXXXIII *Quæst.*, quæst. XXXII, col. 22, t. 6, quod « unam rem non potest unus alio plus intel-

mode in solo Deo est. Vasquez Eunomium sic desipuisse non arbitratur. Quæro utrum sapienter hæreticorum sapientia supponenda sit.

Beguardi et Beguinæ, a concilio viennensi, sub Clemente V, anno 1311, damnati, hanc asserebant propositionem : Quælibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, et anima non indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad videndum Deum et eo beate fruendum.

Durandus a Sancto Portiano, dominicanus, Molina, jesuita hispanus famosissimus, et plures alii contendunt Deum de potentia sua absoluta creare posse intellectum quemdam qui naturaliter essentiam Dei videat aut videre possit. — Nota potentiam Dei absolutam esse vim agendi divinam in se consideratam, abstrahendo ab ordine præscripto a voluntate divina; unde hac potentia Deus non utitur. Utilis est nihilominus controversia illa ad rectam doctrinæ de visione beatifica intelligentiam.

Noli oblivisci visionem qualemcumque esse actionem quamdam vitalem, id est ab intrinseco se movente procedentem. Ut igitur visio beatifica Dei esset qualicumque creaturæ naturalis, oporteret ut naturaliter procederet in hac creatura ab intrinseco se movente; aliter non esset vitalis, nec consequenter visio.

Porro Suarez affirmat in omni creatura potentiam esse *obedientialem,* activam immediate quorumcumque supernaturalium effectuum, mediante solo concursu Dei supernaturali extrinseco. Hæc potentia obedientialis, sic immediate activa, definitur : Creaturæ entitas ita subjecta Deo ut realiter active possit ei cooperari in operationibus supernaturalibus.

Si de facto existeret vel existere posset in creaturis hæc potentia obedientialis activa qua ab intrinseco se movente creaturæ agerent, tunc Deus sese objiciendo tali potentiæ concursus supernaturalis locum teneret, et consequenter visio beatifica per naturalem potentiam efficeretur. Ast potentia obedientialis activa contradictionem implicat. Esset enim naturalis et supernaturalis, — naturalis, siquidem naturam ut proprietas ipsius sequeretur, — supernaturalis, siquidem ad effectus supernaturales immediate ordinaretur; nullus autem effectus major est sua causa. Hujusmodi potentia totum destrueret ordinem gratiæ. Et ideo D. Thomas, cum cæteris primæ notæ theologis, nullam aliam in creaturis potentiam obedientialem admittit nisi passivam, quatenus scilicet creaturæ habent a natura aptitudinem quamdam ad recipiendas intrinsece formas quibus ad effectus supernaturales eleventur. Quod si, cum nonnullis, posse creari credas substantiam aliquam supernaturalem, id est substantiam quæ per essentiam suam divini esse ordinis dici possit, quæ divini esse modum ipsum substantialem assequatur, quæ, sicut Deus, impeccabilis per naturam suam ipsam fiat, quæ Dei visionem haberet beatificam ex quodam debito naturali sibi proprio et innato, ita ut ipsimet essentiam suam substrahere, quando Deus ipse vellet, non posset, nonne si tam enormia credas, oppriment te ratio humana repugnans, et gloria Dei incommutabilis?

Beguardi et Beguinæ, de quibus supra, existentiam luminis gloriæ negarunt, et propter hoc in concilio viennensi damnati sunt. Quibus immerito annumeratus est Scotus dicens : Lumen gloriæ ad visionem non videtur mihi necessarium, IV, d. XLIX, q. 11. Scotus hic non loquitur de necessitate ordinaria quam admittit, sed de necessitate absoluta. Alii ejusdem textus similes sensu orthodoxo intelligendi sunt.

Porro concilium viennense quid sit lumen gloriæ non definivit. Unde plurimæ sunt theologorum opiniones, quas esse recensendas judicamus :

1° Est ipse Deus;

2° Est visio beatifica;

3° Est species impressa;

4° Est habitus charitatis;

5° Est concursus Dei actualis;

6° Est juxta Capreolum, Sotum, et quosdam alios qualitas per modum potentiæ completæ visionem totaliter eliciens; potentiæ completæ exemplum, intellectus datur;

7° Est juxta Scholasticos et theologos communius qui florebant tempore concilii viennensis quod hac appellatione *Lumen gloriæ* utitur, qualitas permanens, seu habitus infusus permanenter inhærens intellectui, ipsum elevans et perficiens ad videndum Deum. Opinio illa ultima conformior est textui et menti D. Thomæ et Scoti.

Sit ergo conclusio nostra :

Lumen gloriæ non est ipse Deus. Non enim Beguardi, a concilio viennensi damnati, Deum ipsum in visione beatifica intervenire negabant;

Nec est visio beatifica; nam concilium lumen ad videndum requirit: ergo lumen a visione distinguit;

Nec est habitus charitatis, quia habitus ille non in intellectu qui videt, sed in voluntate datur;

Nec est concursus Dei actualis, etiam prævius; supponit etenim talis concursus potentiam visivam visioni proportionatam esse, ita ut si potentia visiva esset improportionata, illam concursus omnino eamdem relinqueret;

Nec est qualitas per modum potentiæ completæ visionem totaliter eliciens, quia intellectus creatus ipse est qui visionem elicit;

Est igitur qualitas permanens inhærens intellectui ipsum ad videndum Deum elevans.

Juxta Scotistas lumen gloriæ necessarium est de facto, non tamen absolute, et juxta quosdam Tho-

ligere[1]. » Sed omnes videntes Deum per essentiam intelligunt Dei essentiam; intellectu enim videtur Deus, non sensu, ut supra habitum est. Ergo videntium divinam essentiam unus alio non clarius videt.

3. Præterea, quod aliquid[2] altero perfectius videatur, ex duobus contingere potest, vel ex parte objecti visibilis, vel ex parte potentiæ visivæ videntis. Ex parte autem objecti, per hoc quod objectum perfectius in vidente recipitur, scilicet secundum perfectiorem similitudinem, quod in proposito locum non habet; Deus enim non per aliquam similitudinem, sed per ejus essentiam præsens est intellectui essentiam ejus videnti. Relinquitur ergo quod si unus alio perfectius eum videat, hoc sit per differentiam potentiæ intellectivæ; et ita sequitur quod cujus potentia intellectiva naturaliter est sublimior, clarius eum videat; quod est inconveniens, cum hominibus promittatur in beatitudine æqualitas angelorum.

Sed contra est quod vita æterna in visione Dei consistit, secundum illud Joan., XVII, 3 : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum,* etc. Ergo si omnes æqualiter Dei essentiam vident in vita æterna, omnes erunt æquales; cujus contrarium dicit Apostolus I Cor., XV, 41 : *Stella differt a stella* in claritate.*

* [ella rt.]

Respondeo dicendum, quod videntium Deum per essentiam unus alio perfectius eum videbit. Quod quidem non erit per aliquam Dei similitudinem perfectiorem in uno quam in alio, cum illa visio non sit futura per aliquam similitudinem, ut ostensum est; sed hoc erit per hoc quod intellectus unius habebit majorem virtutem seu facultatem ad videndum Deum, quam alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriæ, quod intellectum in quadam deiformitate constituit, ut ex superioribus patet.

Unde intellectus plus participans de lumine gloriæ perfectius Deum videbit. Plus autem participat de lumine gloriæ qui plus habet de charitate; quia ubi est major charitas, majus est desiderium; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de charitate, perfectius Deum videbit, et beatior erit.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur : *Videbimus eum sicuti est;* hoc adverbium *sicuti* determinat modum visionis ex parte rei visæ, ut sit sensus : videbimus eum ita esse sicuti est, quia ipsum esse ejus videbimus, quod est ejus essentia. Non autem determinat modum visionis ex parte videntis, ut sit sensus, quod ita erit perfectus modus videndi, sicut est in Deo perfectus modus essendi.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Cum enim dicitur quod rem unam unus alio non magis intelligit, hoc habet veritatem, si referatur ad modum rei intellectæ; quia quicumque intelligit esse aliter quam sit, non vere intelligit : non autem si referatur ad modum intelligendi : quia intelligere unius est perfectius quam intelligere alterius.

Ad tertium dicendum, quod diversitas videndi non erit ex parte objecti quia idem objectum omnibus præsentabitur, scilicet Dei essentia : nec ex diversa participatione objecti per differentes similitudines; sed erit per diversam facultatem intellectus, non quidem naturalem, sed gloriosam, ut dictum est.

mistas, Sylvium, Serra, Billuart, ab aliquo supernaturali auxilio vices ejus gerente suppleri posset.

Observa diligenter quod jam antea diximus : scilicet visionem esse actum vitalem; unde prorsus abnuenda est communi doctrinæ contraria opinio Nominalium qui volunt visionem illam a solo Deo produci, intellectu beati mere passive se habente; abnuenda pariter opinio supra memorata Soti, Capreoli et quorumdam, concursum effectivum intellectus in visione beatifica omittentium. Etenim absque hoc concursu visio non esset actio vitalis. Observa præterea contra Vasquez et nonnullos alios, intellectum non concurrere ut causa tantum instrumentalis quæ ab extrinseco movetur, ut patet in calamo et in omnibus instrumentis, sed ut causa principalis, sicque vitalis. Concordant in hoc Thomistæ pariter et Scotistæ. — Non prætermittendam puto opinionem Thomassini dicentis lumen gloriæ nihil aliud esse quam ipsa Spiritus sancti hypostasis beatorum mentem intime collustrans; hæc opinio refellenda est eodem modo quo refellitur opinio Petavii et aliorum asserentium lumen gloriæ esse Deum ipsum animæ beatæ conjunctum; si res ita se haberet, cur viennense concilium præter Deum qui pro omnibus catholicis objectum est visionis beatificæ lumen quoddam gloriæ exegisset? Cæterum, si Petavio credas, lumen gloriæ juxta veterum doctrinam potius ad rem visioni objectam quam ad efficientem visionis potentiam referri deberet. Nihil de quidditate luminis gloriæ definitum est.

[1] « Nec eam posse alium alio plus intelligere. »

[2] Al. : « aliquis... videat. »

Conclusio. — Cum videntium divinam essentiam unus alio majori gloriæ lumine illustretur, perfectius etiam unus alio ipsam videbit (*a*).

ARTICULUS VII.

Utrum videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant. Dicit enim Apostolus, Phil., III, 12 : *Sequor autem, si quo modo comprehendam.* Non autem frustra sequebatur; dicit enim ipse, I Cor., IX, 26 : *Sic curro, non quasi in incertum.* Ergo ipse comprehendit, et eadem ratione alii, quos ad hoc invitat dicens, I Cor., IX, 24 : *Sic currite, ut comprehendatis.*

2. Præterea, ut dicit Augustinus, in lib. *De videndo Deum, ad Paulin.*, epist. CXLVII, col. 606, t. 2 : « Illud comprehenditur quod ita totum videtur, ut nihil ejus lateat videntem [1]. » Sed si Deus per essentiam videtur, totus videtur, et nihil ejus latet videntem, cum Deus sit simplex. Ergo a quocumque videtur per essentiam, comprehenditur.

3. Si dicatur quod videtur totus, sed non totaliter; contra : « totaliter, » vel dicit modum videntis, vel modum rei visæ. Sed ille qui videt Deum per essentiam, videt eum totaliter, si significetur modus rei visæ, quia videt eum sicuti est, ut dictum est, similiter videt eum totaliter, si significetur modus videntis, quia tota virtute sua intellectus Dei essentiam videbit. Quilibet ergo videns Deum per essentiam, totaliter eum videbit; ergo eum comprehendet.

Sed contra est quod dicitur Jerem., XXXII, 18 : *Fortissime, magne et potens, Dominus exercituum nomen tibi. Magnus consilio, et incomprehensibilis cogitatu.* Ergo comprehendi non potest.

Respondeo dicendum, quod comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato; attingere vero mente Deum qualitercumque magna est beatitudo, ut dicit Augustinus, serm. CXVII *De verb. Domini*, cap. III, col. 663, t. 5.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod illud comprehendi dicitur quod perfecte cognoscitur : perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. Unde si id quod est cognoscibile per scientiam demonstrativam, opinione teneatur ex aliqua ratione probabili concepta, non comprehenditur : puta, si hoc quod est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis, aliquis accipiat per demonstrationem, comprehendit illud; si vero aliquis ejus opinionem accipiat probabiliter per hoc quod a sapientibus vel pluribus ita dicitur, non comprehendit ipsum, quia non pertingit ad illum perfectum modum cognitionis quo cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinæ essentiæ, quo cognoscibilis est; quod sic patet. Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu. Deus igitur, cujus esse est infinitum, ut supra ostensum est, infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. In tantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, in quantum majori vel minori lumine gloriæ perfunditur. Cum igitur lumen gloriæ creatum in quocumque intellectu creato receptum non possit esse infinitum, impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est quod Deum comprehendat.

Ad primum ergo dicendum, quod comprehensio dicitur dupliciter : uno modo stricte et proprie, secundum quod aliquid includitur in comprehendente : et sic nullo modo Deus comprehenditur nec intellectu, nec aliquo alio; quia cum sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinite capiat, sicut ipse infinitus est; et sic

[1] « Totum autem comprehenditur videndo, quod ita videtur ut nihil ejus lateat videntem. »

(*a*) Omnes visiones beatificæ, sive angelicæ, sive humanæ, ejusdem sunt speciei; alias visio beatifica quam habet Christus in quantum est homo visioni beatificæ quam habet angelorum minimus inferior esset. Sunt tamen in eadem specie inæquales visiones beatificæ, quidquid e contra dixerint et Jovinianus et Lutherus. Volebat enim cum Stoicis Jovinianus hominum et peccata et merita æqualia esse; Lutherus autem omnes homines æqualiter esse beatos contendebat, quia per justitiam Christi omnibus æqualem justificantur.

Unde vero proveniat beatificæ visionis inæqualitas? Moraliter ex inæqualitate meritorum juxta omnes, et physice ex inæqualitate luminis gloriæ et etiam intellectus creati juxta Scotistas, pluresque alios, sed juxta Thomistas communius ex inæqualitate solius luminis gloriæ. Thomistæ suam ex D. Thoma, quamvis hoc negent Scotistæ, depromunt sententiam. Cajetanus tamen, egregius aliunde Thomista, Scotistis hic adhærere videtur.

de comprehensione nunc quæritur. Alio modo comprehensio largius sumitur, secundum quod comprehensio insecutioni opponitur : qui enim attingit aliquem, quando jam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur a beatis, secundum illud Cant., III, 4 : *Tenui eum, nec dimittam;* et sic intelliguntur auctoritates Apostoli de comprehensione; et hoc modo *comprehensio* est una de tribus dotibus animæ, quæ respondet spei, sicut visio fidei, et fruitio charitati. Non enim apud nos omne quod videtur, jam tenetur vel habetur; quia videntur interdum distantia, vel quæ non sunt in potestate nostra. Neque iterum omnibus quæ habemus fruimur, vel quia non delectamur in eis, vel quia non sunt ultimus finis desiderii nostri, ut desiderium nostrum impleant et quietent. Sed hæc tria habent beati in Deo : quia et vident ipsum, et videndo tenent sibi præsentem, in potestate habentes semper eum videre, et tenentes fruuntur, sicut ultimo fine desiderium implente.

Ad secundum dicendum, quod non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi[1] aliquid ejus sit quod videatur et aliquid quod non videatur; sed quia non ita perfecte videtur sicut visibilis est; sicut aliqua[2] demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, nec[3] est aliquid ejus quod non cognoscatur, nec subjectum, nec prædicatum, nec compositio; sed tota non ita perfecte cognoscitur sicut cognoscibilis est. Unde Augustinus definiendo comprehensionem, dicit quod totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem; aut cujus fines circumspici[4] possunt; tunc enim fines alicujus circumspiciuntur, quando ad finem in modo cognoscendi illam rem pervenitur.

Ad tertium dicendum, quod totaliter dicit modum objecti, non quidem ita quod totus modus objecti non cadat sub cognitione, sed quia modus objecti non est modus cognoscentis. Qui igitur videt Deum per essentiam, videt hoc in eo, quod infinite existit, et infinite cognoscibilis est; sed tamen[5] hic infinitus modus non competit ei, ut scilicet ipse infinite cognoscat; sicut aliquis probabiliter scire potest aliquam propositionem esse demonstrabilem, licet ipse eam demonstrative non cognoscat.

Conclusio. — Cum lumen gloriæ, quo perfusi divinam intuentur essentiam, infinitum non sit, impossibile est quemquam creatum intellectum illam comprehendere, et ipsam cognoscere quantum cognoscibilis est (*a*).

ARTICULUS VIII.

Utrum videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant. Dicit enim Gregorius, *Dial.*, l. IV, c. XXXIII, col. 376, t. 3 : « Quid est quod non videant, qui videntem omnia vident[6]? » Sed Deus est videns omnia. Ergo qui vident Deum, omnia vident.

2. Præterea, quicumque videt speculum, videt ea quæ in speculo resplendent. Sed omnia quæcumque fiunt vel fieri possunt,

[1] Primum hujus positionis membrum deest in editis.

[2] In Parmensi : « cum aliqua. »

[3] In Parmensi : « non. »

[4] Hic P. Nicolaï advertit textum S. Augustini ly « circumspici » quidem, non vero ly « vel circumscribi » in editis additum habere. Sed nec nostri codices ly « vel circumscribi » habent.

[5] « Tamen » in Parm. deest.

[6] « Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt? »

(*a*) Contra Anomæos et alios. Contra etiam Augustinum de Roma, seu de Favaronibus, Romanum, archiepiscopum nazarenum in regno neapolitano, asserentem animam Christi tam clare et intensive videre Deum quam clare et intensive Deus ipse seipsum videt.

Vasquez autem erronee contendit textus SS. Patrum adversus affirmantes essentiæ divinæ comprehensibilitatem ab intellectu creato, intelligendos esse ac realiter esse de comprehensibilitate naturali, non de supernaturali. Juxta doctrinam Patrum nec etiam supernaturaliter Deus qui infinite cognoscibilis est, infinite cognosci potest. Cæterum Petavio et Perrone si confidas, aliam ac recentiores Scholastici incomprehensibilitatis notionem Patres tradiderunt. Illis etenim sufficiebat ad comprehensionem plena notitia tum substantiæ Dei, tum eorum omnium quæ eminenter et virtualiter in ea continentur, ita ut nihil rei cognitæ lateat cognoscentem. Scholastici vero recentiores ad comprehensionem exigunt ut nihil in Deo sit quod non penitus cognoscatur, eo scilicet modo, quod tanta sit perfectio cognitionis quanta est in objecto perfectio cognoscibilitatis. Non bene video, fateor, quomodo quis essentiam Dei omniaque in ea eminenter et virtualiter contenta sic cognosceret quod nihil rei cognitæ cognoscentem lateret, quin non sit in cognoscente tanta perfectio cognitionis quanta est in objecto perfectio cognoscibilitatis. Unde pro subtilitate vana et inconsistenti distinctionem Petavii ac Perrone habeo, salva eorum reverentia.

in Deo resplendent sicut in quodam speculo; ipse enim omnia in seipso cognoscit. Ergo quicumque videt Deum, videt omnia quæ sunt et quæ fieri possunt.

3. Præterea, qui intelligit id quod est majus, potest intelligere minima, ut dicitur III *De anima,* cap. IV, text. 7. Sed omnia quæ Deus facit vel facere potest, sunt minus quam ejus essentia. Ergo quicumque intelligit Deum, potest intelligere omnia quæ Deus fecit, vel facere potest.

3. Præterea, rationalis creatura naturaliter omnia scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat, non quietatur ejus naturale desiderium; et ita videndo Deum non erit beata : quod est inconveniens. Videndo igitur Deum omnia scit.

Sed contra est quod angeli vident Deum per essentiam, et tamen non omnia sciunt. « Inferiores enim angeli purgantur a superioribus a nescientia[1], » ut dicit Dionysius, *Cælest. hierar.*, c. VII, § 3, col. 210, t. 1. Ipsi enim nesciunt futura contingentia, et cogitationes cordium; hoc enim solius Dei est. Non ergo quicumque vident Dei essentiam, vident omnia.

Respondeo dicendum, quod intellectus creatus videndo divinam essentiam non videt in ipsa omnia quæ facit Deus, vel facere potest. Manifestum est enim quod sic aliqua videntur in Deo, secundum quod sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sic igitur videntur alia in Deo sicut effectus in sua causa. Sed manifestum est quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures ejus effectum in ipsa videri possunt. Qui enim habet intellectum elevatum, statim uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit; quod non contingit ei qui debilioris intellectus est, sed oportet quod ei singula explanentur. Ille igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causæ effectus et rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit. Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest, ut ostensum est. Nullus igitur intellectus creatus videndo Deum potest cognoscere omnia quæ Deus facit, vel potest facere; hoc enim esset comprehendere ejus virtutem; sed horum, quæ Deus facit, vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam objecti, scilicet Dei, quod, quantum in se est, sufficienter continet omnia, et demonstrat; non tamen sequitur quod unusquisque videns ipsum omnia cognoscat, quia non perfecte comprehendit eum.

Ad secundum dicendum, quod videns speculum non est necessarium quod omnia in speculo videat, nisi speculum visu suo comprehendat.

Ad tertium dicendum, quod licet majus sit videre Deum quam omnia alia, tamen majus est videre sic ipsum quod omnia in eo cognoscantur, quam videre sic ipsum quod non omnia, sed pauciora vel plura cognoscantur in eo. Jam enim ostensum est, quod multitudo cognitorum in Deo consequitur modum videndi ipsum, vel magis perfectum, vel minus perfectum.

Ad quartum dicendum, quod naturale desiderium rationalis creaturæ est ad sciendum omnia illa quæ pertinent ad perfectionem intellectus; et hæc sunt species et genera rerum, et rationes earum, quæ in Deo videbit quilibet videns essentiam divinam. Cognoscere autem aliqua singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati, nec ad hoc ejus naturale desiderium tendit; nec iterum cognoscere illa quæ[2] a Deo non sunt, sed fieri a Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons, et principium totius esse et veritatis, ita repleret naturale desiderium sciendi, quod nihil aliud quæreretur, et beatus esset. Unde dicit Augustinus, *Confess.*, l. V, c. IV, col. 708, t. 1 : « Infelix homo, qui scit omnia illa, » scilicet creaturas, « te tamen nescit ! beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat. Qui vero te et illa novit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus. »

CONCLUSIO. — Cum nullus intellectus creatus videndo Deum illum comprehendat; non potest etiam in ipso videre omnia quæ facit vel facere potest; sed plura vel pauciora, secundum quod perfectius vel imperfectius eum videt (*a*).

[1] Sic nulla translationum; sed a D. Thoma sensus abbreviate et propriis verbis exprimitur.

[2] Sic in cod.; in Parm. quæ « nondum sunt. » Cur : « nondum sunt ? » Nonne objectio esse potest de entibus quæ nec sunt nec etiam erunt, quamvis a Deo fieri possint ?

(*a*) Beati omnia quæ in Deo formaliter et necessario continentur, nimirum essentiam, personas, et attributa vident. Sic communius theologi contra Nominales frustra objicientes attributa non posse

ARTICULUS IX.

Utrum ea quæ videntur in Deo a videntibus divinam essentiam per aliquas similitudines videantur.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ videntur in Deo a videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum; sic enim intellectus in actu fit intellectum in actu, et visus in actu sensibile in actu, in quantum ejus similitudine informatur, ut pupilla similitudine coloris. Si igitur intellectus videntis Deum per essentiam intelligat in Deo aliquas creaturas, oportet quod earum similitudinibus informetur.

2. Præterea, ea quæ prius vidimus, memoriter tenemus. Sed Paulus videns in raptu essentiam Dei, ut dicit Augustinus[1], *Super Genes. ad litt.*, l. XII, c. III et XXVIII, t. 3, postquam desiit essentiam Dei videre recordatus est multorum quæ in illo raptu viderat; unde ipse dicit, quod *audivi arcana verba*, *quæ non licet homini loqui,* II Cor., XII, 4. Ergo oportet dicere quod aliquæ similitudines eorum quæ recordatus est, in ejus intellectu remanserunt; et eadem ratione, quando præsentialiter videbat Dei essentiam, eorum quæ in ipsa videbat, aliquas similitudines, vel species habebat.

Sed contra est quod per unam speciem videtur speculum, et ea quæ in speculo apparent. Sed omnia sic videntur in Deo sicut in quodam speculo intelligibili. Ergo si ipse Deus non videtur per aliquam similitudinem, sed per suam essentiam; nec ea quæ in ipso videntur, per aliquas similitudines sive species videntur.

Respondeo dicendum, quod videntes Deum per essentiam, ea quæ in ipsa essentia Dei vident, non vident per aliquas species, sed per ipsam essentiam divinam ut[2] intellectui eorum unitam. Sic enim cognoscitur unumquodque, secundum quod similitudo ejus est in cognoscente : sed hoc contingit dupliciter. Cum enim quæcumque uni et eidem sunt similia, sibi invicem sunt similia, virtus cognoscitiva dupliciter assimilari potest alicui cognoscibili. Uno modo secundum se, quando directe ejus similitudine informatur; et tunc cognoscitur illud secundum se. Alio modo secundum quod informatur specie alicujus quod est ei simile; et tunc non dicitur res cognosci in seipsa, sed in suo simili. Alia enim est cognitio qua cognoscitur aliquis homo in se ipso, et alia qua cognoscitur in sua imagine. Sic ergo cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes, est cognoscere eas in seipsis, seu in propriis naturis : sed cognoscere eas, prout earum similitudines præexistunt in Deo, est videre eas in Deo. Et hæ duæ cognitiones differunt. Unde secundum illam cognitionem qua res cognoscuntur a videntibus Deum per essentiam, in ipso Deo non videntur per aliquas similitudines alias, sed per solam essentiam divinam intellectui præsentem, per quam et Deus videtur.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus creatus videntis Deum assimilatur rebus quæ videntur, in quantum unitur essentiæ divinæ, in qua rerum omnium similitudines præexistunt.

Ad secundum dicendum, quod aliquæ potentiæ cognoscitivæ sunt quæ ex speciebus primum conceptis alias formare possunt, sicut imaginatio ex præconceptis speciebus montis et auri format speciem montis aurei; et intellectus ex præconceptis speciebus generis et differentiæ, format rationem speciei; et similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem ejus cujus est imago. Et sic Paulus, vel quicumque alius, videns Deum, ex ipsa visione essentiæ divinæ potest formare in se similitudines rerum quæ in essentia divina videntur, quæ remanserunt in Paulo etiam postquam desiit Dei essentiam videre. Ista tamen visio qua videntur res per hujusmodi species sic conceptas, est alia a visione qua videntur res in Deo.

CONCLUSIO. — Deum videntes, non vident in eo alia per species eorum sed per ipsam essentiam divinam, eorum intellectui unitam (*a*).

quidditative cognosci, quin eorum termini cognoscantur. Termini primarii a secundariis distinguuntur. Primarii sunt definiti ut ens creabile pro omnipotentia, ens scibile pro scientia, etc., et hi a beatis videntur. Secundarii sunt infiniti, et hos non necesse est a beatis omnes absque ulla exceptione videri.

[1] Colligitur æquivalenter, col. 478.

[2] Sic in cod.; in editis deest : « ut. »

(*a*) Videre per similitudinem seu speciem extra Verbum infusam, idem est ac videre causaliter. Videre absque specie seu similitudine, idem est ac videre formaliter. Visio formalis in Verbo fit, visio causalis extra Verbum. Alensis, S. Bonaventura,

ARTICULUS X.

Utrum videntes Deum per essentiam simul videant omnia quæ in ipso vident.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod videntes Deum per essentiam non simul videant omnia quæ in ipso vident. Quia, secundum Philosophum, II *Top.*, c. IV, in princ., « contingit multa scire, intelligere vero unum. » Sed ea quæ videntur in Deo, intelliguntur ; intellectu enim videtur Deus. Ergo non contingit a videntibus Deum simul multa videri in Deo.

2. Præterea, Augustinus dicit, VIII *De Gen. ad litter.*, cap. XX, col. 388, t. 3, quod « Deus movet creaturam spiritualem per tempus[1], » hoc est, per intelligentiam et affectionem. Sed creatura spiritualis est angelus, qui Deum videt. Ergo videntes Deum successive intelligunt, et afficiuntur ; tempus enim successionem importat.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XV *De Trinitate,* cap. XVI, col. 1079, t. 8 : « Non[2] erunt volubiles nostræ cogitationes, ab aliis in alia euntes, atque redeuntes ; sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus. »

Respondeo dicendum, quod ea quæ videntur in Verbo, non successive, sed simul videntur. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod ideo nos simul non possumus multa intelligere, quia multa per diversas species intelligimus. Diversis autem speciebus non potest intellectus unius simul actu informari ad intelligendum per eas ; sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris figurari[3]. Unde contingit quod quando aliqua multa una specie intelligi possunt, simul intelliguntur : sicut diversæ partes alicujus totius, si singulæ propriis speciebus intelligantur, successive intelliguntur, et non simul ; si autem omnes intelligantur una specie totius, simul intelligentur. Ostensum est autem, quod ea quæ videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei. Unde simul et non successive videntur.

Ad primum ergo dicendum, quod sic unum tantum intelligimus, in quantum una specie intelligimus : sed multa una specie intellecta simul intelliguntur ; sicut in specie hominis intelligimus animal et rationale, et in specie domus parietem et tectum.

Ad secundum dicendum, quod Angeli, quantum ad cognitionem naturalem, qua cognoscunt res per species diversas eis inditas, non simul omnia cognoscunt, et sic moventur secundum intelligentiam per tempus ; sed secundum quod vident res in Deo, simul eas vident.

Conclusio. — Quæcumque videntur in Verbo, non successive, sed simul videri necesse est (*a*).

ARTICULUS XI.

Utrum aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis in hac vita possit Deum per essentiam videre. Dicit enim Jacob, Genes., XXXII, 30 : *Vidi Deum facie ad faciem.* Sed videre facie ad faciem est videre per essentiam, ut patet per illud quod dicitur I Cor., XIII, 12 : *Videmus nunc per speculum et* in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Ergo Deus in hac vita per essentiam videri potest. ** Speculum in ænigmate.*

2. Præterea, Numer., XII, 8, dicit Dominus de Moyse : *Ore ad os loquor*[4] *ei, et palam*

S. Thomas, Scotus et alii communiter dicunt beatos videre de facto creaturas in Verbo, et ideo formaliter, non causaliter, quamvis visio causalis sit possibilis. Vasquez et Nominales e contra volunt beatos non posse aliter creaturas in Verbo videre, nisi causaliter. Hic, ut apparet, peculiarem sibi fingunt de visione causali notionem, siquidem visio causalis non fit in Verbo sed extra Verbum. Intelligunt forsitan creaturas esse in Verbo ut in causa, sicque ibi videri, nec aliter ibi posse videri. Sed visio ista creaturarum in Verbo ut in causa, dum fit absque specie vel similitudine, vocatur apud theologos visio formalis, non causalis. Igitur quæstio est de nomine. Quidquid sit et in Verbo et extra Verbum beati vident, habentque utramque visionem, formalem scilicet et causalem, quia visio causalis congruit naturæ quam gratia non destruit, nec gloria.

[1] « Per tempus movet conditum Spiritum ipse... Conditor Spiritus. »

[2] In textu Augustini : « Forsitan non erunt. »

[3] Al. : « formari. »

[4] Sic cod.; sed in editis textus sacræ Scripturæ non habet : « et palam, » etc. Quod tamen minor argumentationis exigere videtur.

(*a*) Quæritur utrum quis unum vel plura attributa, unam vel tres personas divinas non videns essentiam Dei videre possit? Negant communiter Thomistæ, Scotistæ affirmant. Solutio contra Scotistas facilis. Visio enim beatifica est visio intuitiva Dei ut est in se subsistens, quidditative omnia quæ ad essentiam Dei pertinent attingens; atqui Deus ut

et non per ænigmata Dominum videt. Sed qui ore ad os loquitur Deo palam, et non per ænigmata et figuras, videt Deum : sed hoc videre, est Deum per essentiam videre. Ergo aliquis in statu hujus vitæ potest Deum per essentiam videre.

3. Præterea, illud in quo alia omnia cognoscimus, et per quod de aliis judicamus, est nobis per se notum. Sed omnia etiam nunc in Deo cognoscimus ; dicit enim Augustinus, XII *Confess.*, cap. XXV, col. 840, t. 1 : « Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quæso, illud videmus? Nec ego in te, nec tu in me ; sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate. » Idem etiam in lib. *De vera religione,* c. XXXI, col. 147, t. 3, dicit quod « secundum veritatem divinam de omnibus judicamus ; » et *De Trinit.,* l. XII, c. II, col. 999, t. 8, dicit quod « rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas ; quæ nisi supra mentem essent, incommutabiles profecto non essent. » Ergo et in hac vita ipsum Deum videmus.

4. Præterea, secundum Augustinum, XII *De Genes. ad litteram,* cap. XXIV, col. 474, t. 3, visione intellectuali videntur ea quæ sunt in anima per suam essentiam. Sed visio intellectualis est de rebus intelligibilibus, non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, ut ipse ibidem dicit. Ergo cum Deus sit per essentiam suam in anima nostra, per essentiam suam videtur a nobis.

Sed contra est quod dicitur Exod., XXXIII, 20 : *Non videbit me homo, et vivet ;* Glossa ord., col. 290, t. 1 : « Quamdiu hic mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturæ suæ speciem non potest[1]. »

Respondeo dicendum, quod ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vita mortali separetur. Cujus ratio est, quia, sicut supra dictum est, modus cognitionis sequitur modum naturæ rei cognoscentis. Anima autem nostra, quamdiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali ; unde naturaliter non cognoscit aliqua, nisi quæ habent formam in materia, vel quæ per hujusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quod per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest. Ostensum est enim supra, quod cognitio Dei per quamcumque similitudinem creatam non est visio essentiæ ipsius. Unde impossibile est animæ hominis secundum hanc vitam viventis essentiam Dei videre. Et hujus signum est quod anima nostra quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum fit capacior. Unde in somniis et in alienationibus a sensibus corporis magis divinæ revelationes percipiuntur, et prævisiones futurorum. Quod ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilium, quod est essentia divina, esse non potest, quamdiu hac mortali vita utitur.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Dionysium, *Cælest. hierar.,* c. IV, § 3, col. 179, t. 1, sic in Scripturis dicitur aliquos Deum vidisse, in quantum formatæ sunt aliquæ figuræ vel sensibiles vel imaginariæ, secundum aliquam similitudinem aliquod divinum repræsentantes. Quod ergo dicit Jacob : *Vidi Deum facie ad faciem,* referendum est non ad ipsam divinam essentiam, sed ad figuram, in qua repræsentabatur Deus. Et hoc ipsum ad quamdam prophetiæ eminentiam pertinet, ut videatur loquens Deus[2], licet imaginaria visione, ut infra patebit, cum de gradibus prophetiæ loquemur. Vel hoc dicit Jacob ad designandam quamdam eminentiam intelligibilis[3] contemplationis supra omnem[4] statum.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus miraculose aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur, ita etiam supernaturaliter et præter communem ordinem, mentes aliquorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis utentium, usque ad visionem suæ essentiæ elevavit ; ut dicit Augustinus, lib. XII *Super Genes. ad litteram,* c. XXVI et XXVII, col. 476, t. 3, et in libro *De videndo Deum, ad Paul.,* ep. CXLVII, c. XIII, col. 612, t. 2, de Moyse, qui fuit magister Judæorum, et de Paulo, qui fuit magister gentium. Et de hoc plenius tractabitur, cum de raptu ejus agemus.

est in se subsistens est unus, trinus, justus, misericors, sapiens, etc. Attributa insuper et personæ ad essentiam Dei ut est in se pertinent, ergo, etc.

[1] Glossa desumitur ex D. Gregorio, XVIII *Mor.,* c. LIV, § 88, col. 92, t. 2.

[2] Ita codd. Alcan. et Camer. Al. : « Ut videatur persona Dei loquentis vel loquens Deus. »

[3] Sic cod.; in editis vero : « intelligibilem. »

[4] In editis : « communem ; » sed in cod. : « omnem statum, » supple : « videntium Deum, non Dei essentiam, in via. »

Ad tertium dicendum, quod omnia dicimur in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus judicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et dijudicamus, nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quædam est divini luminis ; sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre et judicare in sole, id est, per lumen solis. Unde dicit Augustinus, l. I *Soliloquiorum,* c. VIII, col. 877, t. 1 : « Disciplinarum spectamina videri non possunt[1], nisi aliquo velut suo sole illustrentur, » videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter non est necesse quod videatur substantia solis ; ita ad videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium quod videatur essentia Dei.

Ad quartum dicendum, quod visio intellectualis est eorum quæ sunt in anima per suam essentiam sicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus est in anima beatorum, non autem in anima nostra, sed per præsentiam, essentiam et potentiam.

Conclusio. — Non potest Deus ab homine puro in hac mortali vita per essentiam videri (*a*).

ARTICULUS XII.

Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus.

Ad duodecimum sic proceditur. 1 Videtur quod per naturalem rationem Deum in hac vita cognoscere non possimus. Dicit enim Boetius, in lib. V *De consolat.,* prosa IV, col. 849, t. 1, quod « ratio non capit simplicem formam. » Deus autem maxime est simplex forma, ut supra ostensum est. Ergo ad ejus cognitionem ratio naturalis pervenire non potest.

2. Præterea, ratione naturali sine phantasmate nihil intelligit anima, ut dicitur in III *De anima,* t. 30, et *De mem. et remin.,* c. I. Sed Deus[2], cum sit incorporeus, phantasma in nobis esse non potest. Ergo cognosci non potest a nobis cognitione naturali.

3. Præterea, cognitio quæ est per rationem naturalem, communis est bonis et malis, sicut natura eis communis est. Sed cognitio Dei competit tantum bonis ; dicit enim Augustinus, I *De Trinitate,* cap. II, col. 822, t. 8, quod « humanæ mentis acies invalida in tam excellenti luce non figitur, nisi per justitiam fidei emundetur[3]. » Ergo Deus per rationem naturalem cognosci non potest.

Sed contra est quod dicitur Rom. I, 19 : *Quod notum est Dei, manifestum est in illis,* id est, quod cognoscibile est de Deo per rationem naturalem.

Respondeo dicendum, quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere quod divinam essentiam videat ; quia creaturæ sensibiles sunt effectus[4], Dei virtutem non adæquantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt[5] effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de ipso ea quæ necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata.

Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa ; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quæ ab eo causantur ; et quod hæc non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio ad formam simplicem pertingere non potest, ut

[1] « Disciplinarum spectamina... credendum est non posse intelligi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. »

[2] Sic cod.; in editis : « Dei. »

[3] « Per justitiam fidei nutrita vegetetur. »

[4] Sic cod.; « in editis : Dei, virtutem causæ. »

[5] Sic cod.; in editis : « sunt ejus effectus... » et male ; effectus enim cujuscumque causæ, non solius Dei, sunt a causa dependentes.

(*a*) Beguardi et Beguinæ prædicabant hominem in præsenti vita constitutum posse beatitudinem finalem assequi, juxta omnes perfectionis gradus quos habebit in patria. Certum est hominem purum in hac vita constitutum non posse de lege ordinaria videre Deum ut in se est. Non minus certum esse videtur Deum ut in se est ab homine viatore ex privilegio extraordinario posse videri. Sed inquiritur utrum aliquibus tale privilegium de facto fuerit a Deo concessum. Patri Henno si credas, negativam communius Scholastici tenent.

D. Thomas tamen contrarium affirmat, Scotus ipse contrarium supponit, multique alii D. Thomæ et Scoto assentiunt. Quoad SS. Patres scinduntur ; stant pro negativa Dyonisius, Iræneus, Nazianzenus, Leo, Chrysostomus, Gregorius Magnus, Hilarius, Cyrillus Alexandrinus, Beda, Prudentius ; pro affirmativa, Augustinus, Ambrosius, Basilius, et alii. Ultimis adhæremus, credimusque Moysi et Paulo privilegium fuisse concessum, et a fortiori B. Mariæ virgini. De Benedicto dubitamus.

sciat de ea quid est : potest tamen de ea cognoscere[1] an est.

Ad secundum dicendum, quod Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui.

Ad tertium dicendum, quod cognitio Dei per essentiam, cum sit per gratiam, non competit nisi bonis : sed cognitio ejus quæ est per rationem naturalem, potest competere bonis, et malis; unde dicit Augustinus lib. I *Retractationum,* c. IV, col. 589, t. 1, retractans quod dixerat, lib. I *Solil.,* cap. I : « Non approbo quod in oratione dixi : Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera, » scilicet per rationem naturalem.

CONCLUSIO. — Possumus Deum in hac vita naturali lumine cognoscere secundum quod omnium prima et eminentissima causa est, non autem secundum quod in se est.

ARTICULUS XIII.

Utrum per gratiam habeatur altior cognitio Dei quam ea quæ habetur per rationem naturalem.

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per gratiam non habeatur altior cognitio Dei quam ea quæ habetur per naturalem rationem. Dicit enim Dionysius, *De mystica theologia,* cap. I, § 3, col. 1002, t. 1, quod ille qui melius unitur Deo in hac vita, unitur ei sicut omnino ignoto. Quod etiam de Moyse dicit; qui tamen excellentiam quamdam obtinuit in gratiæ cognitione. Sed conjungi Deo, ignorando[2] quid est, hoc contingit etiam per rationem naturalem. Ergo per gratiam non plenius cognoscitur a nobis Deus quam per rationem naturalem.

2. Præterea, per rationem naturalem in cognitionem divinorum pervenire non possumus, nisi per phantasmata; similiter etiam[3] nec secundum cognitionem gratiæ. Dicit enim Dionysius, cap. I *Cæl. hierarchiæ,* § 2, col. 122, t. 1, quod « impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum[4]. » Ergo per gratiam non plenius cognoscimus Deum quam per rationem naturalem.

3. Præterea, intellectus noster per gratiam fidei Deo adhæret. Fides autem non videtur esse cognitio; dicit enim Gregorius, in *Homil.* XXVI *in Evang.,* col. 1202, § 8, t. 2, quod ea « quæ non videntur fidem habent, et non agnitionem[5]. » Ergo per gratiam non additur nobis aliqua excellentior cognitio de Deo.

Sed contra est quod dicit Apostolus I Cor., II, 10 : *Nobis revelavit Deus per Spiritum suum,* illa scilicet quæ nemo *principum hujus sæculi* novit, id est, philosophorum, ut exponit Glossa[6] Hier., in illum loc.

Respondeo dicendum, quod per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur a nobis quam per rationem naturalem. Quod sic patet : cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit, scilicet phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cujus virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus.

Et quantum ad utrumque juvatur humana cognitio per revelationem gratiæ. Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti; et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus magis exprimentia res divinas quam ea quæ naturaliter a sensibilibus accipimus, sicut apparet in visionibus prophetalibus; et interdum etiam aliquæ res sensibiles formantur divinitus, aut etiam voces, ad aliquid divinum exprimendum; sicut in baptismo visus est Spiritus sanctus in specie columbæ, et vox Patris audita est : *Hic est Filius meus dilectus,* Matth., III, 17.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet per revelationem gratiæ in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto conjungamur, tamen plenius ipsum cognoscimus in quantum plures et excellentiores effectus ejus nobis demonstrantur; et in quantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quæ ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum.

Ad secundum dicendum, quod ex phantasmatibus vel a sensu acceptis secundum

[1] Sic cod.; in edit.: « ut sciat an est. »
[2] Sic cod.; in edit. : « ignorando de eo. »
[3] Edit. Rom. : « sic etiam. »
[4] Ex versione J. Scoti Erigenæ. Corderius : « Neque enim potest aliter divino-principalis ille radius nobis illucescere, nisi sacrorum varietate operimentorum anagogice obvelatus. »
[5] « Quæ etenim apparent jam fidem non habent, sed agnitionem. »
[6] Hæc glossa est interlinearis quæ habet : « Dæmonum, vel philosophorum, vel doctorum in lege. »

naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formatis, tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quanto lumen intelligibile in homine fortius fuerit; et sic per revelationem ex phantasmatibus plenior cognitio accipitur ex infusione divini luminis.

Ad tertium dicendum quod fides cognitio quædam est, in quantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed hæc determinatio ad unum non procedit a visione credentis, sed a visione ejus cui creditur. Et sic in quantum deest visio, deficit a ratione cognitionis quæ est in scientia; nam scientia determinat intellectum ad unum per visionem et intellectum primorum principiorum.

Conclusio. — Perfectior cognitio de Deo in hac vita habetur per gratiam, quam per naturalem rationem.

QUÆSTIO XIII.

DE NOMINIBUS DIVINIS.

(Et duodecim quæruntur.)

Consideratis his quæ ad divinam cognitionem[1] pertinent, procedendum est ad considerationem divinorum nominum. Unumquodque enim nominatur a nobis, secundum quod ipsum cognoscimus.

Circa hoc ergo quæruntur duodecim : 1° utrum Deus sit nominabilis a nobis; 2° utrum aliqua nomina dicta de Deo prædicentur de ipso substantialiter; 3° utrum aliqua nomina dicta de Deo proprie dicantur de ipso, an omnia attribuantnr ei metaphorice; 4° utrum multa nomina dicta de Deo sint synonyma; 5° utrum nomina aliqua dicantur de Deo et creaturis univoce vel æquivoce; 6° supposito quod dicantur analogice, utrum dicantur de Deo per prius, vel de creaturis; 7° utrum aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore; 8° utrum hoc nomen, Deus, sit nomen naturæ, vel operationis; 9° utrum hoc nomen, Deus, sit nomen communicabile; 10° utrum accipiatur univoce vel æquivoce secundum quod significat Deum per naturam, et per participationem, et secundum opinionem; 11° utrum hoc nomen, qui est, sit maxime proprium nomen Dei; 12° utrum propositiones affirmativæ possint formari de Deo.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit nominabilis a nobis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullum nomen Deo conveniat. Dicit enim Dionysius, *De divin. nomin.*, c. I, § 5, col. 594, t. 1, quod « neque nomen ejus est, neque opinio[2]; » et Prov., XXX, 4, dicitur : *Quod nomen* ejus, et quod nomen Filii ejus, si nosti?* * *Nomen est...*

2. Præterea, omne nomen aut dicitur in abstracto, aut in concreto. Sed nomina significantia in concreto non competunt Deo, cum simplex sit : neque nomina significantia in abstracto, quia non significant aliquid perfectum subsistens. Ergo nullum nomen potest dici de Deo.

3. Præterea, nomina significant substantiam cum qualitate; verba autem et participia significant cum tempore; pronomina autem cum demonstratione, vel relatione : quorum nihil competit Deo, quia sine qualitate est, et sine omni accidente, et sine tempore, et sentiri non potest, ut demonstrari possit; nec relative significari, cum relativa sint aliquorum antedictorum recordativa, vel nominum, vel participiorum, vel pronominum demonstrativorum. Ergo Deus nullo modo potest nominari a nobis.

Sed contra est quod dicitur Exod., XV, 3 : *Quasi vir pugnator; Omnipotens nomen ejus.*

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum, I *Perier.*, cap I, in princ., voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines; et sic patet quod voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. Ostensum est autem supra, quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, et per modum excellentiæ et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis; non tamen ita quod nomen significans ipsum exprimat divinam essentiam, secundum quod est; sicut hoc nomen, *homo,* exprimit sua significatione essentiam hominis, secundum quod est; significat enim ejus defini-

[1] Rom. edit. : « perfectionem. »

[2] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius « nec opinatio, neque nomen. »

tionem declarantem ejus essentiam; ratio enim, quam significat nomen, est definitio, ut dicitur IV *Metaph.*

Ad primum ergo dicendum, quod ea ratione dicitur Deus non habere nomen vel esse supra nominationem, quia essentia ejus est supra id quod de Deo intelligimus, et voce significamus.

Ad secundum dicendum, quod quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, et ex ipsis eum nominamus; nomina quæ Deo tribuimus, hoc modo significant, secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis, ut supra dictum est. Et quia in hujusmodi creaturis ea quæ sunt perfecta et subsistentia, sunt composita; forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis quo aliquid est; inde est quod omnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concretione, prout competit compositis: quæ autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut quo aliquid est; sicut albedo significat ut quo aliquid est album. Quia igitur Deus simplex et etiam subsistens est, attribuimus ei et nomina[1] abstracta ad significandam simplicitatem ejus, et nomina concreta ad significandam subsistentiam et perfectionem ipsius, quamvis utraque nomina deficiant a modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam.

Ad tertium dicendum, quod significare substantiam cum qualitate, est significare suppositum cum natura vel forma determinata, in qua subsistit. Unde, sicut de Deo dicuntur aliqua in concretione ad significandum subsistentiam[2] et perfectionem ipsius, sicut jam dictum est, ita dicuntur de Deo nomina significantia substantiam cum qualitate. Verba vero, et participia significantia tempus, dicuntur de ipso ex eo quod æternitas includit omne tempus. Sicut enim simplicia subsistentia non possumus apprehendere et significare, nisi per modum compositorum: ita simplicem æternitatem non possumus intelligere vel voce exprimere nisi per modum temporalium rerum: et hoc propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales. Pronomina vero demonstrativa dicuntur de Deo secundum quod faciunt demonstrationem ad id quod intelligitur, non ad id quod sentitur. Secundum enim quod a nobis intelligitur, secundum hoc sub demonstratione cadit. Et sic secundum illum modum quo nomina et participia et pronomina demonstrativa de Deo dicuntur, secundum hoc a pronominibus[3] vel nominibus relativis significari potest.

Conclusio. — Cum Deus in hac vita secundum quod in se est, minime a nobis cognoscatur, sed secundum quod principium omnium eminentissimum est; aliquibus nominibus hoc significantibus nominari potest; nullum est autem nomen divinam essentiam adæquate repræsentans Deo ab hominibus impositum (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo substantialiter. Dicit enim Damascenus, lib. I *De fide orth.*, cap. IX, col. 835, t. 1: « Oportet singula eorum quæ de Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare, sed quid non est ostendere, aut habitudinem quamdam, aut aliquid eorum quæ assequuntur naturam vel operationem[4]. »

2. Præterea, dicit Dionysius, *De div. nom.*, c. I, § 4, col. 590, t. 1: « Omnium sancto-

[1] Edit. Rom.: « Nomina simplicia, et nomina abstracta. »

[2] Edit. cit. in textu, « substantiam, » in margine « subsistentiam. »

[3] Al.: « et pronominibus et nominibus relativis. »

[4] « Sic itaque existimandum est ea omnia quæ de Deo dicuntur, non quid ratione substantiæ sit significare, sed, aut quid non sit explicare, aut relationem quamdam ad aliquid eorum, quæ ab ipso distinguuntur, aut quidpiam eorum quæ naturam aut operationem sequuntur. »

(*a*) Nomen non significat res nisi mediante conceptu imponentis seu loquentis. Scotistæ aliique theologi cum Scotistis significationem vocis institutæ non dependere insinuant ab instituente nomen in extensione sui majori vel minori, sed a majori vel minori audientis cognitione circa rem. Sic, inquiunt, rex Ludovicus urbi a se nondum visæ nomen imponit, et minus perfecte quam urbis istius habitatores nominis a se impositi significationem habet. Sed hæc ad quid? Voluntne dicere quod quando nomen imponimus ad significandum Deum, angeli, et Deus præsertim, rem, id est Deum ipsum, melius cognoscunt quam nos cognoscimus? Thomista nullus hoc ambiget? Voluntne quod aliquod nomen ab aliquo impositum, rei quidditatem, inscio imponente, significet, ita ut nos ad significandum Deum nomen forsitan imponeremus quod, nobis insciis, Dei quidditatem, prout Deus seipsum quidditative, et etiam comprehensive cognoscit, expri-

rum theologorum hymnum invenies ad beatos thearchiæ processus manifestative et laudative Dei nominationes dividentem[1]. » Et est sensus quod nomina quæ in divinam laudem sancti doctores assumunt, secundum processus ipsius Dei distinguuntur. Sed quod significat processum alicujus rei, nihil significat ad ejus essentiam pertinens. Ergo nomina dicta de Deo non dicuntur de ipso substantialiter.

3. Præterea, secundum hoc nominatur aliquid nobis, secundum quod intelligitur. Sed non intelligitur Deus a nobis in hac vita secundum suam substantiam. Ergo nec aliquod nomen impositum a nobis dicitur de Deo secundum suam substantiam.

Sed contra est quod dicit Augustinus, VI *De Trinitat.*, cap. IV, col. 927, t. 8 : « Deo hoc est esse quod fortem esse, vel sapientem esse, et si quid de illa simplicitate dixeris, qua ejus substantia significatur[2]. » Ergo omnia hujusmodi significant divinam substantiam.

Respondeo dicendum, quod de nominibus quæ de Deo dicuntur negative, vel quæ relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam ejus nullo modo significant, sed remotionem alicujus ab ipso, vel relationem ejus ad alium, vel potius alicujus ad ipsum.

Sed de nominibus quæ absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut bonus, sapiens, et hujusmodi multipliciter aliqui sunt opinati. Quidam enim dixerunt quod hæc omnia nomina, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum a Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicunt quod, cum dicimus Deum esse viventem, significamus quod Deus non hoc modo est sicut res inanimatæ; et similiter accipiendum est in aliis; et hoc posuit Rabbi Moyses[3] (*a*). » Alii vero dicunt quod hæc nomina imposita sunt ad significandum habitudinem ejus ad creata : ut cum dicimus : Deus est bonus, sit sensus : Deus est causa bonitatis in rebus ; et eadem ratio est in aliis.

Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens propter tria : primo quidem, quia, secundum neutram harum positionum posset assignari ratio quare quædam nomina magis de Deo dicerentur quam alia. Sic enim est causa corporum, sicut est causa bonorum ; unde si nihil aliud significatur cum dicitur, Deus est bonus, nisi Deus est causa bonorum, poterit similiter dici quod Deus est corpus, quia est causa corporum. Item per hoc quod dicitur quod est corpus, removetur quod non sit ens in potentia tantum, sicut materia prima. Secundo, quia sequeretur quod omnia nomina dicta de Deo, per posterius dicerentur de ipso ; sicut sanum per posterius dicitur de medicina, eo quod significat hoc tantum quod sit causa sanitatis in animali, quod per prius dicitur sanum. Tertio, quia hoc est contra intentionem loquentium de Deo. Aliud enim intendunt dicere, cum dicunt Deum viventem, quam quod sit causa vitæ nostræ, vel quod differat a corporibus inanimatis.

Et ideo aliter dicendum est, quod hujusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et prædicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repræsentatione ipsius. Quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturæ ipsum repræsentant. Ostensum est autem supra, quod Deus in se præhabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quælibet creatura in tantum eum repræsentat, et est ei similis, in quantum perfectionem aliquam habet ; non tamen ita quod repræ-

meret ? Fatentur quidem omnes Deum non ita esse ineffabilem quin possit aliquo nomine, saltem imperfecte, exprimi ; sed unde Scotistæ nominis essentiam et comprehensionem Dei continentis, et a nobis imponibilis figmentum trahunt ?

[1] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius « omnem fere sacram Scripturam reperies, ad declarandum nobis Deum, et ad laudandum eum, divina nomina formare secundum divinæ bonitatis emanationes. »

[2] « Deo autem hoc est esse quod est fortem esse, aut justum esse, aut sapientem esse, et si quid de illa simplici multiplicitate, vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur. »

[3] In libro qui dicitur רנבכח כבוֹבימ, id est, « doctor dubiorum. »

(*a*) Rabbi Moyses, seu Maimonides, seu etiam Moses Ægyptius, sæculo duodecimo florens, opus cui titulus *More Nevokim* arabum idiomate conscripsit, quod a suo discipulo Samuele Ben Tibbou hebraice redditum, deinde lingua latina donatum est. Titulus hebraicus hujus operis in editis quidem, sed non in codicibus *Summæ theologicæ* D. Thomæ invenitur, nec etiam in edit. gothicis characteribus Norimberg. ann. 1496 exarata.

sentet eum sicut aliquid ejusdem speciei vel generis, sed sicut excellens principium, a cujus forma effectus deficiunt, cujus tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur; sicut formæ corporum inferiorum repræsentant virtutem solarem. Et hoc supra expositum est, cum de perfectione divina agebatur. Sic igitur prædicta nomina divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut et creaturæ imperfecte eam repræsentant. Cum igitur dicitur, Deus est bonus, non est sensus : Deus est causa bonitatis, vel : Deus non est malus; sed est sensus : id quod bonitatem dicimus in creaturis, præexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum in quantum causat bonitatem, sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit, secundum illud Augustini *De doctrina christiana,* lib. I, cap. XXXII, col. 32, t. 3 : « In quantum bonus est, sumus[1]. »

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus ideo dicit quod hæc nomina non significant quid est Deus, quia a nullo istorum nominum exprimitur quid est Deus perfecte, sed unumquodque imperfecte eum significat, sicut et creaturæ imperfecte eum repræsentant.

Ad secundum dicendum, quod in significatione nominum aliud est quandoque a quo imponitur nomen ad significandum, et aliud ad quod significandum nomen imponitur; sicut hoc nomen « lapis » imponitur ab eo quod lædit pedem, non tamen imponitur ad hoc significandum quod significet lædens pedem, sed ad significandam quamdam speciem corporum; alioquin omne lædens pedem esset lapis. Sic igitur dicendum est, quod hujusmodi divina nomina imponuntur quidem a processibus deitatis : sicut enim secundum diversos processus perfectionum creaturæ Deum repræsentant, licet imperfecte; ita intellectus noster secundum unumquemque processum Deum cognoscit, et nominat; sed tamen hæc nomina non imponuntur ad significandum ipsos processus, ut cum dicitur : Deus est vivens, sit sensus : a Deo procedit vita; sed ad significandum ipsum rerum principium, prout in eo præexistit vita, licet eminentiori modo quam intelligatur, vel significetur.

Ad tertium dicendum, quod essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus, secundum quod in se est, sed cognoscimus eam secundum quod repræsentatur in perfectionibus creaturarum; et sic nomina a nobis imposita eam significant.

CONCLUSIO. — Cum divinam substantiam imperfecte cognoscamus, nomina negativa vel relativa de Deo non dicuntur substantialiter, sed sola nomina positiva et absoluta divinam substantiam, licet imperfecte, significant.

ARTICULUS III.

Utrum aliquod nomen dicatur de Deo proprie.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo proprie. Omnia enim nomina quæ de Deo dicimus, sunt a creaturis accepta, ut dictum est. Sed nomina creaturarum metaphorice dicuntur de Deo, sicut cum dicitur Deus[2] lapis, vel leo, vel aliquid hujusmodi. Ergo nomina dicta de Deo dicuntur metaphorice.

2. Præterea, nullum nomen proprie dicitur de aliquo, a quo verius removetur quam de eo prædicetur. Sed omnia hujusmodi nomina, « bonus, sapiens, » et similia, verius removentur a Deo quam de eo prædicentur, ut patet per Dionysium, cap. II *Cælestis hierarchiæ,* § 3, col. 142, t. 1. Ergo nullum istorum nominum proprie dicitur de Deo.

3. Præterea, nomina corporum non dicuntur de Deo nisi metaphorice, cum sit incorporeus. Sed omnia hujusmodi nomina implicant quasdam corporales conditiones : significant enim cum tempore, et cum compositione, et cum aliis hujusmodi, quæ sunt conditiones corporum. Ergo omnia hujusmodi nomina dicuntur de Deo metaphorice.

Sed contra est quod dicit Ambrosius, in lib. II *De fide,* prolog., § 2, col. 583, t. 3 : « Sunt quædam nomina quæ evidenter proprietatem divinitatis ostendunt, et quædam quæ perspicuam divinæ majestatis exprimunt veritatem; alia vero sunt quæ translative per similitudinem de Deo dicuntur[3]. »

[1] « Quia bonus est, sumus. »

[2] Sic cod.; in editis : « dicitur : Deus est lapis. » Nullibi in sacra Scriptura dicitur expresse : « Deus est lapis; » Deus tamen ibi dicitur et lapis et leo. « Lapidem quem reprobaverunt ædificantes, hic factus est in caput anguli. » *Ps.* CXVII, 22. « Vicit leo de tribu Juda. » *Apoc.*, V, 5.

[3] « Sunt enim evidentia indicia quæ proprietatem deitatis ostendunt; sunt quæ similitudinem Patris et Filii; sunt etiam quæ perspicuam divinæ majestatis exprimunt unitatem. »

Non igitur omnia nomina dicuntur de Deo metaphorice, sed aliqua dicuntur proprie.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso; quæ quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis; intellectus autem noster eo modo apprehendit eas secundum quod sunt in creaturis; et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina. In nominibus igitur quæ Deo attribuimus, est duo considerare; scilicet perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et hujusmodi, et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant hujusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo; habent enim modum significandi qui creaturis competit.

Ad primum ergo dicendum, quod quædam nomina significant hujusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas, hoc modo quod ipse modus imperfectus, quo a creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur; sicut lapis significat aliquid materialiter ens; et hujusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphorice. Quædam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione, ut ens, bonum, vivens, et alia hujusmodi; et talia proprie dicuntur de Deo.

Ad secundum dicendum, quod ideo hujusmodi nomina dicit Dionysius negari a Deo, quia id quod significatur per nomen non convenit eo modo ei quo nomen significat, sed excellentiori modo. Unde ibidem dicit Dionysius quod Deus « est super omnem substantiam et vitam[1]. »

Ad tertium dicendum, quod ista nomina quæ proprie dicuntur de Deo, important conditiones corporales non in ipso significato nominis, sed quantum ad modum significandi; ea vero quæ metaphorice de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato.

Conclusio. — Quia nomina Deo attributa modum significandi creaturarum retinent, Deo proprie ex modo ipso significandi non competunt; sed quoad significatum proprie de Deo dicuntur.

[1] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius « excedit omnem essentiam et vitam. »

ARTICULUS IV.

Utrum nomina dicta de Deo sint nomina synonyma.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ista nomina dicta de Deo sint nomina synonyma. Synonyma enim nomina dicuntur quæ omnino idem significant. Sed ista nomina dicta de Deo omnino idem significant[2]; quia bonitas Dei est ejus essentia, et similiter sapientia. Ergo ista nomina sunt omnino synonyma.

2. Præterea, si dicatur quod ista nomina significant unum[3] sed secundum rationes diversas, contra. Ratio cui non respondet aliquid in re est vana. Si igitur istæ rationes sunt multæ, et res est una, videtur quod rationes istæ sint vanæ.

3. Præterea, magis est unum quod est re et ratione, quam quod est unum re et multiplex ratione. Sed Deus est maxime unus. Ergo videtur quod non sit unus re et multiplex ratione; et sic nomina dicta de Deo non significant rationes diversas, et ita sunt synonyma.

Sed contra, omnia synonyma sibi invicem adjuncta nugationem adducunt, sicut si dicatur vestis, indumentum. Si igitur omnia nomina dicta de Deo sunt synonyma, non posset convenienter dici Deus bonus, vel aliquid hujusmodi; cum tamen scriptum sit, Jer., XXXII, 18: *Fortissime, magne, potens**, *Dominus exercituum nomen tibi.* * *Et potens.*

Respondeo dicendum, quod hujusmodi nomina dicta de Deo non sunt synonyma.

Quod quidem facile esset videre, si diceremus quod hujusmodi nomina sunt inducta ad removendam, vel ad designandam habitudinem causæ respectu creaturarum: sic enim essent diversæ rationes horum nominum secundum diversa negata vel secundum diversos effectus connotatos.

Sed secundum quod dictum est, hujusmodi nomina substantiam divinam significare licet imperfecte, etiam plane apparet secundum præmissa, quod habent rationes diversas. Ratio enim quam significat nomen est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in crea-

[2] Al.: « significant in Deo. »
[3] Sic cod.; in editis vero: « idem secundum rem. »

turas : quæ quidem perfectiones in Deo præexistunt unite et simpliciter, in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium repræsentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter, ita variis et multiplicibus conceptionibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum hujusmodi conceptiones imperfecte, intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma.

Et sic patet solutio ad primum ; quia nomina synonyma dicuntur quæ significant unum secundum unam rationem ; quæ enim significant rationes diversas unius rei, non primo et per se unum significant ; quia nomen non significat rem nisi mediante conceptione intellectus, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod rationes plures horum nominum non sunt cassæ quasi vanæ, quia omnibus eis respondet unum quid simplex per omnia hujusmodi multipliciter et imperfecte repræsentatum.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea quæ sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter et unite. Et ex hoc contingit quod est unus re et multiplex secundum rationem, quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter ipsum repræsentant.

Conclusio. — Nomina quæ proprie de Deo dicuntur, synonyma nequaquam sunt.

ARTICULUS V.

Utrum ea quæ de Deo dicuntur et creaturis univoce dicantur de ipsis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ dicuntur de Deo et creaturis, univoce[1] de ipsis dicantur. Omne enim æquivocum[2] reducitur ad univocum, sicut multa ad unum ; nam si hoc nomen, canis, æquivoce dicitur de latrabili et marino, oportet quod de aliquibus univoce dicatur, scilicet de omnibus latrabilibus ; aliter enim esset procedere in infinitum. Inveniuntur autem quædam agentia univoca quæ conveniunt cum suis effectibus in nomine et definitione, ut homo generat hominem ; quædam vero agentia æquivoca, sicut sol[3] causat calidum, cum tamen ipse non sit calidus nisi æquivoce. Videtur igitur quod primum agens, ad quod omnia agentia reducuntur, sit agens univocum ; et ita quæ de Deo et creaturis dicuntur, univoce prædicantur.

2. Præterea, secundum æquivoca non attenditur aliqua similitudo. Cum igitur creaturæ ad Deum sit aliqua similitudo, secundum illud Genes., I, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram;* videtur quod aliquid univoce de Deo et creaturis dicatur.

3. Præterea, mensura est homogenea mensurato, ut dicitur in X *Metaphys.*, text. 4. Sed Deus est prima mensura omnium entium, ut ibidem dicitur. Ergo Deus est homogeneus creaturis : et ita aliquid univoce de Deo et creaturis dici potest.

Sed contra, quidquid prædicatur de aliquibus secundum idem nomen, et non secundum eamdem rationem, prædicatur de eis æquivoce. Sed nullum nomen convenit Deo secundum illam rationem secundum quam dicitur de creatura : nam sapientia in creaturis est qualitas, non autem in Deo ; genus autem variatum mutat rationem, cum sit pars definitionis ; et eadem ratio est in aliis. Quidquid ergo de Deo et creaturis dicitur, æquivoce dicitur.

Præterea, Deus plus distat a creaturis quam quæcumque creaturæ ab invicem. Sed propter distantiam quarumdam creaturarum contingit quod nihil univoce de eis prædicari potest, sicut de his quæ non conveniunt in aliquo genere. Ergo multo minus de Deo et creaturis aliquid univoce prædicatur, sed omnia prædicantur æquivoce.

Respondeo dicendum, quod impossibile est aliquid prædicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adæquans virtutem causæ agentis, recipit similitudinem agentis, non secundum eamdem rationem, sed deficienter : ita ut quod divisim

[1] Univocatio est unius et ejusdem termini una et eadem significatio.

[2] Æquivocatio seu homonymia est unius et ejusdem termini diversa significatio.

[3] Supple : « calidus. » sic : sol calidus causat calidum. Sol enim in Aristotelis systemate non est calidus, nisi eminenter, eo sensu scilicet quod virtute sua calorem generat. Unde æquivoce calidus de sole et de calido subjecto dicitur, et insuper sol non convenit in nomine cum calido, sed effectu

et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo; sicut sol secundum unam suam virtutem multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo, ut supra dictum est, art. præc., omnes rerum perfectiones quæ sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo præexistunt unite et simpliciter. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem distinctam [1] secundum rationem distinctionis [2] ab aliis; puta cum hoc nomen, sapiens, de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius, et ab omnibus hujusmodi; sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic cum hoc nomen, sapiens, de homine dicitur, quodammodo circumscribit [3] et comprehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo; sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eamdem rationem hoc nomen, sapiens, de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis prædicatur.

Sed nec etiam pure æquivoce, ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc ex creaturis nihil posset cognosci de Deo nec demonstrari, sed semper incideret fallacia æquivocationis. Et hoc est tam contra Philosophum, VIII *Phys.*, et XIII *Met.*, qui multa demonstrative de Deo probat, quam etiam contra Apostolum dicentem Rom., I, 20 : *Invisibilia per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Dicendum est igitur quod hujusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, id est, proportionem.

Quod quidem dupliciter contingit in nominibus : vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina in quantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis; cujus hoc quidem signum est, illud vero causa : vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, in quantum medicina est causa sanitatis, quæ est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non æquivoce pure, neque pure univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est. Et sic hoc quod dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturæ ad Deum, ut ad principium et causam in qua præexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et ita [4] iste modus communitatis medius est inter puram æquivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in iis quæ analogice dicuntur est una ratio, sicut est in univocis, nec totaliter diversa, sicut in æquivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur significat diversas proportiones ad unum; sicut sanum de urina dictum significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum significat causam ejusdem sanitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet in prædicationibus oporteat æquivoca ad univoca reduci, tamen in actionibus agens non univocum ex necessitate præcedit agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum; agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei, alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur, sed est causa particularis respectu hujus individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari. Hoc autem agens universale, licet non sit univocum non tamen est omnino æquivocum, quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici agens analogum, sicut in prædicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum, sed analogum, quod est ens.

Ad secundum dicendum, quod similitudo creaturæ ad Deum est imperfecta, quia etiam nec idem secundum genus repræsentant, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod Deus non est mensura proportionata mensuratis; unde non oportet quod Deus et creaturæ sub uno genere contineantur.

Ea vero quæ sunt in contrarium, concludunt quod non univoce hujusmodi nomina

[1] Nicolaï : « ut distinctam. » — [2] Al. : « definitionis. » — [3] Al. : « describit. » — [4] In editis deest : « ita. »

de Deo et creaturis prædicentur, non autem quod æquivoce.

Conclusio. — Nomina de Deo et creaturis dicta, non univoce nec pure æquivoce, sed analogice dicuntur secundum analogiam creaturarum ad ipsum.

ARTICULUS VI.

Utrum nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo. Secundum enim quod cognoscimus aliquid, secundum hoc illud nominamus, cum « nomina », secundum Philosophum, lib. I *Perich.*, cap. I, « sint signa intellectuum. » Sed per prius cognoscimus creaturam quam Deum. Ergo omnia nomina a nobis imposita per prius conveniunt creaturis quam Deo.

2. Præterea, secundum Dionysium, in lib. *De divin. nom.*, cap. I, § 6, col. 595, t. 1, Deum ex creaturis nominamus. Sed nomina a creaturis translata in Deum, per prius dicuntur de creaturis quam de Deo, sicut leo, lapis et hujusmodi. Ergo omnia nomina per prius de creaturis quam de Deo dicuntur.

3. Præterea, omnia nomina quæ communiter de Deo et creaturis dicuntur, dicuntur de Deo sicut de causa omnium, ut dicit Dionysius[1], *De myst. theol.*, c. I, § 2, col. 999, t. 1. Sed quod dicitur de aliquo per causam, per posterius de illo dicitur; per prius enim dicitur animal sanum quam medicina, quæ est causa sanitatis. Ergo hujusmodi nomina per prius dicuntur de creaturis quam de Deo.

Sed contra est quod dicitur Ephes., III, 14: *Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in* lis. *cælo* et in terra nominatur*; et eadem ratio videtur de nominibus aliis quæ de Deo et creaturis dicuntur. Ergo hujusmodi nomina per prius de Deo quam de creaturis dicuntur.

Respondeo dicendum, quod in omnibus nominibus quæ de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum. Et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV *Metaph.*, text. 28, necesse est quod illud nomen primo dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis, vel minus; sicut sanum quod dicitur de animali, cadit in definitione sani quod dicitur de medicina, quæ dicitur sana, in quantum causat sanitatem in animali; et in definitione sani quod dicitur de urina, quæ dicitur sana, in quantum est signum sanitatis animalis.

Sic ergo omnia nomina quæ metaphorice de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur quam de Deo, quia dicta de Deo nihil aliud significant quam similitudinem ad tales creaturas. Sicut enim ridere dictum de prato nihil aliud significat quam quod pratum similiter se habet in decore cum floret, sicut homo cum ridet, secundum similitudinem proportionis: sic nomen leonis dictum de Deo nihil aliud significat quam quod Deus similiter se habet ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Et sic patet quod secundum quod dicuntur de Deo, eorum significatio definiri non potest, nisi per illud quod de creaturis dicitur.

De aliis autem nominibus quæ non metaphorice dicuntur de Deo, esset etiam eadem ratio, si dicerentur de Deo causaliter tantum, ut quidam posuerunt. Sic enim cum dicitur: Deus est bonus, nihil aliud esset quam: Deus est causa bonitatis creaturæ; et sic hoc nomen, bonum, dictum de Deo, clauderet in suo intellectu bonitatem creaturæ. Unde bonum per prius diceretur de creatura quam de Deo.

Sed supra ostensum est, quod hujusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur: Deus est bonus, vel sapiens, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiæ vel bonitatis, sed quod hæc in eo eminentius præexistunt. Unde secundum hoc dicendum est quod, quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quia a Deo hujusmodi perfectiones in creaturas manant; sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio

[1] Insinuatur loco dicto *Mysticæ theologiæ*; melius autem *De div. nom.*, c. v, § 9, col. 826, t. 1.

illa procedit quantum ad impositionem nominis.

Ad secundum dicendum, quod non est eadem ratio de nominibus quæ metaphorice de Deo dicuntur, et de aliis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procederet, si hujusmodi nomina solum de Deo causaliter prædicarentur et non essentialiter, sicut sanum de medicina.

Conclusio. — Nomina quæ metaphorice de Deo dicuntur, cum similitudinem ejus ad creaturas significent, de ipsis creaturis prius dicuntur : nomina vero Deo et creaturis communia, de Deo essentialiter dicta, quoad significatum, prius de Deo dicuntur; quoad modum significandi de creaturis prius.

ARTICULUS VII.

Utrum nomina quæ important relationem ad creaturas, dicantur de Deo ex tempore.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina quæ important relationem ad creaturas, non dicantur de Deo ex tempore. Omnia enim hujusmodi nomina significant divinam substantiam, ut communiter dicitur. Unde et Ambrosius, lib. I *De fide,* c. I, § 7, col. 553, t. 3, dicit quod hoc nomen, Dominus, est nomen potestatis, quæ est divina substantia : et Creator [1], significat Dei actionem quæ est ejus essentia. Sed divina substantia non est temporalis, sed æterna. Ergo hujusmodi nomina non dicuntur de Deo ex tempore sed ab æterno.

2. Præterea, cuicumque convenit aliquid ex tempore, potest dici factum; quod enim ex tempore est album, fit album. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo de Deo nihil prædicatur ex tempore.

3. Præterea, si aliqua nomina dicuntur de Deo ex tempore propter hoc quod important relationes ad creaturas, eadem ratio videtur de omnibus quæ relationem ad creaturas important. Sed quædam nomina importantia relationem ad creaturas dicuntur de Deo ab æterno; ab æterno enim scivit creaturam et dilexit, secundum illud Jerem., XXXI, 3 : *In charitate perpetua dilexi te.* Ergo et alia nomina quæ important relationem ad creaturas, ut *Dominus* et *Creator,* dicuntur de Deo ab æterno.

4. Præterea, hujusmodi nomina relationem significant. Oportet igitur quod relatio illa vel sit aliquid in Deo, vel in creatura tantum. Sed non potest esse quod sit in creatura tantum, quia sic Deus denominaretur Dominus a relatione opposita, quæ est in creaturis; nihil autem denominatur a suo opposito. Relinquitur ergo quod relatio est aliquid in Deo. Sed in Deo nihil potest esse ex tempore, cum ipse sit supra tempus. Ergo videtur quod hujusmodi nomina non dicantur de Deo ex tempore.

5. Præterea, secundum relationem dicitur aliquid relative, puta secundum dominium dominus, sicut secundum albedinem albus. Si igitur relatio dominii non est in Deo secundum rem, sed solum secundum rationem, sequitur quod Deus non sit realiter dominus, quod patet esse falsum.

6. Præterea, in relativis quæ non sunt simul natura, unum potest esse altero non existente : sicut scibile existit non existente scientia, ut dicitur in *Prædic.,* cap. VII, text. 5. Sed relativa quæ dicuntur de Deo et creaturis, non sunt simul natura. Ergo potest aliquid dici relative de Deo ad creaturam, etiam creatura non existente : et sic hujusmodi nomina Dominus et Creator, dicuntur de Deo ab æterno, et non ex tempore.

Sed contra est quod dicit Augustinus, V *De Trinit.,* cap. XVI, col. 922, t. 8, quod hæc relativa appellatio Dominus, Deo convenit ex tempore.

Respondeo dicendum, quod, quædam nomina importantia relationem ad creaturam, ex tempore de Deo dicuntur, et non ab æterno.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod quidam posuerunt relationem non esse rem naturæ, sed rationis tantum. Quod quidem apparet esse falsum ex hoc quod ipsæ res naturalem ordinem et habitudinem habent ad invicem.

Verumtamen sciendum est quod, cum relatio requirat duo extrema, tripliciter se habet ad hoc quod sit res naturæ aut rationis. Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantum, quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua nisi secundum apprehensionem rationis tantum, utpote cum dicimus idem eidem idem. Nam secundum quod ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo; et sic ap-

[1] Al. : « et creatio. »

prehendit quamdam habitudinem ipsius ad seipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quæ sunt inter ens et non ens, quas format ratio, in quantum apprehendit non ens ut quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus quæ consequuntur actum rationis, ut genus, et species, et hujusmodi. Quædam vero relationes sunt quantum ad utrumque extremum res naturæ, quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique; sicut patet de omnibus relationibus quæ consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum, duplum et dimidium, et hujusmodi : nam quantitas est in utroque extremorum : et simile est de relationibus quæ consequuntur actionem et passionem, ut motivum et mobile, pater et filius, et similia. Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturæ, et in altero est res rationis tantum : et hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis; sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile; quæ quidem, in quantum sunt res quædam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis. Et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res; sed res ipsæ in se consideratæ sunt extra ordinem hujusmodi; unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum, sed secundum rationem tantum, in quantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiæ et sensus. Unde Philosophus dicit in V *Metaph.*, text. 20, quod non dicuntur relative eo quod ipsa referantur, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columna, nisi in quantum ponitur animali ad dexteram. Unde hujusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali.

Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturæ, et omnes creaturæ ordinentur ad ipsum, et non e converso; manifestum est quod creaturæ realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio ejus ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturæ referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet hujusmodi nomina importantia relationem ad creaturam prædicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturæ mutationem, sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato.

Ad primum ergo dicendum, quod relativa quædam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut dominus et servus, pater et filius, et hujusmodi; et hæc dicuntur relativa secundum esse. Quædam vero sunt imposita ad significandas res quas consequuntur quædam habitudines, sicut movens et motum, caput et capitatum, et alia hujusmodi; quæ dicuntur relativa secundum dici. Sic igitur et circa nomina divina hæc differentia est consideranda dupliciter. Nam quædam significant ipsam habitudinem ad creaturam, ut Dominus : et hujusmodi non significant substantiam divinam directe, sed indirecte, in quantum præsupponunt ipsam, sicut dominium præsupponit potestatem, quæ est divina substantia. Quædam vero significant directe essentiam divinam, et ex consequenti important habitudinem, sicut Salvator, Creator, et hujusmodi significant actionem Dei, quæ est ejus essentia. Utraque tamen nomina ex tempore de Deo dicuntur quantum ad habitudinem quam important vel principaliter, vel consequenter, non autem quantum ad hoc quod significant essentiam vel directe vel indirecte.

Ad secundum dicendum, quod, sicut relationes quæ de Deo dicuntur ex tempore, non sunt in Deo, nisi secundum rationem; ita nec fieri nec factum esse dicitur de Deo, nisi secundum rationem, nulla mutatione circa ipsum existente, sicut est id : *Domine, refugium factus es nobis,* Ps. LXXXIX, 1.

Ad tertium dicendum, quod operatio intellectus et voluntatis est in operante : et ideo nomina quæ significant relationes consequentes actionem intellectus vel voluntatis, dicuntur de Deo ab æterno; quæ vero consequuntur actiones procedentes secundum modum intelligendi ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, ut Salvator, Creator et hujusmodi.

Ad quartum dicendum, quod relationes significatæ per hujusmodi nomina quæ dicuntur de Deo ex tempore, sunt in Deo secundum rationem tantum; oppositæ autem relationes in creaturis sunt secundum rem. Nec est inconveniens quod a relationibus realiter existentibus in re[1] Deus denominetur; tamen secundum quod cointelliguntur

[1] Al. : « in creatura. »

per intellectum nostrum oppositæ relationes in Deo; ut sic Deus dicatur relative ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum, sicut Philosophus dicit in V *Metaph.*, text. 2, quod scibile dicitur relative, quia scientia refertur ad ipsum.

Ad quintum dicendum, quod, cum ea ratione referatur Deus ad creaturam, qua creatura refertur ad ipsum, cum relatio subjectionis realiter sit in creatura, sequitur quod Deus non secundum rationem tantum, sed realiter sit Dominus; eo enim modo dicitur Dominus quo creatura ei subjecta est.

Ad sextum dicendum, quod ad cognoscendum utrum relativa sint simul natura, vel non, non oportet considerare ordinem rerum de quibus relativa dicuntur, sed significationes ipsorum relativorum. Si enim unum in sui intellectu claudat aliud, et e converso, tunc sunt simul natura; sicut duplum, dimidium, et pater et filius, et similia. Si autem unum in sui intellectu claudat aliud, et non e converso, tunc non sunt simul natura. Et hoc modo se habent scientia et scibile; nam scibile dicitur secundum potentiam, scientia autem secundum habitum, vel secundum actum. Unde scibile secundum modum suæ significationis præexistit scientiæ, sed si accipiatur scibile secundum actum, tunc est simul cum scientia secundum actum; nam scitum non est aliquid, nisi sit ejus scientia. Licet igitur Deus sit prior creaturis, quia tamen in significatione domini clauditur quod habeat servum, et e converso, ista duo relativa, dominus et servus, sunt simul natura. Unde Deus non fuit dominus antequam haberet creaturam subjectam[1].

Conclusio. — Deus cum sit extra ordinem universi, sic quod omnes creaturæ ad ipsum referantur, et non e contra; nomina quæ hujusmodi relationem important de Deo dicuntur ex tempore, et non ab æterno, nisi sequantur actionem intellectus vel voluntatis ipsius.

ARTICULUS VIII.

Utrum hoc nomen, Deus, *sit nomen naturæ.*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, Deus, non sit nomen naturæ. Dicit enim Damascenus[2], in lib. I *Orth. fidei*, cap. IX, col. 838, t. 1. quod « dicitur a θεῖν, quod est curare et fovere universa; vel ab αἴθειν, id est ardere; Deus enim noster ignis consumens est; vel a θεᾶσθαι, quod est considerare omnia. » Hæc autem omnia ad operationem pertinent. Ergo hoc nomen, *Deus*, operationem significat, et non naturam.

2. Præterea, secundum hoc aliquid nominatur a nobis, secundum quod cognoscitur. Sed divina natura est nobis ignota. Ergo hoc nomen, *Deus*, non significat naturam divinam.

Sed contra est quod dicit Ambrosius, lib. II *De fide*, in prologo, § 2, col. 583, t. 3, quod Deus est nomen naturæ.

Respondeo dicendum, quod non est semper idem id a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur. Sicut enim substantiam rei ex proprietatibus vel operationibus ejus cognoscimus; ita substantiam rei denominamus quandoque ab aliqua ejus operatione vel proprietate; sicut substantiam lapidis denominamus ab aliqua actione ejus, quia lædit pedem; non tamen hoc nomen impositum est ad significandum hanc actionem, sed substantiam lapidis. Si qua vero sunt quæ secundum se sunt nota nobis, ut calor, frigus, albedo et hujusmodi, non ab aliis denominantur. Unde in talibus idem est quod nomen significat, et id a quo imponitur nomen ad significandum.

Quia igitur Deus non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus ejus; ex his possumus eum nominare, ut supra dictum est; unde hoc nomen, Deus, est nomen operationis, quantum ad id a quo quid imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia. Omnes enim loquentes de Deo hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus : unde dicit Dionysius, *De divin. nominibus*, c. XII, § 2, col. 970, t. 1, quod « deitas est quæ omnia videt providentia et bonitate perfecta[3]. » Ex hac autem operatione hoc nomen, Deus, assumptum, impositum est ad significandum divinam naturam.

[1] Al. : « sibi subjectam. »

[2] « Secundum nomen est Θέος (id est Deus) quæ vox vel a verbo θέειν ducta est, quia currat et omnia circumobeat : vel ab αἴθω, id est urere : Deus enim ignis consumens est : vel denique ἀπὸ τοῦ θεᾶσται, hoc est, quia omnia conspiciat. »

[3] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius « deitas autem idem est atque omnium conspicax providentia, omnigena bonitate cuncta circumspiciens continensque. »

Ad primum ergo dicendum, quod omnia quæ posuit Damascenus, pertinent ad providentiam, a qua imponitur hoc nomen, Deus, ad significandum.

Ad secundum dicendum, quod secundum quod naturam alicujus rei ex ejus proprietatibus et effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Unde quia substantiam lapidis ex ejus proprietate possumus cognoscere secundum seipsam, sciendo quid est lapis; hoc nomen, lapis, ipsam lapidis naturam, secundum quod in se est, significat : significat enim definitionem lapidis, per quam scimus quid est lapis; ratio enim quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV *Metaph.*, text. 28. Sed ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere secundum quod in se est, ut sciamus de ea quid est, sed per modum eminentiæ et causalitatis, et negationis, ut supra dictum est. Et sic hoc nomen, Deus, significat naturam divinam : impositum est enim nomen hoc ad aliquid significandum supra omnia existens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus : hoc enim intendunt significare nominantes Deum.

Conclusio. — Hoc nomen, Deus, quoad id ad quod imponitur divinam substantiam importat; operationem vero quoad id a quo nomen imponitur.

ARTICULUS IX.

Utrum hoc nomen, Deus, *sit communicabile.*

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, Deus, sit communicabile. Cuicumque enim communicatur res significata per nomen, communicatur et nomen ipsum. Sed hoc nomen, Deus, ut dictum est, significat divinam naturam, quæ est communicabilis aliis, secundum illud II Petri, I, 4 : *Magna et pretiosa promissa nobis donavit, ut per hoc efficiamur* divinæ consortes naturæ.* Ergo hoc nomen, Deus, est communicabile.

2. Præterea, sola nomina propria non sunt communicabilia. Sed hoc nomen, Deus, non est nomen proprium, sed appellativum : quod patet ex hoc quod habet plurale, secundum illud psalm. LXXXI, 6 : *Ego dixi : Dii estis.* Ergo hoc nomen, Deus, est communicabile.

3. Præterea, hoc nomen, Deus, imponitur ab operatione, ut dictum est. Sed alia nomina quæ imponuntur Deo ab operationibus, sive ab effectibus, sunt communicabilia, ut bonus, sapiens, et hujusmodi. Ergo hoc nomen, Deus, est communicabile.

Sed contra est quod dicitur Sapient., XIV, 21 : *Incommunicabile nomen lignis et lapidibus* imposuerunt*; et loquitur de nomine deitatis. Ergo hoc nomen, Deus, est nomen incommunicabile.

* *Lapidibus et lignis.*

Respondeo dicendum, quod aliquod nomen potest esse communicabile dupliciter : uno modo proprie; alio modo per similitudinem. Proprie quidem communicabile est quod secundum totam significationem nominis est communicabile multis; per similitudinem autem communicabile est quod est communicabile secundum aliquid eorum quæ includuntur in nominis significatione. Hoc enim nomen, leo, proprie communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura quam significat hoc nomen, leo; per similitudinem vero communicabile est illis qui participant quid leoninum, ut puta audaciam vel fortitudinem, qui metaphorice leones dicuntur.

Ad sciendum autem quæ nomina proprie sunt communicabilia, considerandum est quod omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis vel secundum rem, vel secundum rationem saltem; sicut natura humana communis est multis secundum rem et rationem; natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum; potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens, et hoc ideo quia intellectus intelligit naturam cujuslibet speciei per abstractionem a singulari. Unde esse in uno supposito singulari vel in pluribus est præter intellectum naturæ speciei. Unde servato intellectu naturæ speciei potest intelligi ut in pluribus existens. Sed singulare ex hoc ipso quod est singulare, est divisum ab omnibus aliis. Unde omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare est incommunicabile et re et ratione. Non enim potest in apprehensionem cadere pluralitas hujus individui. Unde nullum nomen significans aliquod individuum est communicabile multis proprie, sed solum secundum similitudinem; sicut aliquis metaphorice potest dici Achilles, in quantum habet aliquid de proprietatibus Achillis, scilicet fortitudinem. Formæ vero quæ non individuantur per

aliud suppositum, sed per seipsas, quia scilicet sunt formæ subsistentes, si intelligerentur secundum quod sunt in seipsis, non possent communicari nec re, neque ratione, sed forte per similitudinem, sicuti dictum est de individuis. Sed quia formas simplices per se subsistentes non possumus intelligere secundum quod sunt, sed intelligimus eas ad modum rerum compositarum habentium formas in materia ; ideo, ut dictum est, imponimus eis nomina concreta significantia naturam in aliquo supposito. Unde quantum pertinet ad rationem nominum, eadem ratio est de nominibus quæ a nobis imponuntur ad significandum naturas rerum compositarum, et de nominibus quæ a nobis imponuntur ad significandum naturas simplices subsistentes.

Unde cum hoc nomen, Deus, impositum sit ad significandum naturam divinam, ut dictum est, natura autem divina multiplicabilis non sit, ut supra ostensum est, sequitur quod hoc nomen, Deus, incommunicabile quidem sit secundum rem, sed communicabile secundum opinionem; sicut hoc nomen, sol, esset communicabile secundum opinionem ponentium multos soles. Et secundum hoc dicitur Galat., IV, 8 : *His* qui natura non sunt dii, serviebatis ;* Glossa interlinearis[1] ibi : « Non sunt dii natura, sed opinione hominum. » Est nihilominus communicabile hoc nomen, Deus, non secundum totam significationem, sed secundum aliquid ejus per quamdam similitudinem, ut dii dicantur qui participant aliquid divinum per similitudinem, secundum illud psalm. LXXXI, 6 : *Ego dixi : Dii estis.*

* *Iis.*

Si vero esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum, non ex parte naturæ, sed ex parte suppositi, secundum quod consideratur ut hoc aliquid ; illud nomen esset omnibus modis incommunicabile, sicut forte est nomen tetragrammaton apud Hebræos ; et est simile, si quis imponeret nomen soli designans hoc individuum.

Ad primum ergo dicendum, quod natura divina non est communicabilis nisi secundum similitudinis participationem.

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen, Deus, est nomen appellativum et non proprium, quia significat naturam divinam ut in habente, licet ipse Deus secundum rem non sit nec universalis nec particularis. Nomina enim non sequuntur modum essendi qui est in rebus, sed modum essendi secundum quod in cognitione nostra est. Et tamen secundum rei veritatem est incommunicabile, secundum quod dictum est de hoc nomine, sol.

Ad tertium dicendum, quod hæc nomina, bonus, sapiens, et similia, imposita quidem sunt a perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas; non tamen sunt imposita ad significandum divinam naturam, sed ad significandum ipsas perfectiones absolute; et ideo etiam secundum rei veritatem sunt communicabilia multis. Sed hoc nomen, Deus, impositum est ab operatione propria Deo et quam experimur continue, ad significandam divinam naturam.

CONCLUSIO. — Hoc nomen, Deus, secundum rem est multis incommunicabile : communicabile autem secundum existimationem.

ARTICULUS X.

Utrum hoc nomen, Deus, *univoce dicatur de Deo per participationem, secundum naturam, et secundum opinionem.*

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, Deus, univoce dicatur de Deo per naturam et per participationem et secundum opinionem. Ubi enim est diversa significatio, non est contradictio affirmantis et negantis ; æquivocatio enim impedit contradictionem. Sed catholicus dicens : Idolum non est Deus, contradicit pagano dicenti : Idolum est Deus. Ergo Deus utrobique sumptum univoce dicitur.

2. Præterea, sicut idolum est Deus secundum opinionem, et non secundum veritatem, ita fruitio carnalium delectationum dicitur felicitas secundum opinionem, et non secundum veritatem. Sed hoc nomen beatitudo, univoce dicitur de hac beatitudine opinata, et de hac beatitudine vera. Ergo et hoc nomen, Deus, univoce dicitur de Deo secundum veritatem, et de Deo secundum opinionem.

3. Præterea, univoca dicuntur quorum est ratio una. Sed catholicus, cum dicit

[1] Sic dicta, quia, glossa ordinaria Strabi in marginibus sacri textus jacente, Anselmus Laudunensis, vulgo Scholasticus, aliam minutis caracteribus inter lineas S. Scripturæ descripsit. Glossam interlinearem non edidit Migne, inter opera Anselmi Laudunensis.

unum esse Deum, intelligit nomine Dei rem omnipotentem, et super omnia venerandam; et hoc idem intelligit gentilis cum dicit, idolum esse Deum. Ergo hoc nomen univoce dicitur utrobique.

4. Sed contra, illud quod est in intellectu, est similitudo ejus quod est in re, ut dicitur in I *Periher.*, cap. I. Sed animal dictum de animali vero et de animali picto æquivoce dicitur. Ergo hoc nomen, Deus, dictum de Deo vero, et de Deo secundum opinionem, æquivoce dicitur.

5. Præterea, nullus potest[1] significare id quod non cognoscit. Sed gentilis non cognoscit naturam divinam. Ergo cum dicit : Idolum est Deus, non significat veram deitatem. Hanc autem significat catholicus dicens unum esse Deum. Ergo hoc nomen, Deus, non dicitur univoce, sed æquivoce, de Deo vero, et de Deo secundum opinionem.

Respondeo dicendum, quod hoc nomen, Deus, in præmissis tribus significationibus non accipitur neque univoce, neque æquivoce, sed analogice. Quod ex hoc patet : quia univocorum est omnino eadem ratio; æquivocorum est omnino ratio diversa ; in analogicis vero oportet quod nomen secundum unam significationem acceptum ponatur in definitione ejusdem nominis secundum alias significationes accepti; sicut ens de substantia dictum ponitur in definitione entis, secundum quod de accidente dicitur; et sanum dictum de animali, ponitur in definitione sani secundum quod dicitur de urina et de medicina. Hujus enim sani quod est in animali, urina est significativa, et medicina factiva. Sic accidit in proposito. Nam hoc nomen, Deus, secundum quod pro Deo vero sumitur in ratione Dei sumitur secundum quod dicitur Deus secundum opinionem, vel participationem. Cum enim aliquem nominamus Deum secundum participationem intelligimus nomine Dei aliquid habens similitudinem veri Dei. Similiter cum idolum nominamus Deum, hoc nomine Deus, intelligimus significari aliquid de quo homines opinantur quod sit Deus; et sic manifestum est quod alia et alia est significatio nominis, sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis. Unde manifestum est quod analogice dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod nominum multiplicitas non attenditur secundum nominis prædicationem, sed secundum significationem. Hoc enim nomen homo, de quocumque prædicetur, sive vere, sive false, dicitur uno modo. Sed tunc multipliciter diceretur si per hoc nomen homo, intenderemus significare diversa; puta, si unus intenderet significare per hoc nomen, homo, id quod vere est homo, et alius intenderet significare eodem nomine lapidem vel aliquid aliud. Unde patet quod catholicus dicens idolum non esse Deum, contradicit pagano hoc asserenti; quia uterque utitur hoc nomine Deus, ad significandum verum Deum. Cum enim paganus dicit idolum esse Deum, non utitur hoc nomine secundum quod significat Deum opinabilem; sic enim verum diceret, cum etiam catholici interdum in tali significatione hoc nomine utantur, ut cum dicitur psalm. xcv, 5 : *Omnes dii gentium dæmonia.*

Et similiter dicendum ad secundum et tertium. Nam illæ rationes procedunt secundum diversitatem prædicationis nominis et non secundum diversam significationem.

Ad quartum dicendum, quod animal dictum de animali vero et de picto, non dicitur pure æquivoce. Sed Philosophus, in *Antepræd.*, cap. de Æquiv., largo modo accipit æquivoca, secundum quod includunt in se analoga; quia et ens, quod analogice dicitur, aliquando dicitur æquivoce prædicari de diversis prædicamentis.

Ad quintum dicendum, quod ipsam naturam Dei prout in se est, neque catholicus, neque paganus cognoscit; sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis, vel excellentiæ, vel remotionis, ut supra dictum est. Et secundum hoc in eadem significatione accipere potest gentilis hoc nomen, Deus, cum dicit : Idolum est Deus, in qua accipit ipsum catholicus dicens : Idolum non est Deus. Si vero aliquis esset qui secundum nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret, nisi forte sicut proferimus nomina quorum significationem ignoramus.

CONCLUSIO. — Cum Deus participative et æstimative non nisi ex veri Dei ratione intelligatur, hoc nomen, Deus, de Deo participative, opinative, et vero Deo, nec univoce, nec pure æquivoce, sed analogice dicitur.

[1] Al. : « signare. »

ARTICULUS XI.

Utrum hoc nomen, qui est, *sit maxime nomen Dei proprium.*

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, « qui est, » non sit maxime proprium nomen Dei. Hoc enim nomen, Deus, est nomen incommunicabile, ut dictum est. Sed hoc nomen, « qui est, » non est nomen incommunicabile. Ergo hoc nomen, « qui est, » non est[1] proprium nomen Dei.

2. Præterea, Dionysius dicit, cap. III *De divin. nomin.,* § 1, col. 679, t. 1, quod « boni nominatio excellenter est manifestativa omnium Dei processionum[2]. » Sed hoc maxime Deo convenit quod sit universale rerum principium. Ergo hoc nomen, « bonum, » est maxime proprium Dei, et non hoc nomen, « qui est. »

3. Præterea, omne nomen divinum videtur importare relationem ad creaturas, cum Deus non cognoscatur a nobis nisi per creaturas. Sed hoc nomen « qui est » nullam importat habitudinem ad creaturas. Ergo hoc nomen, « qui est, » non est maxime proprium nomen Dei.

Sed contra est quod dicitur Exod., III, 13, quod Moysi quærenti : *Si dixerint mihi : Quod est nomen ejus? quid dicam eis?* respondit ei Dominus : *Sic dices eis* * : *Qui est, misit me ad vos.* Ergo hoc nomen, « qui est, » est maxime proprium nomen Dei.

* *Filiis Israel.*

Respondeo dicendum, quod hoc nomen, « qui est, » triplici ratione est maxime proprium nomen Dei.

Primo quidem, propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cum esse Dei sit ipsa ejus essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est, manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum; unumquodque enim denominatur a sua forma.

Secundo, propter ejus universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia, vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliquid supra ipsum secundum rationem. Unde quodam modo informant et determinant ipsam. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu vitæ, secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo quanto aliqua nomina sunt minus determinata et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde Damascenus, lib. I *Orth. fid.,* cap. IX, col. 835, t. 1, dicit quod « principalius omnibus, quæ de Deo dicuntur, nominibus est, qui est; totum enim[3] in se ipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiæ infinitum et indeterminatum[4]. » Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiæ rei : sed hoc nomen, « qui est, » nullum modum essendi determinat, quia[5] se habet indeterminate ad omnes : et ideo nominat ipsum pelagus substantiæ infinitum.

Tertio vero ex ejus significatione; significat enim esse in præsenti, et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cujus esse non novit præteritum vel futurum, ut dicit Augustinus[6], in V *De Trinit.,* cap. I, col. 912, t. 8.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen, « qui est, » est magis proprium nomen Dei quam hoc nomen, « Deus, » quantum ad id a quo imponitur, scilicet ab esse, et quantum ad modum significandi et consignificandi, ut dictum est. Sed quantum ad id ad quod significandum imponitur nomen, est magis proprium hoc nomen, Deus, quod imponitur ad significandum naturam divinam; et adhuc magis proprium nomen est tetragammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et, ut sic liceat loqui, singularem.

[1] Sic cod.; in editis : non est « maxime » proprium. At ex argumento sequitur quod nomen « qui est » nedum sit proprium Deo. Proprium namque est quod convenit omni soli et semper, ut risibilitas homini.

[2] Sensum reddit D. Thomas propriis verbis, neutram antiquiorum translationum adhibens. Corderius : « Perfectum et quod omnes Dei emanationes manifestat, boni nomen expendamus. »

[3] Al. : « Totum enim in se ipso comprehendens velut quoddam pelagus, » etc.

[4] « Ex omnibus porro nominibus quæ Deo tribuuntur, nullum æque proprium videtur, atque ὁ ὤν (id est, qui est)... Nam totum esse velut immensum quoddam ac nullis terminis definitum essentiæ pelagus complexu suo ipse continet, etc. »

[5] Sic cod.; in editis : « sed se habet. »

[6] Sic loco citato : « Sine tempore sempiternum. » Melius autem, lib. *De* LXXXIII *Quæst.,* q. XVII, col. 15, t. 6, ubi dicitur « nec præteritum igitur, nec futurum, sed omne præsens est apud Deum. »

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen, bonum, est principale nomen Dei, in quantum est causa, non tamen simpliciter; nam esse absolute, præintelligitur causæ.

Ad tertium dicendum, quod non est necessarium quod omnia divina importent habitudinem ad creaturas, sed sufficit quod imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas, inter quas[1] prima est ipsum esse, a qua sumitur hoc nomen, « qui est. »

Conclusio. — Hoc nomen, « qui est, » triplici ratione est maxime proprium nomen Dei.

ARTICULUS XII.

Utrum propositiones affirmativæ possint formari de Deo.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod propositiones affirmativæ non possint formari de Deo. Dicit enim Dionysius, *Cæl. hierar.*, c. II, § 3, col. 142, t. 1, quod « negationes de Deo sunt veræ, affirmationes autem incompactæ[2]. »

2. Præterea, Boetius dicit, in lib. *De Trinit.*, c. II, col. 1250, t. 2, quod « forma simplex subjectum esse non potest[3]. » Sed Deus maxime est forma simplex, ut supra ostensum est. Ergo non potest esse subjectum. Sed omne illud de quo propositio affirmativa formatur, accipitur ut subjectum. Ergo de Deo propositio affirmativa formari non potest.

3. Præterea, omnis intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus. Sed Deus habet esse absque omni compositione, ut supra probatum est. Cum igitur omnis intellectus affirmativus intelligat aliquid cum compositione, videtur quod propositio affirmativa vere de Deo formari non possit.

Sed contra est quod fidei non subest falsum. Sed propositiones quædam affirmativæ subduntur fidei, utpote quod Deus est trinus et unus, et quod est omnipotens. Ergo propositiones affirmativæ possunt vere formari de Deo.

Respondeo dicendum, quod propositiones affirmativæ possunt vere formari de Deo. Ad cujus evidentiam sciendum est quod in qualibet propositione affirmativa vera oportet quod prædicatum et subjectum significent idem secundum rem aliquo modo et diversum secundum rationem. Et hoc patet tam in propositionibus quæ sunt de prædicato accidentali, quam in illis quæ sunt de prædicato substantiali. Manifestum est enim quod homo et albus sunt idem subjecto, et differunt ratione; alia enim est ratio hominis, et alia ratio albi. Et similiter cum dico : homo est animal; illud enim ipsum quod est homo, vere animal est; in eodem enim supposito est et natura sensibilis, a qua dicitur animal, et rationalis, a qua dicitur homo : unde et hic etiam prædicatum et subjectum sunt idem supposito, sed diversa sunt ratione. Sed in propositionibus, in quibus idem prædicatur de seipso, hoc aliquo modo invenitur, in quantum intellectus id quod ponit ex parte subjecti, trahit ad partem suppositi : quod vero ponit ex parte prædicati, trahit ad naturam formæ in supposito existentis, secundum quod dicitur quod prædicata tenentur formaliter, et subjecta materialiter. Huic vero diversitati quæ est secundum rationem, respondet pluralitas prædicati et subjecti; identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem, Deus autem in se consideratus est omnino unus et simplex; sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum, ut in seipso est videre.

Sed quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simplex. Hanc ergo pluralitatem quæ est secundum rationem repræsentat per pluralitatem prædicati et subjecti; unitatem vero repræsentat intellectus per compositionem.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius dicit affirmationes de Deo esse incompactas vel inconvenientes[4], secundum aliam translationem, in quantum nullum nomen Deo competit secundum modum significandi, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod intellectus noster non potest formas simplices subsistentes, secundum quod in seipsis sunt, comprehendere; sed apprehendit eas secundum modum compositorum, in quibus est aliquid

[1] Al. : « et in quas »

[2] Ex versione J. Scoti Erigenæ. Corderius : « Negationes in divinis veræ, affirmationes vero incongruæ sunt. »

[3] « Forma quæ est sine materia non poterit esse subjectum. »

[4] « Inconvenientes » habetur in versione Joannis Sarrasini.

quod subjicitur, et est aliquid quod inest. Et ideo apprehendit formam simplicem in ratione subjecti, et attribuit ei aliquid.

Ad tertium dicendum, quod hæc propositio : « Intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus, » est duplex, ex eo quod hoc adverbium, « aliter, » potest determinare hoc verbum, « intelligens, » vel ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est, et est sensus : Quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster formans propositionem de Deo non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo quam rei in essendo. Manifestum est enim quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter, non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter cum intelligit simplicia quæ sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum composite, non tamen ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus formans compositionem de Deo.

Conclusio. — Cum humanus intellectus nequeat Deum ut unus est cognoscere, sed sub diversis rationibus; multas de ipso propositiones affirmativas veras formare potest.

QUÆSTIO XIV.

DE SCIENTIA DEI (*a*).

(Et sexdecim quæruntur.)

Post considerationem eorum quæ ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his quæ pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quædam est quæ manet in operante, quædam vero quæ procedit in exteriorem effectum; primo agemus de scientia et voluntate, nam intelligere in intelligente est, et velle in volente; et postmodum de potentia Dei, quæ consideratur ut principium operationis divinæ in effectum

(*a*) Antequam intricatissimam de scientia Dei quæstionem aggrediamur, quædam de distinctionibus inter Scholasticos usitatis tradere non absonum judicamus. Multipliciter enim in hac disputatione distinguendum est.

Porro distinctionum modi sunt novem : rationis simpliciter, rationis ratiocinantis, ex natura rei, modalis, formalis, realis, essentialis, se totis subjectivæ, se totis objectivæ.

1. Distinctio rationis simpliciter nihil est extra intellectum. Exemplum : ly currere et cursus.

2. Distinctio rationis ratiocinantis seu virtualis se tenet ex parte rei, sed operatione intellectus educitur. Exemplum : distinctio inter abstractum et concretum, humanitas et homo.

3. Distinctio ex natura rei, seclusa quacumque operatione intellectus, existit. Exemplum : distinctio inter subjectum et ipsius passionem, homo et risibile. — Hic pro regula Franciscus Mayronis ponit quod ex natura rei differunt illa quæ contradictoriorum attributionem recipiunt, v. g. : Essentia est communicabilis, persona est incommunicabilis.

4. Distinctio modalis est vel quidditatis et modorum, vel modorum ad invicem. Exemplum : Deitas et infinitas, infinitas et finitas.

5. Distinctio formalis est quidditatum ad invicem, Exemplum : justitiæ ratio et ratio misericordiæ. — Quidditas alio nomine formalitas vocatur; et realitas, non vero res, idem est pro Scoto ac formalitas. — Ad formalem distinctionem quinque juxta Scotistas requiruntur : 1° quod unum non sit in alio sicut in potentia materiali; ideo actus et potentia passiva non distinguuntur formaliter; 2° quod unum non sit in alio virtualiter, ut calor in sole. Non enim sol in hujus temporis physica formaliter calorem habebat, sed solummodo virtutem producendi calorem; 3° quod unum non sit in alio sicut in quodam confuso, ut singulare in universali; 4° quod unum non sit in alio totaliter, ut pars in toto; 5° quod unum in conceptu quidditativo alterius non includatur. Sic homo non differt formaliter ab animali, quamvis animal e contrario formaliter differat ab homine. Nam omnis homo est essentialiter animal, sed non omne animal est essentialiter homo. — Quæcumque, juxta Franciscum Mayronis, per diffinitivas rationes distinguuntur, formaliter distinguuntur, quia diffinitio stricta conceptus quidditativos exprimere debet. — Nota sedulo hanc distinctionem formalem, in doctrina Scotistarum, nullam intra Deum compositionem ponere.

6. Distinctio realis est inter duas res.

7. Distinctio essentialis est inter duas essentias existentes, quando distincte in quidditate et in existentia differunt, ut Socrates et Plato.

8. Distinctio se totis subjectivæ est quando unum secundum se totum locum subjecti, reliquum autem locum accidentis, habet. Sic categoria substantiæ a novem accidentium categoriis distinguitur.

9. Distinctio se totis objectivæ est quando aliqua sunt primo diversa, sicut ens transcendens et ens prædicamentale. Ens enim transcendens est id quod habet conceptum latissimum ad omnes conceptus positivos, sed ens prædicamentale est unum a decem prædicamentis, scilicet substantia, quantitas, qualitas, ad aliquid seu relatio; actio, passio, ubi, quando, situs, habitus. Ens transcendens omnia prædicamenta pervadit, sed non ita ens prædicamentale, quia ens prædicamentale, quantitatis verbi gratia, non invadit prædicamentum substantiæ, vel passionis, vel actionis, etc. — Unde ultimæ differentiæ entis sunt ens transcendens et ens prædicamentale seu categorisatum.

exteriorem procedentis. Quia vero intelligere quoddam vivere est, post considerationem divinæ scientiæ considerandum erit de vita divina. Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate et falsitate. Rursum, quia omne cognitum in cognoscente est, rationes autem rerum, secundum quod sunt in Deo cognoscente, ideæ vocantur, cum consideratione scientiæ erit etiam adjungenda consideratio de ideis.

Circa scientiam vero quæruntur sexdecim : 1° utrum in Deo sit scientia; 2° utrum Deus intelligat seipsum; 3° utrum comprehendat se; 4° utrum suum intelligere sit sua substantia; 5° utrum intelligat alia a se; 6° utrum habeat de eis propriam cognitionem; 7° utrum scientia Dei sit discursiva; 8° utrum scientia Dei sit causa rerum; 9° utrum scientia Dei sit eorum quæ non sunt; 10° utrum sit malorum; 11° utrum sit singularium; 12° utrum sit infinitorum; 13° utrum sit contingentium futurorum; 14° utrum sit enuntiabilium; 15° utrum scientia Dei sit variabilis; 16° utrum Deus de rebus habeat scientiam speculativam vel practicam.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Deo sit scientia.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit scientia. Scientia enim habitus est qui Deo non competit, cum sit medius inter potentiam et actum. Ergo scientia non est in Deo.

2. Præterea, scientia, cum sit conclusionum, est quædam cognitio ab alio causata, scilicet ex cognitione principiorum. Sed nihil causatum est in Deo. Ergo scientia non est in Deo.

3. Præterea, omnis scientia vel universalis vel particularis est. Sed in Deo non est universale et particulare, ut ex superioribus patet. Ergo in Deo non est scientia.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom., XI, 33 : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei!*

Respondeo dicendum, quod in Deo perfectissima est scientia. Ad cujus evidentiam considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius : nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem, propter quod dicit Philosophus, III *De anima*, text. 37, quod « anima est quodam modo omnia. » Coarctatio autem formæ est per materiam. Unde et supra diximus quod formæ secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in II *De anima*, text. 124, dicitur quod plantæ non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia; et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia, et immixtus, ut dicitur in III *De anima*, text. 4, usque ad 7. Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis.

Ad primum ergo dicendum, quod quia perfectiones procedentes a Deo in creaturas altiori modo sunt in Deo, ut supra dictum est, oportet quod quandocumque nomen sumptum a quacumque perfectione creaturæ Deo attribuitur, secludatur ab ejus significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum, qui competit creaturæ. Unde scientia non est qualitas in Deo vel habitus, sed substantia et actus purus.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unite, ut supra dictum est. Homo autem secundum diversa cognita habet diversas cognitiones. Nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam vero, secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quod cognoscit causam altissimam; consilium, vel prudentiam, secundum quod cognoscit agibilia. Sed hæc omnia Deus una simplici cognitione cognoscit, ut infra patebit. Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest; ita tamen quod ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam prædicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est, et retineatur quod est perfectionis. Et secundum hoc dicitur Job, XII, 13 : *Apud ipsum est sapientia et fortitudo; et ipse habet consilium et intelligentiam.*

Ad tertium dicendum, quod scientia est secundum modum cognoscentis; scitum enim est in sciente secundum modum scientis. Et ideo cum modus divinæ essentiæ sit altior quam modus quo creaturæ sunt, scientia divina non habet modum scientiæ creaturæ, ut scilicet sit universalis vel particularis, vel in habitu vel in potentia vel secundum aliquem talem modum disposita.

Conclusio. — Cum Deus sit omnino immaterialis, in ipso scientia est perfectissimo modo (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum Deus intelligat se.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non intelligat se. Dicitur enim in lib. *De causis,* prop. 13, in princ., quod « omnis sciens qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. » Sed Deus non exit extra essentiam suam, nec aliquo modo movetur; et sic non competit sibi redire ad essentiam suam. Ergo ipse non est sciens essentiam suam.

2. Præterea, intelligere est quoddam pati et moveri, ut dicitur in III *De anima*, text. 12 et 28; scientia etiam est assimilatio ad rem scitam; et scitum etiam est perfectio scientis. Sed nihil movetur vel patitur vel perficitur a se ipso, « neque similitudo sibi ipsi est[1], » ut Hilarius dicit, lib. III *De Trinit.,* § 23, col. 92, t. 2. Ergo Deus non intelligit se.

3. Præterea, præcipue Deo sumus similes secundum intellectum, quia secundum intellectum sumus ad imaginem Dei, ut dicit Augustinus[2]. Sed intellectus noster non intelligit se, nisi sicut intelligit alia, ut dicitur in III *De anima,* text. 15. Ergo Deus non intelligit se, nisi forte intelligendo alia.

Sed contra est quod dicitur I ad Cor., II, 11: *Quæ sunt Dei, nemo novit*, nisi Spiritus Dei.* * *Dei sunt..., cognovit.*

Respondeo dicendum, quod Deus se per seipsum intelligit. Ad cujus evidentiam sciendum est quod, licet in operationibus quæ transeunt in exteriorem effectum, objectum operationis quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem; tamen in operationibus quæ sunt in operante, ob-

[1] « Imago sola (hoc est solitaria) non est, et similitudo non sibi est. »

[2] Sic lib. XV *De Trin.*, c. I, col. 1057, t. 8: « Jam pervenimus ad ejus imaginem, quod est homo, in eo quo cæteris animalibus antecellit, id est, ratione vel intelligentia, et quidquid aliud de anima rationali vel intellectuali dici potest, quod pertineat ad eam rem quæ mens vocatur vel animus. » Expressius lib. VI *De Gen. ad litt.,* c. XII, § 21, col. 348, t. 3: « Deus ad imaginem suam hominem fecit, propter hoc quod ei dedit mentem intellectualem. »

(*a*) Ex Dei immaterialitate vim intelligendi et cognoscendi in Deo D. Thomas demonstrat: hoc fundamentum a pluribus impugnatur propter rationes quæ sequuntur.

1. Multa sunt immaterialia non cognoscitiva, ut voluntas, gratia, charitas, etc.

2. Si principium et causa cognoscendi esset immaterialitas, æqualis virtus cognoscendi foret ubi æqualis immaterialitas est; sed angeli æque immateriales non æqua vi cognoscendi pollent.

3. Sunt quædam materialia cognoscitiva, ut anima sensitiva.

Responde ad primum: non agitur hic de accidentibus, sed de substantiis immaterialibus; operari enim subsistentium est; — ad secundum: angeli sunt quidem omnes immateriales, sed non æque immateriales si Dei immaterialitas pro exemplari immaterialitatis sumatur, ut par est; nam alii plus aliis natura sua spirituali Dei spiritualem naturam imitantur; — ad tertium: anima sensitiva non intelligit, et pro eo cognoscitiva est quo supra conditionem communem materiæ elevatur.

Hic nimis curiose investigatur utrum implicaret substantiam immaterialem non cognoscitivam a Deo creari. Ni fallimur, quia potentia cognoscitiva est quædam essentiæ proprietas, proprietas autem ab essentia cujus est absolute separabilis est, Deus potentiam cognoscendi a substantia immateriali absolute separare posset; illa tamen substantia, quia immaterialis, semper esset cognoscitiva radicaliter.

Vasquez scientiam proprie dictam in Deo dari negat, scientiam proprie dictam supponens discursum importare formalem, et ideo imperfectionem. Errat in hoc Vasquez. Scientia proprie dicta nihil aliud est quam cognitio certa et evidens rerum per causas, nec discursum formalem exigit. Angeli enim scientiam proprie dictam habent, nec formaliter discurrunt. Instat Vasquez quia de ratione scientiæ est quod minus notum per aliquid notius cognoscatur; atqui Deo omnia sunt æqualiter nota; ergo. — Non est de ratione scientiæ ut minus notum per aliquid notius cognoscatur, sed bene ut ex parte rei cognitæ quædam videantur minus vel magis in seipsis cognoscibilia; et sic res a Deo videntur; ergo. — Dicimus tamen scientiam Dei rationem scientiæ non habere respectu suæ essentiæ, quia essentiæ Dei nulla causa est. De attributis controvertitur etiam inter Thomistas, quidam scientiam Dei respectu attributorum negantes, quidam e contra illam affirmantes. Hi ultimi causam virtualem ad scientiæ rationem sufficere contendunt; porro juxta ipsos, quamvis multa sit attributorum Dei causa actualis, essentia Dei nihilominus ut attributorum Dei causa virtualis considerari posset. Prior opinio nobis præeligenda videtur, et hanc propter summam ac æternam Dei simplicitatem amplectimur.

jectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante ; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in lib. III *De anima,* text. 36 et 37, quod « sensibile in actu est sensus in actu et intelligibile in actu est intellectus in actu. » Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur[1] per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia. Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis; ita scilicet ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia : neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens ; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus, et sic se ipsum per se ipsum intelligit.

Ad primum ergo dicendum, quod redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur ; in quantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivæ quæ non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas, sicut patet in singulis sensibus ; sed virtutes cognoscitivæ per se subsistentes cognoscunt seipsas : et propter hoc dicitur in libro *De causis,* quod « sciens essentiam suam redit ad essentiam suam. » Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi ipse est maxime rediens ad essentiam suam, ut[2] cognoscens seipsum.

Ad secundum dicendum, quod moveri et pati sumuntur æquivoce, secundum quod intelligere dicitur esse quoddam moveri vel pati, ut dicitur in III *De anima,* loc. cit. in argum. Non enim intelligere est motus qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud ; sed actus perfecti existens in ipso agente. Similiter etiam quod intellectus perficiatur ab intelligibili, vel assimiletur ei, hoc contingit intellectui qui quandoque est in potentia, quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligibili, et assimilatur ei per speciem intelligibilem, quæ est similitudo rei intellectæ, et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei, sed est sua perfectio et suum intelligere.

Ad tertium dicendum, quod esse naturale non est materiæ primæ, quæ est in potentia, nisi secundum quod est reducta in actum per formam. Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine rerum naturalium, eo quod est in potentia ad intelligibilia sicut materia prima ad naturalia. Unde intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilem operationem[3], nisi in quantum perficitur per speciem intelligibilem alicujus ; et sic intelligit seipsum per speciem intelligibilem, sicut et alia. Manifestum est autem quod ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere, et per actum cognoscit potentiam intellectivam. Deus autem est sicut actus purus tam in ordine existentium quam in ordine intelligibilium ; et ideo per seipsum seipsum intelligit.

Conclusio. — Deus, cum sit actus purus in summo immaterialitatis, intelligit se per seipsum.

ARTICULUS III.

Utrum Deus comprehendat seipsum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non comprehendat seipsum. Dicit enim Augustinus, in lib. LXXXIII *Quæstionum,* quæst. xv, col. 14, 15, t. 6, « quod comprehendit se, finitum est sibi. » Sed Deus est omnibus modis infinitus. Ergo non comprehendit se.

2. Si dicatur quod Deus infinitus est nobis, sed sibi finitus ; contra. Verius est unumquodque secundum quod est apud Deum, quam secundum quod est apud nos. Si igitur Deus sibi ipsi est finitus, nobis autem infinitus, verius est Deum esse finitum quam infinitum ; quod est contra determinata. Non ergo Deus comprehendit seipsum.

Sed contra est quod Augustinus dicit ibidem : « Omne quod intelligit se, comprehendit se[4]. »

[1] Al. : « in actu. »
[2] Sic cod.; in editis : « et, » sed rectius codices.
[3] Al. : « intelligibilium operationem.

[4] Sic cod.; in edit. : sed Deus intelligit se; ergo comprehendit se.

Respondeo dicendum, quod Deus perfecte comprehendit seipsum. Quod sic patet : tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius ; et hoc est quando res cognoscitur ita perfecte sicut cognoscibilis est ; sicut propositio demonstrabilis comprehenditur quando scitur per demonstrationem, non autem quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autem quod Deus ita perfecte cognoscit seipsum sicut perfecte cognoscibilis est ; est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus. Non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu, ut dicitur in IX *Metaph.*, text. 20. Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo ; quia per hoc quod actu est et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est. Unde manifestum est quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est ; et propter hoc seipsum perfecte comprehendit.

Ad primum ergo dicendum, quod comprehendere, si proprie accipiatur, significat aliquid habens et includens alterum : et sic oportet quod omne comprehensum sit finitum, sicut omne inclusum. Non sic autem comprehendi dicitur Deus a seipso, ut intellectus suus sit aliud quam ipse, et capiat ipsum et includat ; sed hujusmodi locutiones per negationem sunt exponendæ. Sicut enim Deus dicitur esse in seipso, quia a nullo exteriori continetur, ita dicitur comprehendi a seipso, quia nihil est sui quod lateat ipsum. Dicit enim Augustinus in lib. *De videndo Deum*, epist. CXLVII, *ad Paulin.*, c. IX, col. 606, t. 2, quod « totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem. »

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur : Deus finitus est sibi, intelligendum est secundum quamdam similitudinem proportionis ; quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum ; non autem dicitur finitus sibi, quia ipse intelligat se esse finitum.

CONCLUSIO. — Deus perfecte seipsum comprehendit, cum cognoscat seipsum, quantum cognoscibilis est.

ARTICULUS IV.

Utrum ipsum intelligere Dei sit ejus substantia.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ipsum intelligere Dei non sit ejus substantia. Intelligere enim est quædam operatio ; operatio autem aliquid significat procedens ab operante ; substantia autem operantis non procedit ab operante. Ergo ipsum intelligere Dei non est ipsa substantia.

2. Præterea, cum aliquis intelligit se intelligere, hoc non est intelligere aliquid magnum vel principale intellectum, sed intelligere quoddam secundarium et accessorium. Si igitur Deus sit ipsum suum intelligere, intelligere Dei erit sicut cum intelligimus intelligere ; et sic non erit aliquid magnum intelligere Dei.

3. Præterea, omne intelligere est aliquid intelligere. Cum ergo Deus intelligit se, si ipsemet non est aliud quam suum intelligere, intelligit se intelligere, et intelligere se intelligere se, et sic in infinitum. Non ergo ipsum intelligere Dei est ejus substantia.

Sed contra est quod dicit Augustinus, lib. VI *De Trinitate,* cap. IV, col. 927, t. 8 : « Deo hoc est esse, quod sapientem esse. » Hoc autem est sapientem esse quod intelligere. Ergo Deo hoc est esse quod intelligere. Sed esse Dei est ejus substantia, ut supra ostensum est. Ergo intelligere Dei est ejus substantia.

Respondeo dicendum, quod est necesse dicere quod intelligere Dei est ejus substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quam ejus substantia, oporteret, ut dicit Philosophus in XII *Metaph.*, text. 39, quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiæ divinæ, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum ; quod est omnino impossibile. Nam intelligere est perfectio et actus intelligentis. Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra dictum est, intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio ejus, prout esse est perfectio existentis. Sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quæ sit aliud quam suum esse, ut supra ostensum est. Unde cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut

dictum est, præcipue ex necessitate sequitur quod ipsum ejus intelligere sit ejus essentia et ejus esse.

Et sic patet ex omnibus præmissis quod in Deo intellectus intelligens, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in ejus substantia.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligere non est operatio exiens ab ipso operante, sed manens in ipso.

Ad secundum dicendum, quod cum intelligitur illud intelligere quod non est subsistens, non intelligitur aliquid magnum, sicut cum intelligimus intelligere nostrum; et ideo non est simile de ipso intelligere divino, quod est subsistens.

Et per hoc patet responsio ad tertium. Nam intelligere divinum, quod est in seipso subsistens, est sui ipsius, et non alicujus alterius, ut sic oporteat procedere in infinitum.

Conclusio. — Deus, cum nullo a se distincto perficiatur, et sit suum esse, ejus intelligere non distinguitur ab ipsa ejus substantia (*a*).

ARTICULUS V.

Utrum Deus cognoscat alia a se.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat alia se. Quæcumque enim sunt alia a Deo, sunt extra ipsum. Sed Augustinus dicit, in lib. LXXXIII *Quæst.*, q. XLVI, col. 30, t. 6, quod « neque [1] quidquam Deus extra se ipsum intuetur. » Ergo non cognoscit alia a se.

2. Præterea, intellectum est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligat alia a se, aliquid aliud erit perfectio Dei, et nobilius ipso; quod est impossibile.

3. Præterea, ipsum intelligere speciem habet ab intelligibili, sicut et omnis alius actus a suo objecto. Unde et ipsum intelligere tanto est nobilius, quanto etiam nobilius est ipsum quod intelligitur. Sed Deus est ipsum suum intelligere, ut ex dictis patet. Si igitur Deus intelligit aliquid aliud a se, ipse Deus specificatur per aliquid aliud a se; quod est impossibile. Non igitur intelligit alia a se.

Sed contra est quod dicitur Hebr., IV, 13 : *Omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus.*

Respondeo dicendum, quod necesse est Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit; alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quæ virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendit ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva entium, ut ex supradictis patet, necesse est quod Deus alia a se cognoscat. Et hoc etiam evidentius fit, si adjungatur quod ipsum esse causæ agentis primæ, scilicet Dei, est ejus intelligere. Unde quicumque effectus præexistunt in Deo, sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso ejus intelligere, et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem. Nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum ejus in quo est.

Ad sciendum autem qualiter alia a se cognoscat, considerandum est quod dupliciter aliquid cognoscitur : uno modo in seipso, alio modo in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adæquatam ipsi cognoscibili, sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis; in alio autem videtur id quod videtur per speciem continentis, sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri.

Sic igitur dicendum est, quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam; alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini dicentis quod Deus nihil extra se intuetur, non est sic intelligendum, quasi nihil quod sit extra se intueatur, sed quia id quod est extra seipsum non intuetur nisi in seipso, ut dictum est.

[1] « Non enim extra se quidquam positum intuebatur. »

(*a*) Plures Thomistæ, non omnes, intellectionem et intellectum in Deo absque distinctione virtuali unum et idem esse dicunt. Scotistæ intellectum divinum formaliter distingui tum ab essentia, tum ab intellectione asserunt. Recole quæ de distinctionibus prænotavimus.

Ad secundum dicendum, quod intellectum est perfectio intelligentis non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, secundum quam est in intellectu, ut forma et perfectio ejus. Lapis enim non est in anima, sed species ejus, ut dicitur in III *De anima,* text. 38. Ea vero quæ sunt alia a Deo, intelliguntur a Deo, in quantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est in corp. art.; unde non sequitur quod aliquid aliud sit perfectio divini intellectus quam ipsa essentia Dei.

Ad tertium dicendum, quod ipsum intelligere non specificatur per id quod in alio intelligitur, sed per principale intellectum in quo alia intelliguntur. In tantum enim ipsum intelligere specificatur per objectum suum, in quantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis. Nam omnis operatio specificatur per formam quæ est principium operationis, sicut calefactio per calorem. Unde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quæ facit intellectum in actu. Et hæc est species principalis intellecti, quæ in Deo nihil est aliud quam essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet quod ipsum intelligere divinum, vel potius ipse Deus, specificetur per aliud quam per essentiam divinam.

Conclusio. — Deus, cum perfecte se ipsum intelligat, omnia alia a se non per speciem propriam sed per essentiam suam intelligit (*a*).

ARTICULUS VI.

Utrum Deus cognoscat alia a se propria cognitione.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se propria cognitione. Sic enim cognoscit alia a se, ut dictum est, secundum quod alia ab ipso in eo sunt. Sed alia ab eo sunt in ipso sicut in prima causa communi et universali. Ergo alia cognoscuntur a Deo sicut in causa prima et universali. Hoc autem est cognoscere in universali, et non secundum propriam cognitionem. Ergo Deus cognoscit alia a se in universali, et non secundum propriam cognitionem.

2. Præterea, quantum distat essentia creaturæ ab essentia divina, tantum distat essentia divina ab essentia creaturæ. Sed per essentiam creaturæ non potest cognosci essentia divina, ut supra dictum est. Ergo nec per essentiam divinam potest cognosci essentia creaturæ. Et sic cum Deus nihil cognoscat nisi per essentiam suam, sequitur quod non cognoscat creaturam secundum ejus essentiam, ut cognoscat de ea quid est; quod est propriam cognitionem de re habere.

3. Præterea, propria cognitio non habetur de re nisi per propriam ejus rationem. Sed cum Deus cognoscit omnia per essentiam suam, ergo non videtur quod unumquodque per propriam rationem cognoscat; idem enim non potest esse propria ratio multorum et diversorum. Non ergo habet propriam cognitionem Deus de rebus [1].

Sed contra, habere propriam cognitionem de rebus, est cognoscere res non solum in communi, sed secundum quod sunt ab invicem distinctæ. Sic autem Deus cognoscit res : unde dicitur Hebr., IV, 12, quod pertingit *usque ad divisionem spiritus et animæ, compagum quoque et medullarum*; et discretor cogitationum et intentionum cordis; et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus.*

* *Animæ ac spiritus... ac medullarum.*

Respondeo dicendum, quod circa hoc quidam erraverunt, dicentes quod Deus alia a se non cognoscit nisi in communi (*b*), scilicet in quantum sunt entia. Sicut enim ignis, si cognosceret seipsum ut est principium caloris, cognosceret naturam caloris et omnia alia in quantum sunt calida; ita Deus, in quantum cognoscit se ut principium essendi, cognoscit naturam entitatis [2], et omnia alia in quantum sunt entia.

Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in communi, et non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum educitur, primum pertingit ad cognitionem universalem et confusam de rebus quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de im-

[1] Sic cod.; in edit. : « Sed communem; nam cognoscere res non secundum propriam rationem, est cognoscere res solum in communi. »

[2] Al. : « entis. »

(*a*) Juxta Epicureos, cognitione sui contentus, Deus cætera nec curabat, nec videbat. *Circa cardines cæli perambulat, nec nostra considerat.* *Job.*, XXII.

(*b*) Nisi in communi — Hæc Averroes et Algazel. Petrus Abaylardus, in hoc, ut refert Bannès, a concilio senonensi damnatus, extra Deum aliquid esse docuit, quod neque creator, neque creatura esset. Sic antiqui philosophi materiam æternam finxerant.

perfecto ad perfectum procedens, ut patet in I *Physic.*, text. 2, in princ. comm. Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se esset in universali tantum et non in speciali, sequeretur quod ejus intelligere non esset omnibus modis perfectum, et per consequens nec ejus esse; quod est contra ea quæ superius ostensa sunt.

Oportet igitur dicere quod alia a se cognoscat propria cognitione, non solum secundum quod communicant in ratione entis, sed secundum quod unum ab alio distinguitur. Et ad hujus evidentiam considerandum est quod quidam volentes ostendere quod Deus cognoscit multa, utuntur quibusdam exemplis; ut puta quod si centrum cognosceret seipsum, cognosceret omnes lineas progredientes a centro : vel lux, si cognosceret seipsam, cognosceret omnes colores.

Sed hæc exempla, licet quantum ad aliquid similia sint, scilicet quantum ad universalem causalitatem, deficiunt quantum ad hoc quod multitudo et diversitas non causantur ab illo uno principio universali quantum ad id quod principium distinctionis est, sed solum quantum ad id in quo communicant. Non enim diversitas coloris causatur ex luce solum, sed ex diversa dispositione diaphani recipientis; et similiter diversitas linearum est ex diverso situ. Et inde est quod hujusmodi diversitas et multitudo non potest cognosci in suo principio secundum propriam cognitionem, sed solum in communi. Sed in Deo non sic est. Supra enim ostensum est, quod quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum præexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id in quo creaturæ communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet, sed etiam ea per quæ creaturæ ab invicem distinguuntur, sicut vivere et intelligere, et hujusmodi, quibus viventia a non viventibus, et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma per quam quælibet res in propria specie constituitur, perfectio quædam est. Et sic omnia in Deo præexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quæ res distinguuntur.

Et sic, cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut perfectus actus ad imperfectos; ut si dicerem, homo ad animal, vel senarius (*a*), qui est numerus perfectus, ad imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti non solum in communi, sed etiam propria cognitione; sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione; et qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium, propria cognitione. Sic igitur cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cujuscumque rei alterius et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscujusque consistit secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio. Nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Sic igitur manifestum est quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, et cum ab aliis distinguitur.

Ad primum ergo dicendum, quod sic cognoscere aliquid sicut in cognoscente est, potest dupliciter intelligi. Uno modo secundum quod hoc adverbium sicut, importat modum cognitionis ex parte rei cognitæ; et sic falsum est. Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundum illud esse quod habet in cognoscente : oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo : sed per speciem lapidis quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse quod habet extra cognoscentem; sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile quod habet in intellectu, in quantum cognoscit se intelligere; sed nihilominus cognoscit esse lapidis[1] in propria natura. Si vero intelligatur secundum quod

[1] Ita codd. Alcan. et Cam. Al. : « lapidem. »

(*a*) Numerus senarius est primus numerus perfectus. Numerus autem perfectus est juxta antiquos cujus partium summa summæ totius nec major, nec minor, sed æqualis reperitur. Medietas senarii est 3, tertia pars 2, sexta pars 1 : hæ sunt senarii partes; porro $3 + 2 + 1 = 6$. Horum numerorum sic perfectorum paucos reperies ut 28, 496, 8128, et semper in sex aut octo terminatos.

hoc : « sicut, » importat modum ex parte cognoscentis, verum est quod sic solum cognoscens cognoscit cognitum, secundum quod est in cognoscente; quia quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis.

Sic igitur dicendum est, quod Deus non solum cognoscit res esse in seipso; sed per id quod in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura, et tanto perfectius, quanto perfectius est unumquodque in ipso.

Ad secundum dicendum, quod essentia creaturæ comparatur ad essentiam Dei ut actus imperfectus ad perfectum. Et ideo essentia creaturæ non sufficienter ducit in cognitionem essentiæ divinæ, sed e converso.

Ad tertium dicendum, quod idem non potest accipi ut ratio diversorum per modum adæquationis. Sed divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio uniuscujusque, secundum quod diversimode est participabilis vel imitabilis a diversis creaturis.

Conclusio. — Cum Deus omnia alia a se per suam essentiam cognoscat, quæ rerum perfectiones singulas continet, omnia alia non in communi, sed propria et distincta cognitione cognoscit.

ARTICULUS VII.

Utrum scientia Dei sit discursiva.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei sit discursiva. Scientia enim Dei non est secundum scire in habitu sed secundum intelligere in actu. Sed secundum Philosophum in II *Topic.*, cap. IV, in declaratione loci 33 : « Scire in habitu contingit multa simul, sed intelligere actu unum tantum. » Cum ergo Deus multa cognoscat, quia et se et alia, ut ostensum est, videtur quod non simul omnia intelligat, sed de uno in aliud discurrat.

2. Præterea, cognoscere effectus per causam est scientiæ discurrentis. Sed Deus cognoscit alia per seipsum, sicut effectum per causam. Ergo cognitio sua est discursiva.

3. Præterea, perfectius Deus scit unamquamque creaturam quam nos sciamus. Sed nos in causis creatis cognoscimus earum effectus; et sic de causis ad causata discurrimus. Ergo videtur similiter esse in Deo.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XV *De Trinit.*, cap. XIV, col. 1077, t. 8, quod « Deus non particulatim vel sigillatim omnia videt, velut alternante conceptu hinc illuc, inde huc; sed omnia videt simul. »

Respondeo dicendum, quod in scientia divina nullus est discursus, quod sic patet: in scientia enim nostra duplex est discursus : unus secundum successionem tantum; sicut cum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud : alius discursus est secundum causalitatem; sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum. Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim quæ successive intelligimus, si unumquodque eorum in seipso consideretur, omnia simul intelligimus, si in aliquo uno ea intelligamus : puta si partes intelligamus in toto, vel si diversas res videamus in speculo. Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse, ut habitum est. Unde simul et non successive omnia videt. Similiter etiam et secundus discursus Deo competere non potest. Primo quidem quia secundus discursus præsupponit primum; procedentes enim a principiis ad conclusiones non simul utrumque considerant. Deinde quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est quod quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum; et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus vero [1] discursus est, quando secundum videtur in primo resolutis effectibus in causas; et tunc cessat discursus. Unde cum Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa, ejus cognitio non est discursiva.

Ad primum ergo dicendum, quod licet sit unum tantum intelligere in seipso, tamen contingit multa intelligere in uno, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Deus non cognoscit per causam, quasi prius cognitam, effectus incognitos; sed eos cognoscit in causa : undee jus cognitio est sine discursu, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod effectus causarum creatarum videt quidem Deus in ipsis causis multo melius quam nos; non tamen ita quod cognitio effectuum causetur in ipso ex cognitione causarum creatarum, sicut in nobis; unde ejus scientia non est discursiva.

Conclusio. — Scientia Dei nullo modo discursiva est, sed omnia simul perfecte intelligit (*a*).

[1] Al. : « tertius vero. »

(*a*) Agnoetæ discursum in Deo, mutationemque ponebant, quia, inquiebant, Deus ad præsentia, præterita, et futura cognitionem transfert.

ARTICULUS VIII.

Utrum scientia Dei sit causa rerum.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei non sit causa rerum. Dicit enim Origenes, *Super Epist. ad Rom.*, in illud : *Quos vocavit, hos et justificavit,* col. 1126, t. 4 : « Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus esse futurum : sed quia futurum est, ideo scitur a Deo, antequam fiat. »

2. Præterea, posita causa, ponitur effectus. Sed scientia Dei est æterna. Si ergo scientia Dei est causa rerum creatarum, videtur quod creaturæ sint ab æterno.

3. Præterea, « scibile est prius scientia, et mensura ejus, » ut dicitur in VIII *Metaph.*, text. 9. Sed id quod est posterius et mensuratum, non potest esse causa. Ergo scientia Dei non est causa rerum.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XV *De Trinitate,* cap. XIII, col. 1076, t. 8 : « Universas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus; sed ideo sunt, quia novit. »

Respondeo dicendum, quod scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, in quantum est forma movens[1] in eo cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum; et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum; quæ est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat, cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in IX *Metaph.*, text. 10. Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere : unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam. Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis.

Ad primum ergo dicendum, quod Origenes locutus est attendens rationem scientiæ, cui non competit ratio causalitatis, nisi adjuncta voluntate, ut dictum est.

Sed quod dicit, ideo præscire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiæ, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea præscierit; non tamen res futuræ sunt causa quod Deus sciat.

Ad secundum dicendum, quod scientia Dei est causa rerum, secundum quod res sunt in scientia. Non fuit autem in scientia Dei quod res essent ab æterno : unde, quamvis scientia Dei sit æterna, non sequitur tamen quod creaturæ sint ab æterno.

Ad tertium dicendum, quod res naturales sunt mediæ inter scientiam Dei et scientiam nostram. Nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est : unde, sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra, et mensura ejus; ita scientia Dei est prior quam res naturales, et mensura ipsarum; sicut etiam aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit, et scientiam illius qui ejus cognitionem ex ipsa jam facta capit.

CONCLUSIO. — Cum esse et intelligere in Deo indistincta sint, ipsum per suam scientiam causare res oportet, adjuncta tamen voluntate (*a*).

[1] Sic cod.; in editis : « manens. » Sed ut nobis videtur, melius est « forma movens in eo. » Sunt etenim formæ « manentes » in iis quibus dant esse quæ nullius actionis sunt principia, v. g. formæ inanimatorum. At omnis forma viventis principium actionis est, non in quantum est forma movens in vivente, sed in quantum est ad effectum inclinata.

(*a*) Arnoldistæ Deum contendebant ex necessitate natura agere, negabantque Deum causare res per scientiam suam, libera ad utrumlibet adjuncta voluntate.

Ante solutionem quæstionis distingue inter scientiam simplicis intelligentiæ et scientiam visionis, scientiam approbationis et scientiam improbationis, scientiam causam rerum directivam, et scientiam causam rerum effectivam.

Scientia simplicis intelligentiæ circa quidditates rerum in statu meræ possibilitatis versatur.

Scientia visionis ad ea fertur quæ sunt, vel fuerunt, vel erunt.

Scientia approbationis et scientia improbationis divisiones sunt scientiæ visionis. Prima circa bona, altera circa mala versatur; utraque suum decretum

ARTICULUS IX.

Utrum Deus habeat scientiam non entium.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non habeat scientiam non [1] entium. Scientia enim Dei non est nisi verorum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo scientia Dei non est non entium.

2. Præterea, scientia requirit similitudinem inter scientem et scitum. Sed ea quæ non sunt non possunt habere aliquam similitudinem ad Deum, qui est ipsum esse. Ergo ea quæ non sunt, non possunt sciri a Deo.

3. Præterea, scientia Dei est causa scitorum ab ipso. Sed non est causa non entium, quia non ens non habet causam. Ergo Deus non habet scientiam de non entibus.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Rom., IV, 17 : *Qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt.*

Respondeo dicendum, quod Deus scit omnia quæcumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quæ non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt quæ actu sunt; ea vero quæ non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturæ; sive in potentia activa, sive in passiva; sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quæcumque igitur possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam quæcumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiamsi actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam.

Sed horum quæ actu non sunt, est attendenda quædam diversitas. Quædam enim licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt; et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia cum intelligere Dei, quod est ejus esse, æternitate mensuretur, quæ sine successione existens totum tempus comprehendit, præsens intuitus Dei fertur in totum tempus et in omnia quæ sunt in quocumque tempore, sicut in subjecta sibi præsentialiter. Quædam vero sunt, quæ sunt in potentia Dei vel creaturæ, quæ tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt : et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiæ. Quod ideo dicitur, quia ea quæ videntur

supponit, prima decretum approbativum, altera decretum solummodo permissivum.

Scientia causa rerum directiva modos proponit quibus res fieri possint aut debeant, potentiasque dirigit effectrices.

Scientia causa rerum effectiva quod interius concipit exterius efficit.

His positis,

Thomistæ docent scientiam in Deo esse rerum causam effectivam, et de scientia approbationis, quæ ad scientiam visionis refertur, loqui intendunt, ut habet illa scientia voluntatem adjunctam. Alii thomisticam assertionem negant. Omnes Catholici tenent scientiam Dei, ut habet voluntatem adjunctam, esse rerum causam saltem directivam. Sed Honoratus Tournely quod Thomistæ de scientia visionis, ipse de scientia simplicis intelligentiæ, cum adjuncto decreto voluntatis, affirmat, vultque illam esse rerum causam effectivam, et addere non dubitat : circa hoc summa est scholæ concordia. Nota quod, juxta Tournely sibique consentientes, illa scientia simplicis intelligentiæ, quamvis res in statu meræ possibilitatis respiciat, scientia approbationis dici potest. — Scotistarum autem nonnulli negantes scientiam Dei esse rerum causam effectivam, directionem scientiæ simplicis intelligentiæ attribuunt, sic concedentes aliquo modo scientiam simplicis intelligentiæ posse dici scientiam approbationis; quomodo enim dirigeret, nisi approbaret?

Ad conciliationem, Thomistæ assertionem Honorati Tournely mutatam admittunt, conceduntque scientiam simplicis intelligentiæ esse effectivam in actu primo. Totum evolvendo dicunt : 1° intellectus apprehendit finem, illumque voluntati proponit; 2° voluntas acquiescit, et hunc finem intendit; 3° vi intentionis hujus de mediis intellectus inquirit; 4° voluntas aptiora media seligit. Ordo iste intentionis ordo vocatur, mere possibilia respicit, et in quantum intellectus varia media sibi possibilia voluntati proponit, effectivus est in actu primo, seu aliter virtutem efficiendi declaratur habere.

In ordine vero executionis : 1° intellectus mediorum executionem imperat; 2° vi imperii hujus voluntas potentias sensitivas applicat; 3° sequitur usus passivus potentiarum executricum; 4° perficitur opus assecutione finis. Intellectus autem Dei cum imperat nulla potentia alia executrice indiget; imperat enim, et res fiunt. Unde scientia visionis Dei, res non ut mere possibiles sed ut existentes attingens, habensque voluntatem adjunctam, est in actu secundo causa rerum effectiva. Tournely ut superfluum respuit imperium intellectus; ergo juxta illum voluntas Dei causa effectiva rerum esset. Voluntas autem cæca est in executione si non habeat intellectum dirigentem. In doctrina thomistica decretum Dei non solum ens, sed etiam modos entis efficit, libertatem consequenter in liberis, ita ut, salva libertate, res non cognoscuntur a Deo quia futuræ, sed ideo futuræ sunt quia a Deo cognoscuntur. Contrarium Tournely, Henno, aliique multi profitentur, res scilicet a Deo cognosci quia futuræ. Hæc inquisitio mysteriis abundat.

[1] Al. : « nisi. »

apud nos habent esse distinctum extra videntem.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod sunt in potentia, sic habent veritatem ea quæ non sunt actu; verum est enim ea esse in potentia; et sic sciuntur a Deo.

Ad secundum dicendum, quod cum Deus sit ipsum esse, in tantum unumquodque est, in quantum participat de Dei similitudine; sicut unumquodque in tantum est calidum, in quantum participat calorem. Sic et ea quæ sunt in potentia, etiamsi non sunt in actu, cognoscuntur a Deo.

Ad tertium dicendum, quod Dei scientia est causa rerum voluntate adjuncta. Unde non oportet quod quæcumque scit Deus, sint vel fuerint vel futura sint; sed solum ea quæ vult esse, vel permittere esse. Et iterum non est in scientia Dei quod illa sint, sed quod esse possint.

Conclusio. — Cognoscit Deus non entia secundum quid, quomodocumque non sint, scientia visionis, non entia vero simpliciter, notitia simplicis intelligentiæ.

ARTICULUS X.

Utrum Deus cognoscat mala.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat mala. Dicit enim Philosophus, in III *De anima*, t. 25, quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem. Sed « malum est privatio boni, » ut dicit Augustinus, *Enchir.*, c. xi, col. 236, t. 6. Igitur cum intellectus Dei nunquam sit in potentia, sed semper actu, ut ex dictis patet, videtur quod Deus non cognoscat mala.

2. Præterea, omnis scientia vel est causa sciti, vel causatur ab eo. Sed scientia Dei non est causa mali, nec causatur a malo. Ergo scientia Dei non est malorum.

3. Præterea, omne quod cognoscitur, cognoscitur per suam similitudinem, vel per suum oppositum. Quidquid autem cognoscit Deus, cognoscit per suam essentiam, ut ex dictis patet. Divina autem essentia neque est similitudo mali, neque ei malum opponitur; divinæ enim essentiæ nihil est contrarium, ut dicit Augustinus, lib. XII *De civitate Dei*, c. ii, col. 350, t. 7. Ergo Deus non cognoscit mala.

4. Præterea, quod cognoscitur per alium et non per seipsum, imperfecte cognoscitur. Sed malum non cognoscitur a Deo per seipsum, quia sic oporteret quod malum esset in Deo; oportet enim cognitum esse in cognoscente. Si ergo cognoscitur per aliud, scilicet per bonum, imperfecte cognoscitur : quod est impossible, quia nulla cognitio Dei est imperfecta. Ergo scientia Dei non est malorum.

Sed contra est quod dicitur Prov., xv, 11 : *Infernus et perditio coram Domino.*

Respondeo dicendum, quod quicumque perfecte cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia quæ possunt illi accidere. Sunt autem quædam bona quibus accidere potest ut per mala corrumpantur; unde Deus non perfecte cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundum quod est; unde cum hoc sit esse mali quod est privatio boni, per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit mala, sicut per lucem cognoscuntur tenebræ. Unde dicit Dionysius, c. vii *De div. nomin.*, § 2, col. 870, t. 1, quod « Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras quam a lumine[1]. »

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Philosophi est sic intelligendum, quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem per privationem in ipso existentem : et hoc congruit cum eo quod supra dixerat, quod punctum et omne indivisibile per privationem divisionis cognoscitur. Quod contingit ex hoc, quia formæ simplices et indivisibiles non sunt actu in intellectu nostró, sed in potentia tantum; nam si essent actu in intellectu nostro, non per privationem cognoscerentur; et sic cognoscuntur simplicia a substantiis separatis. Deus igitur non cognoscit malum per privationem in seipso existentem, sed per bonum oppositum.

Ad secundum dicendum, quod scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni, per quod cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum, quod licet malum

[1] Partim ex verbis propriis D. Thomæ, partim ex versione Joannis Sarrasini. Corderius : « sicut et lux secundum causam tenebrarum notionem anticipat, non aliunde quam ex luce tenebras noscens. »

non opponatur essentiæ divinæ, quæ non est corruptibilis per malum, opponitur tamen effectibus Dei quos per essentiam suam cognoscit; et eos cognoscens, mala opposita cognoscit.

Ad quartum dicendum, quod cognoscere aliquid per aliud tantum, est imperfectæ cognitionis, si illud sit cognoscibile per se; sed malum non est per se cognoscibile, quia de ratione mali est quod sit privatio boni; et sic neque definiri neque cognosci potest nisi per bonum.

Conclusio. — Deum, cum quæcumque bona cognoscat, mala etiam per bona scire oportet, quæ bonis accidunt (a).

ARTICULUS XI.

Utrum Deus cognoscat singularia.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat singularia. Intellectus enim divinus immaterialior est quam intellectus humanus. Sed intellectus humanus propter suam immaterialitatem non cognoscit singularia; sed, sicut dicitur in II *De anima,* text. 60, ratio est universalium, sensus vero particularium. Ergo Deus non cognoscit singularia.

2. Præterea, illæ solæ virtutes in nobis sunt singularium cognoscitivæ, quæ recipiunt species non abstractas a materialibus conditionibus. Sed res in Deo sunt maxime abstractæ ab omni materialitate. Ergo Deus non cognoscit singularia.

3. Præterea, omnis cognitio est per aliquam similitudinem. Sed similitudo singularium, in quantum sunt singularia, non videtur esse in Deo; quia principium singularitatis est materia; quæ, cum sit ens in potentia tantum, omnino est dissimilis Deo, qui est actus purus. Non ergo Deus potest cognoscere singularia.

Sed contra est quod dicitur Prov., xvi, 2: *Omnes viæ hominis patent oculis ejus.*

Respondeo dicendum, quod Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inventæ in Deo præexistunt secundum altiorem modum, ut ex dictis patet. Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Unde necesse est quod Deus singularia cognoscat. Nam et Philosophus pro inconvenienti habet quod aliquid cognoscatur a nobis quod non cognoscatur a Deo: unde contra Empedoclem arguit in I *De anima,* text. 80, et in III *Metaph.*, text. 15, quod accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret. Sed perfectiones quæ in inferioribus dividuntur, in Deo simpliciter et unite existunt; unde licet nos per aliam potentiam cognoscamus universalia et immaterialia, et per aliam singularia et materialia; Deus tamen per suum simplicem intellectum utraque cognoscit.

Sed qualiter hoc esse possit quidam manifestare volentes, dixerunt quod Deus cognoscit singularia per causas universales. Nam nihil est in aliquo singularium quod non ex aliqua causa oriatur universali. Et ponunt exemplum: sicut si aliquis astrologus cognosceret omnes motus universales cæli, posset prænuntiare omnes eclipses futuras. Sed istud non sufficit; quia singularia ex causis universalibus sortiuntur quasdam formas et virtutes, quæ, quantumcumque ad invicem conjungantur, non individuantur, nisi per materiam individualem. Unde qui cognosceret Socratem per hoc quod est albus, vel Sophronisci filius, vel quidquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum in quantum est hic homo. Unde secundum modum prædictum Deus non cognosceret singularia in sua singularitate.

Alii vero dixerunt quod Deus cognoscit singularia applicando causas universales ad singulares[1] effectus. Sed hoc nihil est, quia nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud præcognoscat; unde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium præsupponit.

Et ideo aliter dicendum est, quod cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est, in tantum se extendit scientia Dei in quantum se extendit ejus causalitas. Unde, cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, ut infra ostendetur, necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quæ per materiam individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentiam

[1] Sic cod.; in edit.: « particulares. »

(a) Cadente sæculo octavo Manichæorum impia dogmata renovarunt Albanenses. Deum non ex se, sed ex adversario suo dæmone malum præscire dicebant.

suam, in quantum est similitudo rerum, velut principium activum earum; necesse est quod essentia ejus sit principium sufficiens cognoscendi omnia quæ per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formæ tantum.

Ad primum ergo dicendum. quod intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individuantibus. Unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium; et propter hoc intellectus noster singularia non cognoscit. Sed species intelligibilis divini intellectus, quæ est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem sed per se ipsam, principium existens omnium principiorum quæ intrant rei compositionem, sive sint principia speciei, sive principia individui; unde per eam Deus cognoscit non solum universalia, sed etiam singularia.

Ad secundum dicendum, quod quamvis species intellectus divini secundum esse suum non habeat conditiones materiales, sicut species receptæ in imaginatione et sensu, tamen virtute se extendit ad immaterialia et materialia, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod materia, licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen in quantum vel sic esse habet, similitudinem quamdam retinet divini esse.

Conclusio. — Cum cognoscere singularia ad creaturarum perfectionem spectet, etsi non secundum eamdem potentiam, Deum ipsum cognoscere singularia oportet, non quidem universales illorum causas sciendo, sive per applicationem universalium principiorum, sed per essentiam suam singulis propria intuendo, cum non tantum formæ sed materiæ causa sit (*a*).

ARTICULUS XII.

Utrum Deus possit cognoscere infinita.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit cognoscere infinita. Infinitum enim, secundum quod est infinitum, est ignotum; quia infinitum est « cujus quantitatem accipiendo semper est aliquid extra sumere, » ut dicitur in III *Phys.*, t. 63. Augustinus etiam dicit, XII *De civitate Dei,* cap. XVIII, col. 368, t. 7, quod « quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur. » Sed infinita non possunt finiri. Ergo non possunt scientia Dei comprehendi.

2. Præterea, si dicatur quod ea quæ in se sunt infinita, scientiæ Dei finita sunt; contra: ratio infiniti est quod sit impertransibile[1], ut dicitur in III *Phys.,* text. 34. Sed infinitum non potest transiri nec a finito, nec ab infinito, ut probatur in VI *Phys.*, a text. 40 ad 66. Ergo infinitum non potest esse finitum finito, neque etiam infinito; et ita infinita non sunt finita scientiæ Dei, quæ est infinita.

3. Præterea, scientia Dei est mensura scitorum. Sed contra rationem infiniti est quod sit mensuratum. Ergo infinita non possunt sciri a Deo.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XII *De civitate Dei*, cap. XVIII, col. 368, t. 7: « Quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non tamen est incomprehensibilis ei cujus scientiæ[2] non est numerus. »

Respondeo dicendum, quod cum Deus sciat non solum ea quæ sunt actu, sed etiam ea quæ sunt in potentia, vel sua vel creaturæ, ut ostensum est, hæc autem constet esse infinita, necesse est dicere quod Deus sciat infinita.

Et licet scientia visionis, quæ est tantum eorum quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt, non sit infinitorum, ut quidam dicunt, cum non ponamus mundum ab æterno fuisse, nec generationem et motum in æternum mansura, ut individua in infinitum multiplicentur; tamen, si diligentius consideretur, necesse est dicere quod Deus etiam scientia visionis sciat infinita. Quia Deus scit etiam cogitationes et affectiones cordium, quæ in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine.

Hoc autem ideo est quia cognitio cujuslibet cognoscentis se extendit secundum modum formæ quæ est principium cognitionis. Species enim sensibilis, quæ est in sensu, est similitudo solum unius individui; unde per eam solum unum individuum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei quantum ad natu-

[1] In codd. deest: « et finiti, quod sit pertransibile. »

[2] « Cujus intelligentiæ non est numerus. »

(*a*) Empedocles Agrigentinus se olim virginem, adolescentem, avem, arbustum fuisse affirmabat. Deum discordiam ignorare dicebat. Averroes et Algazel Deum singularia in propria forma ignorare credebant.

ram speciei, quæ est participabilis a particularibus infinitis; unde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis cognoscit quodammodo homines etiam infinitos; sed tamen non in quantum distinguuntur ab invicem, sed secundum quod communicant in natura speciei; propter hoc quod species intelligibilis intellectus nostri non est similitudo hominum quantum ad principia individualia, sed solum quantum ad principia speciei. Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quæ sunt vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscujusque, ut ostensum est; unde sequitur quod scientia Dei se extendat ad infinita etiam secundum quod sunt ab invicem distincta.

Ad primum ergo dicendum, quod infinitum congruit quantitati, secundum Philosophum, in I *Physicorum*, text. 15. De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti, est cognoscere partem post partem; et sic nullo modo contingit cognosci infinitum, quia quantacumque quantitas partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipientem. Deus autem non sic cognoscit infinita, quasi enumerando partem post partem, cum cognoscat omnia simul, sine successione, ut supra dictum est. Unde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita.

Ad secundum dicendum, quod transitio importat quamdam successionem in partibus; et inde est quod infinitum transiri non potest neque a finito, neque ab infinito; sed ad rationem comprehensionis sufficit adæquatio; quia id comprehendi dicitur, cujus nihil est extra comprehendentem. Unde non est contra rationem infiniti quod comprehendatur ab infinito : et sic quod in se est infinitum, potest dici finitum scientiæ Dei tanquam comprehensum, non tamen tanquam pertransibile.

Ad tertium dicendum, quod scientia Dei est mensura rerum non quantitativa, qua quidem mensura carent infinita; sed quia[1] mensurat essentiam et veritatem rei. Unumquodque enim in tantum habet de veritate suæ naturæ, in quantum imitatur Dei scientiam, sicut artificiatum, in quantum concordat arti. Dato autem quod essent aliqua infinita actu secundum numerum, puta infiniti homines, vel secundum quantitatem continuam, ut si esset aer infinitus, ut quidam antiqui dixerunt; tamen manifestum est quod haberent esse determinatum et finitum, quia esse eorum esset limitatum ad aliquas determinatas naturas. Unde mensurabilia essent secundum scientiam Dei.

Conclusio. — Cum Deus sciat omnia quæ sunt in actu et in potentia, tam sua quam creaturæ; ipsum scire infinita, etiam scientia visionis, necessarium est.

ARTICULUS XIII.

Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium.

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei non sit futurorum contingentium. A causa enim necessaria procedit effectus necessarius. Sed scientia Dei est causa scitorum, ut supra dictum est. Cum ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita ejus esse necessaria. Non ergo scientia Dei est contingentium.

2. Præterea, omnis conditionalis cujus antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute; sic enim se habet antecedens ad consequens, sicuti principia ad conclusionem. Ex principiis autem necessariis non sequitur conclusio nisi necessaria, ut in I *Poster.*, text. 18, probatur. Sed hæc est quædam conditionalis vera : « Si Deus scivit hoc contingens futurum esse, hoc erit; » quia scientia Dei non est nisi verorum. Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium absolute, tum quia est æternum, tum quia significatur ut præteritum. Ergo et consequens est necessarium absolute. Ergo quidquid scitur a Deo, est necessarium; et sic scientia Dei non est contingentium.

3. Præterea, omne scitum a Deo[2] necesse est esse, quia etiam omne scitum a nobis necesse est esse; cum tamen scientia Dei certior sit quam scientia nostra. Sed nullum contingens futurum necesse est esse. Ergo nullum contingens futurum est scitum a Deo.

Sed contra est quod dicitur in psal. xxxii, 15 : *Qui finxit singillatim* corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum*, scilicet hominum. Sed opera hominum sunt contin- * *Sigillatim.*

[1] Sic cod.; in edit. satis inepte : « qua mensurat. » — [2] Parm. : « a nobis. »

gentia, utpote libero arbitrio subjecta. Ergo Deus scit futura contingentia.

Respondeo dicendum, quod, cum supra ostensum sit, quod Deus sciat omnia non solum quæ actu sunt, sed etiam quæ sunt in potentia sua vel creaturæ, horum autem quædam sunt contingentia nobis futura, sequitur quod Deus contingentia futura cognoscat.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod contingens aliquod dupliciter potest considerari : uno modo in seipso, secundum quod jam in actu est; et sic non consideratur ut futurum, sed ut præsens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum; et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certæ cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens ut est in sua causa; et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita; et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia ejus cognitio mensuratur æternitate, sicut et suum esse; æternitas autem tota simul existens ambit totum tempus, ut supra dictum est. Unde omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione quia habet rationes rerum apud se præsentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab æterno supra omnia, prout sunt in sua præsentialitate. Unde manifestum est quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentialitatem, et sunt futura contingentia, suis causis[1] comparata.

Ad primum ergo dicendum, quod licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter causam proximam contingentem; sicut germinatio plantæ est contingens propter causam proximam, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius; et similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quæ est causa prima, sit necessaria.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt quod hoc antecedens : Deus scivit hoc contingens futurum, non est necessarium, sed contingens; quia licet sit præteritum, tamen importat respectum ad futurum. Sed hoc non tollit ei necessitatem; quia id quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse, licet etiam futurum non sequatur quandoque. Alii vero dicunt hoc antecedens esse contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti, sicut istud dictum est contingens, Socratem esse hominem album. Sed hoc etiam nihil est; quia cum dicitur : Deus scivit esse futurum hoc contingens, contingens non ponitur ibi nisi ut materia verbi, et non sicut principalis pars propositionis. Unde contingentia ejus vel necessitas nihil refert ad hoc quod propositio sit necessaria vel contingens, vera vel falsa. Ita enim potest esse verum, me dixisse hominem esse asinum, sicut me dixisse, Socratem currere, vel Deum esse; et eadem ratio est de necessario et contingenti. Unde dicendum est quod antecedens est necessarium absolute. Nec tamen sequitur, ut quidam dicunt, quod consequens sit necessarium absolute, quia antecedens est causa remota consequentis, quod propter causam proximam contingens est. Sed hoc nihil est. Esset enim conditionalis falsa, cujus antecedens esset causa remota necessaria, et consequens effectus contingens; ut puta si dicerem : si sol movetur, herba germinabit. Et ideo aliter dicendum est quod, quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens est accipiendum non secundum quod in se est, sed secundum quod est in anima. Aliud enim est esse rei in seipsa, et esse rei in anima; ut puta si dicam : si anima intelligit aliquid, illud est immateriale; intelligendum est quod illud est immateriale secundum quod est in intellectu, non secundum quod est in seipso. Et similiter si dicam : si Deus scivit aliquid, illud erit; consequens intelligendum est[2] prout est in sua præsentialitate. Et sic ne-

[1] Cod. Romanus « immediatis. » Al. : « proximis. »

[2] In cod. deest : « prout subest divinæ scientiæ, scilicet. »

cessarium est, sicut et antecedens. Quia « omne quod est, quando est, necesse est esse, » ut dicitur in I *Perih.*, cap. VI.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ temporaliter in actum reducuntur, a nobis successive cognoscuntur in tempore, sed a Deo in æternitate, quæ est supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia ut talia sunt, certa esse non possunt, sed soli Deo, cujus intelligere est in æternitate supra tempus : sicut ille qui vadit per viam non videt illos qui post eum veniunt; sed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam. Et ideo illud quod scitur a nobis, oportet esse necessarium etiam secundum quod in se est, quia ea quæ in se sunt contingentia futura a nobis sciri non possunt; sed ea quæ sunt scita a Deo oportet esse necessaria secundum modum quo subsunt divinæ scientiæ, ut dictum est, non autem absolute, secundum quod in propriis causis considerantur. Unde et hæc propositio : Omne scitum a Deo necessarium est esse, consuevit distingui; quia potest esse de re, vel de dicto. Si intelligatur de re, est divisa et falsa; et est sensus : omnis res quam Deus scit, est necessaria. Vel potest intelligi de dicto, et sic est composita et vera; et est sensus : hoc dictum, scitum a Deo, esse est necessarium. Sed obstant quidam dicentes quod ista distinctio habet locum in formis separabilibus a subjecto, ut si dicam : album possibile est esse nigrum; quæ quidem de dicto est falsa; et de re est vera. Res enim quæ est alba potest esse nigra; sed hoc dictum, album esse nigrum, nunquam potest esse verum. In formis autem inseparabilibus a subjecto non habet locum prædicta distinctio; ut si dicam : corvum nigrum possibile est esse album, quia in utroque sensu est falsa. Esse autem scitum a Deo est inseparabile a re; quia quod est scitum a Deo, non potest esse non scitum. Hæc autem instantia locum haberet, si hoc quod dico scitum, importaret aliquam dispositionem re subjecto inhærentem; sed cum importet actum scientis, ipsi rei scitæ, licet semper sciatur, potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei in quantum stat sub actu sciendi; sicut esse materiale attribuitur lapidi secundum se, quod non attribuitur ei secundum quod est intelligibile.

Conclusio. — Cum Deus sciat omnia quæ non solum actu sed in potentia sunt, tam sua, quam creaturæ, futura omnia contingentia, ut in se ipsis sunt, secundum statum quo actu sunt, et ab æterno simul et infallibiliter cognoscit (*a*).

(*a*) Gravissimæ occasione hujus articuli controversiæ exortæ sunt. Quædam prænotare licebit :

I. Ens aliud est necessarium quod non potest non esse, et aliud contingens quod esse vel non esse potest.

II. Respectu Dei omnia entia creata contingentia sunt. Respectu causæ secundæ vel necessaria sunt utpote a causis necessariis, v. g., calor ab igne, vel sunt contingentia utpote a causis liberis.

III. Futurum est id quod ad habendam existentiam pro duratione sequenti in causa determinatum est.

Futurum est vel necessarium vel liberum, primum a necessaria, alterum a libera causa. Porro non omnes hanc futuri traditam a nobis definitionem admittunt. Futurum juxta illos per habitudinem ad esse tempore sequenti constituitur. Sed habitudinem istam futurum unde possidet? Vel a se, vel a causa. Non a se, alioquin antequam etiam conciperetur Deus existens, futurum esset absolute necessarium. Ergo a causa.

IV. Futurum proprie contingens est aliud absolutum ab aliqua conditione non ponenda non dependens, et aliud conditionatum a conditione non ponenda dependens. Conditionatum est vel pertinens vel impertinens, prout cum conditione quamdam vel moralem vel physicam connexionem, vel nullam habet. Exempla : Judas, si pœnitentiam egerit, salvabitur; — si capra saltet, arbor florebit.

V. Ratione terminorum suorum, quamvis in se unita ac simplicissima, in speculativam et practicam, necessariam et liberam, simplicis intelligentiæ et visionis, dividitur. Speculativa objectum cognoscit, non facit; practica objectum cognoscit, et facit. Necessaria ad invariabiles rerum essentias, libera ad res existentes vel ex libero Dei decreto futuras, terminatur. Simplicis intelligentiæ scientia, alio nomine scientia abstractiva, eo quod ab existentia objecti abstrahit, res ut mere possibiles respicit; scientia visionis, decretum Dei semper supponens, præterita, præsentia et futura considerat.

Cicero cum antiquis philosophis futurorum liberorum Deo præscientiam denegavit. Marcion et Sociniani horum Deo scientiam quidem, sed conjecturalem tantum Deo concesserunt. Catholici omnes Deum admittunt omnia futura absoluta contingentia et libera cognoscere.

Sed quæ sit intellectui divino ratio formalis certo et infallibiliter futura contingentia cognoscendi? In varias partes abeunt theologi. Assignant etenim :

Alii ideas divinas;

Alii causæ proximæ dispositionem;

Alii coexistentiam in æternitate realem futurorum contingentium;

Alii sibi relictam in his vel illis circumstantiis causam secundam;

ARTICULUS XIV.

Utrum Deus cognoscat enuntiabilia.

Ad decimum quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat enuntiabilia. Cognoscere enim enuntiabilia convenit intellectui nostro, secundum quod componit et dividit. Sed in intellectu divino nulla est compositio. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

2. Præterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Sed in Deo nulla est similitudo enuntiabilium, cum sit omnino simplex. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

Alii futurorum veritatem ante decretum, sive objectivam, sive formalem;

Alii essentiam divinam, ut ante decretum speciei intelligibilis rationem habet;

Alii efficaciam præscientiæ divinæ;

Alii decretum Dei prævisum ut futurum;

Alii essentiam divinam post decretum;

Alii causam secundam per decretum determinatam.

Non abs re forsitan erit has opiniones saltem breviter attingere.

I. Ideæ divinæ res omnes factibiles, abstrahendo a futuritione vel non futuritione earum, repræsentant; non ergo ex eis simpliciter, si nihil eis addatur, Deus futura contingentia cognoscere potest, quidquid e contra senserit Ægidius Romanus, si tamen ita senserit.

II. Dispositio causæ proximæ ante decretum est certa quidem ut dispositio, sed nihil ex ea, et præcise quia certa est, pro certitudine futuri contingentis concludi potest. Nam causa proxima futuri contingentis nonne est libera? dispositio certa igitur hujus causæ nil aliud est quam dispositio causæ certo liberæ; posita autem causa certo libera, absque ullo additamento, potest adhuc effectus poni vel non poni. Quis hæc non videret? Dispositio enim quantumque certa non est determinatio, et ideo systematis hujus inventor a paucioribus secutus Molina somniavit.

III. Coexistentia realis futurorum contingentium in æternitate est incerta; a Thomistis communiter quibus ex Societate Molina, Fonseca, Tiphanius et alii consentiunt propugnata, ab aliis plurimis negatur. Supponit etenim existentiam realem realis coexistentia; sed ab æterno non realiter existunt futura contingentia; ergo nec realiter ab æterno coexistere possunt. Istud argumentum distinguendo majorem Thomistæ solvunt; manet tamen coexistentiam realem in æternitate futurorum contingentium non esse adeo certam, ut possit haberi pro formali ratione cognitionis futurorum illorum qua gloriatur ab æterno Deus.

IV. Ante decretum Dei concursum causæ secundæ præbentis, nil causa secunda producit, cum independenter a quovis alio agere proprium solius Dei sit. Non igitur, ut Theophilus Raynaudus imaginatus est, in causa secunda in his vel illis circumstantiis sibi relicta Deus futura contingentia cognoscit.

V. Veritas objectiva est veritas rei; veritas formalis est veritas propositionis rem affirmantis; unde veritas formalis veritatem objectivam consequitur. Ante decretum Dei neque veritas objectiva neque veritas formalis existit. Nam Deus est causa prima et libera futuri. Quomodo prima, si futurum ante Dei decretum determinatur? Quomodo libera, si determinatur ex futuritione rei, nedum rei futuritionem determinet?

Non igitur in futurorum veritate sive objectiva, sive formali, Deus futura contingentia cognoscit, ut quidam Societatis docuere professores, et novitas illa, fatente ipso Vasquesio, apud veteres theologos, uno Scoto excepto, si tamen sit excipiendus, prorsus inaudita, vix discutienda est.

VI. Ante decretum essentia divina non repræsentat res ut futuras. In ea igitur, ut speciei intelligibilis rationem habet, Deus non potest futura contingentia cognoscere.

VII. Nec etiam in efficacia præscientiæ suæ, ita ut hæc efficacia cognitionis futurorum sit formalis ratio. Nam quæritur præcise quæ sit hujus efficaciæ ratio. Si diceres : cognoscit quia cognoscit, nihil ad quæsitum responderes.

VIII. Decretum Dei non est in Deo futurum, sed æternum. Cum insuper Deus nil falsum prævideat, decretum istud esset omnino certum et determinatum. Ergo Deus in hoc decreto futura contingentia non cognoscit, quidquid Suarez affirmet.

IX. Deus in sua essentia post decretum futura contingentia cognoscit. Essentia enim Dei omnia ut sunt repræsentabilia repræsentat; sed post decretum Dei futura contingentia sunt repræsentabilia ut certo futura; ergo.

Si dicas cum Molinistis futura libera a libertate creaturarum dependere, nec consequenter per solius Dei decretum cognosci posse; Thomistæ replicant Deum futuritionem rerum per causam liberam decernere, quando de futuris liberis agitur, ita ut ex hoc decreto sequatur non solum quod res futura sit, sed etiam quod ad rei productionem libertatis actio necessario sit certa. Deus enim nostræ libertatis, sicut et omnium facultatum nostrarum auctor est, et in decreto suo libertatem nostram ponit; ergo indubie libertas nostra salvatur, immo causatur.

Inter scientiam visionis quæ decretum Dei supponit, et scientiam simplicis intelligentiæ quæ pro objecto habet res ut mere possibiles, Patres Societatis tertiam adducunt scientiam, quam Molina scientiam mediam vocavit. Per illam Deus non absolute quidem, sed sub conditione ab æterno cognoscit quid homines et angeli pro sua libertate essent facturi, si cum hac vel ista gratia, in his vel istis circumstantiis, in tali vel tali rerum ordine collocarentur. Scientia media nullum Dei decretum antecedens supponit. In medium adducta est a Patribus Societatis ad dirigendum Deum in suis decretis circa actiones creaturarum liberas, illæsa creaturarum libertate. Non videbant enim quomodo non tolleretur libertas, si antequam per scientiam mediam quid sit homo in tali vel tali statu acturus prævideat, Deus aliquid ab ipso

Sed contra est quod dicitur in psal. XCIII, 11 : *Dominus scit cogitationes hominum.* Sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum : ergo Deus cognoscit enuntiabilia.

Respondeo dicendum, quod cum formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri, Deus autem sciat quidquid est in potentia sua, vel creaturæ, ut supra dictum est, necesse est quod Deus sciat omnia enuntiabilia quæ formari possunt.

Sed sicut scit materialia immaterialiter et composita simpliciter; ita scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, quod scilicet in intellectu ejus sit compositio vel divisio enuntiabilium; sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscujusque; sicut si nos in hoc ipso quod intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quæ de homine prædicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit, propter hoc quod species intelligibilis sic repræsentat unum quod non repræsentat aliud. Unde intelligendo quid est homo, non ex hoc ipso alia quæ ei insunt, intelligimus, sed secundum quamdam successionem. Et propter hoc ea quæ seorsum et divisim intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis, enuntiationem formando. Sed species intellectus divini, scilicet ejus essentia, sufficit ad demonstrandum omnia. Unde intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium, et quæcumque eis accidere possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si Deus cognosceret enuntiabilia per modum enuntiabilium.

Ad secundum dicendum, quod compositio enuntiabilis significat aliquod esse rei; et sic Deus per suum esse, quod est ejus essentia, est similitudo omnium eorum quæ per enuntiabilia significantur.

Conclusio. — Cum sciat Deus quæcumque in sua et creaturæ potestate sunt, enuntiabilia omnia ei nota esse necesse est; non quidem per aliquam compositionem vel divisionem, sed per simplicem intuitum suæ essentiæ.

ARTICULUS XV.

Utrum scientia Dei sit variabilis.

Ad decimum quintum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei sit variabilis. Scientia enim relative dicitur ad scibile. Sed ea quæ important relationem ad creaturam, dicuntur de Deo ex tempore, et varie secundum variationem creaturarum[1]. Ergo scientia Dei est variabilis secundum variationem creaturarum.

2. Præterea, quidquid potest plura facere, potest scire. Sed Deus potest plura facere quam faciat. Ergo potest plura scire quam sciat. Et sic scientia sua potest variari secundum augmentum et diminutionem.

3. Præterea, Deus scivit Christum nasciturum. Nunc autem nescit Christum nasciturum, quia Christus nasciturus non est. Ergo non quidquid Deus scivit, scit; et ita scientia Dei videtur esse variabilis.

Sed contra est quod dicitur Jacobi, I, 17, quod *apud* Deum *non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio.*

Respondeo dicendum, quod cum scientia Dei sit ejus substantia, ut ex dictis patet, sicut substantia ejus est omnino immutabilis,

homine agendum decerneret. Videant nunc, si possint, quomodo, illæsa hominis libertate, Deus certo quid sit homo in tali vel tali statu acturus prævidebit. Si Deus hoc certo prævidere potest, sequitur quod in tali vel tali statu posita certo libertas sic aget; ergo libertas in tali vel tali statu posita jam non est libera, sed determinata; et hoc videt Deus, aliter non certo videret. Sed unde libertati determinatio sua venit? Ex seipsa solummodo, siquidem Deus nil adhuc decreverat. Sed si ex seipsa, ergo ex seipsa in tali vel tali statu posita non est libera. Si autem in statu isto non est ex seipsa libera, ergo non ex seipsa, sed ex alia causa determinatur. Illa alia causa non est Deus, quia Deus nihil decrevit. Estne fatum? Si fatum, quomodo libertas? De prærogativa Dei qui est prima causa universalis, nec tamen determinationis libertatis esset causa prima in isto systemate, non loquor. Illud unum assero : nil aliud hoc systema dicit, nisi absque Dei decreto humanam in tali vel tali statu cogi libertatem; si etenim non cogitur, quomodo infallibiliter sic potius quam sic aget? Aget tamen sic potius quam sic. Aliter Deus quomodo infallibiliter agenda prævideret? Respondes in doctrina Thomistarum libertatem cogi non in tua. Dico tibi : si non cogatur in tua doctrina libertas, incerta est ipsius determinatio; in mea autem doctrina certa est determinatio libertatis, non eo sensu quod libertas cogatur, sed eo sensu quod libertas, quæ est causa secunda, a Deo qui est prima causa, in sua determinatione causatur et illæsa conservatur. Nonne Deus et causat et conservat omnia? Si omnia, ergo libertatem; si libertatem, ergo Dei prima et infallibilis causalitas in libertatis actibus libertatem non tollit, sed e contra salvat, ita ut absque illa prima causalitate libertas in nihilum redigeretur ac omnino periret.

[1] In cod. deest : « ut Dominus, creator et hujusmodi. »

ut supra ostensum est, ita oportet scientiam ejus omnino invariabilem esse.

Ad primum ergo dicendum, quod dominus, et creator, et hujusmodi[1], importan relationes quæ consequuntur actus qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas, secundum quod in seipsis sunt; et ideo hujusmodi relationes varie de Deo dicuntur secundum variationem creaturarum. Sed scientia, et amor, et hujusmodi, important relationes quæ consequuntur actus qui intelliguntur in Deo esse; et ideo invariabiliter prædicantur de Deo.

Ad secundum dicendum, quod Deus scit etiam ea quæ potest facere et non facit. Unde ex hoc quod potest plura facere quam facit, non sequitur quod posset plura scire quam sciat, nisi hoc referatur ad scientiam visionis; secundum quam dicitur scire ea quæ sunt in actu secundum aliquod tempus. Ex hoc tamen quod scit quod aliqua possunt esse quæ non sunt, vel non esse quæ sunt, non sequitur quod scientia sua sit variabilis, sed quod cognoscat rerum variabilitatem. Si tamen aliquod esset cujus esse Deus prius nesciret, et postea sciret, esset ejus scientia variabilis. Sed hoc esse non potest; quia quidquid est vel potest esse secundum aliquod tempus, Deus in æterno suo scit. Et ideo ex hoc quod ponitur aliquid esse secundum quodcumque tempus, oportet poni quod ab æterno sit scitum a Deo. Et ideo non debet concedi quod Deus possit plura scire quam sciat, quia hæc propositio implicat quod quandoque nesciverit, et postea sciat.

Ad tertium dicendum, quod antiqui Nominales dixerunt idem esse enuntiabile, Christum nasci, et esse nasciturum, et esse natum; quia eadem res significatur per hæc tria, scilicet nativitas Christi: et secundum hoc sequitur quod Deus, quidquid scivit, sciat; quia modo scit Christum natum, quod significat idem ei quod est Christum esse nasciturum. Sed hæc opinio falsa est, tum quia diversitas partium orationis diversitatem enuntiabilium causat, tum etiam quia sequeretur quod propositio quæ semel est vera, esset semper vera; quod est contra Philosophum, in *Prædicam.*, cap. I de Substantia, post med., qui dicit quod hæc oratio: Socrates sedet, vera est eo sedente; et eadem falsa est, eo surgente. Et ideo concedendum est quod hæc non est vera: quidquid Deus scivit, scit, si ad enuntiabilia referatur. Sed ex hoc non sequitur quod scientia Dei sit variabilis. Sicut enim absque variatione divinæ scientiæ est quod sciat unam et eamdem rem quandoque esse, et quandoque non esse; ita absque variatione divinæ scientiæ est quod scit aliquod enuntiabile quandoque esse verum, et quandoque falsum. Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium, componendo et dividendo, sicut accidit in intellectu nostro. Unde cognitio nostra variatur vel secundum veritatem et falsitatem, puta, si mutata re eamdem opinionem de re illa retineamus; vel secundum diversas opiniones, ut si primo opinemur aliquem sedere, et postea opinemur eum non sedere: quorum neutrum potest esse in Deo.

Conclusio. — Scientia Dei, cum non distinguatur ab ipsa ejus immutabili substantia, variabilis nullo modo est.

ARTICULUS XVI.

Utrum Deus de rebus habeat scientiam speculativam.

Ad decimum sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus de rebus non habeat scientiam speculativam. Scientia enim Dei est causa rerum, ut supra ostensum est. Sed scientia speculativa non est causa rerum scitarum. Ergo scientia Dei non est speculativa.

2. Præterea, scientia speculativa est per abstractionem a rebus, quod divinæ scientiæ non competit. Ergo scientia Dei non est speculativa.

Sed contra, omne quod est nobilius Deo est attribuendum. Sed scientia speculativa est nobilior quam practica, ut patet per Philosophum, in princ. *Metaph.*, lib. I, cap. XI, non procul a princ. Ergo Deus habet de rebus scientiam speculativam.

Respondeo dicendum, quod aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tan-

[1] Deest in cod: « important relationes ad creaturas, secundum quod in seipsis sunt. Sed scientia Dei importat relationem ad creaturas, secundum quod sunt in Deo; quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu, secundum quod est in intelligente. Res autem creatæ sunt in Deo invariabiliter, in seipsis autem variabiliter. Vel aliter dicendum est quod dominus, creator, et hujusmodi important. »

tum, aliqua vero secundum aliquid speculativa, et secundum aliquid practica.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter : primo, ex parte rerum scitarum, quæ non sunt operabiles a sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus, vel divinis; secundo, quantum ad modum sciendi, ut puta, si ædificator consideret domum definiendo et dividendo, et considerando universalia prædicata ipsius; hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt : operabile enim est aliquid propter applicationem formæ ad materiam, non propter resolutionem compositi in principia universalia formalia; tertio, quantum ad finem : nam intellectus practicus differt fine a speculativo, sicut dicitur in III *De anima*, text. 49; intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis; finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde si quis ædificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit quantum ad finem speculativa consideratio, tamen de re operabili. Scientia igitur quæ est speculativa ratione ipsius rei scitæ, est speculativa tantum. Quæ vero speculativa est vel secundum modum, vel secundum finem, est secundum quid speculativa, et secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica.

Secundum hoc ergo dicendum est, quod Deus de seipso habet scientiam speculativam tantum; ipse enim operabilis non est.

De omnibus vero aliis habet scientiam et speculativam et practicam. Speculativam quidem quantum ad modum; quidquid enim in rebus nos speculative cognoscimus definiendo et dividendo, hoc totum Deus multo perfectius novit.

Sed de his quæ potest quidem facere, sed secundum nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundum quod practica scientia dicitur a fine. Sic autem habet practicam scientiam de his quæ secundum aliquod tempus facit. Mala vero licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona, in quantum permittit, vel impedit, vel ordinat ea; sicut et ægritudines cadunt sub practica scientia medici in quantum per artem suam curat eas.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia Dei est causa, non quidem sui ipsius, sed aliorum; quorumdam quidem actu, scilicet eorum quæ secundum aliquod tempus fiunt; quorumdam vero virtute, scilicet eorum quæ potest facere, et tamen nunquam fiunt.

Ad secundum dicendum, quod scientiam esse acceptam a rebus scitis non per se convenit scientiæ speculativæ, sed per accidens, in quantum est humana.

Ad id vero quod in contrarium objicitur, dicendum quod de operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciantur in quantum operabilia sunt. Et ideo cum scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quod sciat ea quæ sunt a se operabilia, in quantum hujusmodi, et non solum secundum quod sunt speculabilia. Sed tamen non receditur a nobilitate speculativæ scientiæ, quia omnia alia a se videt in seipso. Seipsum autem speculative cognoscit; et sic in speculativa sui ipsius scientia habet cognitionem et speculativam et practicam omnium aliorum.

Conclusio. — Deus, cum non sit quoddam operabile, cetera vero omnia, quorum scientiam habet, per se vel per accidens, operabilia ab ipso sint; se ipsum scientia tantum speculativa cognoscit, alia vero a se, et practica et speculativa scientia scit (*a*).

QUÆSTIO XV.

DE IDEIS.

(Et tria quæruntur.)

Post considerationem de scientia Dei, restat considerare de ideis; et circa hoc quæruntur tria : 1° an sint ideæ; 2° utrum sint plures, vel una tantum; 3° utrum sint omnium quæ cognoscuntur a Deo.

(*a*) Richardus de Mediavilla, Franciscus Mayronis, et alii scientiam quam Deus habet de sua essentia practicam esse contendunt, eo scilicet sensu quod se perfecte intelligat ut se perfecte diligat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ideæ sint.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ideæ non sint. Dicit enim Dionysius, cap. VII *De divin. nom.*, § 2, col. 870, t. 1, quod Deus non cognoscit res secundum ideam. Sed ideæ non ponuntur ad aliud nisi ut per eas cognoscantur res. Ergo ideæ non sunt.

2. Præterea, Deus in seipso cognoscit omnia, ut supra dictum est. Sed seipsum non cognoscit per ideam. Ergo nec alia.

3. Præterea, idea ponitur ut principium cognoscendi et operandi. Sed essentia divina est sufficiens principium cognoscendi et operandi omnia. Non ergo necesse est ponere ideas.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in lib. LXXXIII *Quæst.*, quæst. XLVI, col. 29, t. 6 : « Tanta vis in ideis constituitur, ut nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit. »

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere in mente divina ideas.

Ἰδέα enim græce, latine forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formæ aliarum[1] rerum præter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei præter ipsam existens ad duo esse potest : vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente.

Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas, quod sic patet. In omnibus enim quæ non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cujuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi in quantum similitudo formæ esset in ipso. Quod quidem contingit dupliciter : in quibusdam enim agentibus præexistit forma rei fiendæ secundum esse naturale, sicut in his quæ agunt per naturam : sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quæ agunt per intellectum ; sicut similitudo domus præexistit in mente ædificatoris ; et hæc potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formæ quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente[2], ut infra patebit, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cujus mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non intelligit res secundum ideam extra se existentem ; et sic etiam Aristoteles, lib. III *Metaph.*, a text. 10 ad fin. lib., improbat opinionem Platonis de ideis, secundum quod ponebat eas per se existentes non in intellectu.

Ad secundum dicendum, quod licet Deus per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia ejus est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius ; ideo habet rationem ideæ, secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum.

Ad tertium dicendum, quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia.

Conclusio. — Cum omnia sint a Deo, non a casu facta, necessarium est in ejus mente omnium ideas præexistere objective, ad quarum similitudinem omnia condita sunt (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum sint plures ideæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint plures ideæ. Idea enim in Deo est ejus essentia. Sed essentia Dei est una tantum. Ergo et idea est una.

2. Præterea, sicut idea est principium cognoscendi et operandi, ita ars et sapientia. Sed in Deo non sunt plures artes et sapientiæ. Ergo nec plures ideæ.

[1] Sic cod.; incaute in Parm. : « aliquarum, » non enim aliquarum tantummodo rerum, sed omnium rerum aliarum a Deo sunt ideæ.

[2] Al. : « agentem. »

(*a*) Plato posuit ideas ut subsistentes æternaliter extra Deum. Quidam tamen ab hoc errore Platonem excusant, juxta quos Plato posuisset ideas æternas ut subsistentes solummodo in mente divina. Quid sint autem ideæ in Deo? Scotus vult illas nihil aliud esse quam ipsas creaturas secundum quoddam esse diminutum quod extra Deum ab æterno per actum divini intellectus productum haberent. Sed si creaturæ sunt in Deo secundum istud esse diminutum, creaturæ sic Deus sunt, quia quidquid in Deo est, Deus est. Nulla insuper creatura ab æterno est. — Nec etiam sunt ideæ in Deo, ipsa divina essentia, ut speciei impressæ gerit vices, quia in mente operantis idea ut quid intellectum est, non ut species impressa, seu id quo intelligitur. — Ideæ in Deo sunt essentia divina ut

3. Si dicatur quod ideæ multiplicantur secundum respectus ad diversas creaturas; contra : pluralitas idearum est ab æterno. Si ergo ideæ sunt plures, creaturæ autem sunt temporales ; ergo temporale erit causa æterni.

4. Præterea, respectus isti aut sunt secundum rem in creaturis tantum, aut etiam in Deo. Si in creaturis tantum, cum creaturæ non sint ab æterno, pluralitas idearum non erit ab æterno, si multiplicentur solum secundum hujusmodi respectus. Si autem realiter sunt in Deo, sequitur quod alia pluralitas realis sit in Deo quam pluralitas personarum ; quod est contra Damascenum dicentem, lib. I *De fid. orthod.*, cap. X, col. 838, t. 1 quod « in divinis omnia unum sunt præter ingenerationem, generationem et processionem[1]. » Sic igitur non sunt plures ideæ.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæst.*, q. XLVI, col. 30, t. 6 : « Ideæ sunt principales quædam formæ, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsæ formatæ non sunt ; ac per hoc æternæ, ac semper eodem modo se habentes; quæ divina intelligentia continentur. Sed cum ipsæ neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. »

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere plures ideas. Ad cujus evidentiam considerandum est quod in quolibet effectu illud quod est ultimus finis, proprie est intentum a principali agente, sicut ordo exercitus a duce. Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosophum, in XII *Metaph.*, text. 52. Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium ; prout quidam dixerunt quod Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit secundum creatum, et sic inde, quousque producta est tanta rerum multitudo ; secundum quam opinionem Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriæ rationes eorum ex quibus totum constituitur; sicut ædificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cujuslibet partium ejus. Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriæ rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus, in lib. LXXXIII *Quæst.*, quæst. XLVI, col. 30, t. 6, quod « singula propriis rationibus a Deo creata sunt. » Unde sequitur quod in mente divina sint plures ideæ.

Hoc autem quomodo divinæ simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur, non autem sicut species qua intelligitur, quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente ædificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus quod multa intelligat, sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur.

Unde plures ideæ sunt in mente divina ut intellectæ ab ipsa, quod hoc modo potest videri : ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ; et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum quæ sunt plures ideæ.

Ad primum ergo dicendum, quod idea non nominat divinam essentiam, in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo, vel ratio hujus vel illius rei. Unde

species expressa, quatenus essentiam divinam secundum aliquem similitudinis modum a creaturis participabilem ac imitabilem exprimit. Nec inde sequitur Deum esse creaturam, quia essentia Dei sumitur in esse intelligibili, secundum quod præcise hoc particulare continet intelligendo in quo et Deum imitatur, et a perfectione Dei deficit.

[1] « Hæc omnia communiter in tota divinitate accipienda sunt, atque eodem modo..., omninoque conjunctim : distinctim autem... ingenitum, genitum et procedens. »

secundum quod sunt plures rationes intellectæ ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideæ.

Ad secundum dicendum, quod sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit, sed idea, ut quod intelligit. Deus autem uno intellectu intelligit multa, et non solum [1] intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum, vel plures ideas esse in intellectu ejus ut intellectas.

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi respectus, quibus multiplicantur ideæ, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res.

Ad quartum dicendum, quod respectus multiplicantes ideas non sunt in rebus creatis, sed in Deo; non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personæ, sed respectus intellecti a Deo.

Conclusio. — Cum in mente divina sint omnium rerum propriæ rationes, plures ideas in ejus mente esse necesse est, ut intellectas tamen (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum omnium quæ cognoscit Deus sint ideæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ in ipso. Mali enim idea non est in Deo : quia sequeretur malum esse in Deo. Sed mala cognoscuntur a Deo. Ergo non omnium quæ cognoscuntur a Deo sunt ideæ.

2. Præterea, Deus cognoscit ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, ut supra dictum est. Sed horum non sunt ideæ, quia dicit Dionysius, *De div. nomin.*, cap. v, § 8, col. 823, text. 1, quod « exemplaria sunt divinæ voluntates determinativæ et effectivæ rerum [2]. » Ergo non omnium quæ a Deo cognoscuntur sunt ideæ in ipso.

3. Præterea, Deus cognoscit materiam primam quæ non potest habere ideam, cum nullam habeat formam. Ergo idem quod prius.

4. Præterea, constat quod Deus scit non solum species, sed etiam genera, et singularia, et accidentia. Sed horum non sunt ideæ, secundum positionem Platonis qui primus ideas introduxit, ut dicit Augustinus, lib. LXXXIII *Quæst.*, quæst. xlvi, col. 29, t. 6. Non ergo omnium cognitorum a Deo sunt ideæ in ipso.

Sed contra, ideæ sunt rationes in mente divina existentes, ut per Augustinum patet, lib. *De LXXXIII Quæst.*, quæst. xlvi, col. 30, t. 6. Sed omnium quæ cognoscit, Deus habet proprias rationes. Ergo omnium quæ cognoscit, habet ideam.

Respondeo dicendum, quod cum ideæ a Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur. Et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest, et ad practicam cognitionem pertinet : secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio, et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quæ a Deo fiunt secundum aliquod tempus : secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quæ cognoscuntur a Deo, etiamsi nullo tempore fiant; et ad omnia quæ a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis.

Ad primum ergo dicendum, quod malum cognoscitur a Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni; et ideo malum non habet in Deo ideam, neque secundum quod idea est exemplar, neque secundum quod est ratio.

Ad secundum dicendum, quod eorum quæ neque sunt, neque erunt, neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi virtute tantum. Unde respectu eorum non est idea in Deo secundum quod idea significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem.

Ad tertium dicendum, quod Plato, secun-

[1] In cod. deest : « secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum; sicut artifex, dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum; dum autem intelligit formam domus ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam, vel rationem domus. Deus autem non solum. »

[2] Corderius « exemplaria vero dicimus esse rationes in Deo substantificas rerum et unite præexistentes, quas divinus sermo vocat prædefinitiones, et divinas atque bonas voluntates, rerum definitrices et effectrices. »

(*a*) Non sunt concipiendæ in Deo plures ideæ realiter distinctæ divinam essentiam quasi formaliter efficientes. — *Billuart.*

dum quosdam, posuit materiam non creatam; et ideo non posuit ideam esse materiæ, sed materiæ concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi; nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est.

Ad quartum dicendum, quod genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei, secundum quod idea significat exemplar; quia nunquam genus fit nisi in aliqua specie. Similiter etiam est de accidentibus quæ inseparabiliter concomitantur subjectum, quia hæc simul fiunt cum subjecto; accidentia autem quæ superveniunt subjecto, specialem ideam habent. Artifex enim per formam domus facit omnia accidentia quæ a principio concomitantur domum; sed ea quæ superveniunt domui jam factæ, ut picturæ, vel aliquid hujusmodi [1], facit per aliquam aliam formam. Individua vero, secundum Platonem, non habebant aliam ideam quam ideam speciei; tum quia singularia individuantur per materiam, quam ponebat esse increatam, ut quidam dicunt, et concausam ideæ; tum quia intentio naturæ consistit in speciebus, nec particularia producit, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solum se extendit ad species, sed ad singularia, ut infra dicetur.

Conclusio. — Omnium eorum quæ secundum quodcumque tempus fiunt sunt ideæ in Deo, ex quo exemplaria sunt; ut vero rationes cognoscendi omnium ab ipso factibilium, in ipso ideæ sunt tam speculativæ, quam practicæ (*a*).

QUÆSTIO XVI.

DE VERITATE.

(Et octo quæruntur.)

Quoniam autem scientia verorum est, post considerationem scientiæ Dei, de veritate inquirendum est; circa quam quæruntur octo : 1° utrum veritas sit in re, vel tantum in intellectu; 2° utrum sit tantum in intellectu componente et dividente ; 3° de comparatione veri ad ens; 4° de comparatione veri ad bonum; 5° utrum Deus sit veritas; 6° utrum omnia sint vera veritate una, vel pluribus; 7° de æternitate veritatis; 8° de incommutabilitate ipsius.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum veritas sit tantum in intellectu.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas non sit tantum in intellectu, sed magis in rebus. Augustinus enim, lib. II *Soliloq.*, c. IV, col. 887, t. 1, reprobat hanc notificationem veri : « Verum est id quod videtur; » quia secundum hoc lapides qui sunt in abditissimo terræ sinu, non essent veri lapides, quia non videntur. Reprobat etiam, eod. lib., istam : « Verum est quod ita se habet ut videtur cognitori, si velit et possit cognoscere : » quia secundum hoc sequeretur quod nihil esset verum, si nullus posset cognoscere. Et definit sic verum : « Verum est id quod est. » Et sic videtur quod veritas sit in rebus, et non in intellectu.

2. Præterea, quidquid est verum, veritate verum est. Si igitur veritas est in intellectu solo, nihil erit verum, nisi secundum quod intelligitur; quod est error antiquorum philosophorum, ut patet XI *Metaph.*, text. 6, et IV, a text. 19 usque ad 25, qui dicebant omne quod videtur esse verum; ad quod sequitur contradictoria simul esse vera, cum contradictoria simul a diversis vera esse videantur.

3. Præterea, « propter quod unumquodque tale, et illud magis, » ut patet I *Posteriorum*, text. 5. Sed ex eo quod res est vel non est, est opinio vel oratio vera vel falsa, secundum Philosophum in *Prædicamentis*, cap. I de Substantia, non procul a fin. Ergo veritas magis est in rebus quam in intellectu.

Sed contra est quod Philosophus dicit, VI *Metaphys.*, text. 8, quod « verum et falsum non sunt in rebus, sed in intellectu. »

Respondeo dicendum, quod sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente; appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam; et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili; sed terminus

[1] Al. : « aliud. »

(*a*) Deus omnium quæ actione propria ab ipso vel fiunt, vel fieri possunt ideam propriam habet, practicam eorum quæ facit aut facturus est, virtualiter practicam eorum quæ tantum facere potest.

cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum, et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni; ita, cum verum sit in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectæ, necesse est quod ratio veri ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.

Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum, a quo dependet secundum suum esse; per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est; sicut si dicamus quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum a quo non dependet. Judicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod est ei per se. Unde unaquæque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur veræ per ordinem ad intellectum nostrum : dicitur enim domus vera quæ assequitur similitudinem formæ quæ est in mente artificis; et dicitur oratio vera, in quantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse veræ secundum quod assequuntur similitudinem specierum quæ sunt in mente divina; dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam secundum præconceptionem intellectus divini. Sic ergo veritas principaliter est in intellectu, secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium.

Et secundum hoc veritas diversimode notificatur. Nam Augustinus, in lib. *De vera relig.*, cap. XXXVI, col. 152, t. 3, dicit quod « veritas est qua ostenditur id quod est; » et Hilarius dicit, *De Trinit.*, lib. V, § 14, col. 137, t. 2, quod « verum est declarativum aut manifestativum esse, » et hoc pertinet ad veritatem secundum quod est in intellectu. Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum pertinet definitio Augustini, in lib. *De vera relig.*, eodem loco, talis : « Verum est summa similitudo principii, quæ sine ulla dissimilitudine est : » et quædam definitio Anselmi, in *Dial. de verit.*, cap. XI, col. 480, t. 1, talis : « Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis; » nam rectum est quod principio concordat; et quædam definitio Avicennæ, talis : « Veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei. » Quod autem dicitur, quod veritas est adæquatio rei et intellectus, potest ad utrumque pertinere.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate rei, et excludit a ratione hujus veritatis comparationem ad intellectum nostrum. Nam id quod est per accidens, ab unaquaque definitione excluditur.

Ad secundum dicendum, quod antiqui philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire a casu. Et quia considerabant quod verum importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum; ex quo inconvenientia sequebantur quæ Philosophus prosequitur in IV *Metaphysic.*, loco cit. in arg. Quæ quidem inconvenientia non accidunt, si ponamus veritatem rerum consistere in comparatione ad intellectum divinum.

Ad tertium dicendum, quod licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis, sicut neque in medicina per prius invenitur ratio sanitatis quam in animali; virtus enim medicinæ, non sanitas ejus causat sanitatem, cum non sit agens univocum. Et similiter esse rei, non veritas ejus, causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit, loco cit. in arg., quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est.

CONCLUSIO. — Verum cum sit terminus intellectus, sicut bonum appetitus, veritatem omnem in intellectu esse oportet principaliter, secundario autem in rebus secundum ordinem ad intellectum, a quo dependent (*a*).

(*a*) Veritas est in essendo, in cognoscendo, in dicendo; est in essendo proprietas entis secundum quam esse ratum, fixum, conforme intellectui divino habet; est in cognoscendo conformitas cognitionis cum re cognita; est in dicendo conformitas dictionis cum cognitione, seu veracitas. Quæritur utrum sit principalius in re vel in intellectu? Alii principalius in re, alii principalius in intellectu, alii principalius in re fundamentaliter, et principalius in intellectu formaliter, id est ut habitudinem rei ad intellectum in manifestatione dicit, affirmant.

ARTICULUS II.

Utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas non sit solum in intellectu componente et dividente. Dicit enim Philosophus, in III *De anima,* text. 26, quod sicut sensus propriorum sensibilium semper veri sunt, ita et intellectus ejus quod quid est. Sed compositio et divisio non est neque in sensu neque in intellectu cognoscente quod quid est. Ergo veritas non est solum in compositione et divisione intellectus.

2. Præterea, Isaac dicit, in lib. *De definitionibus,* quod « veritas est adæquatio rei et intellectus. » Sed sicut intellectus complexorum potest adæquari rebus, ita intellectus incomplexorum; et etiam sensus sentiens rem ut est. Ergo veritas non est solum in compositione et divisione intellectus.

Sed contra est quod dicit Philosophus, in VI *Metaphysic.,* text. 8, quod « circa simplicia et quod quid est, non est veritas nec in intellectu, neque in rebus. »

Respondeo dicendum, quod verum, sicut dictum est, secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturæ suæ, necesse est quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus in quantum habet similitudinem rei cognitæ, quæ est forma ejus in quantum est cognoscens; et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur; unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quæ est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem suam ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est. Sed quando judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum; et hoc facit componendo et dividendo. Nam in omni propositione aliquam formam significatam per prædicatum, vel applicat alicui rei significatæ per subjectum, vel removet ab ea; et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est; sed non quod cognoscit cum dicit[1] verum. Et similiter est de vocibus complexis[2]. Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente; quod importat nomen veri. Perfectio autem intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

CONCLUSIO. — Verum est tantum in intellectu componente vel dividente; non autem in sensu, vel intellectu quid est rei concipiente.

ARTICULUS III.

Utrum verum et ens convertantur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod verum et ens non convertantur. Verum enim est proprie in intellectu, ut dictum est; ens autem proprie est in rebus. Ergo non convertuntur.

2. Præterea, id quod se extendit ad ens et non ens, non convertitur cum ente. Sed verum se extendit ad ens et non ens; nam verum est, quod est, esse; et quod non est, non esse. Ergo verum et ens non convertuntur.

3. Præterea, quæ se habent secundum prius et posterius, non videntur converti. Sed verum videtur prius esse quam ens; nam non intelligitur ens[3] nisi sub ratione veri. Ergo videtur quod non sunt convertibilia.

Sed contra est quod dicit Philosophus, II *Metaph.;* text. 4, quod « eadem est dispositio rerum in esse et veritate. »

Respondeo dicendum, quod sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet

[1] In Parm. et in edit : « cognoscat aut dicat verum. »

[2] In Parm. : « incomplexis. » — Vox autem incomplexa illa est quæ unicam exprimit ideam : ut, « Deus, mons. » Vox complexa illa est quæ plures ideas exprimit : ut, « Deus justus, mons aureus. » Porro idem est de vocibus his complexis ac de propositionibus, quia vox complexa, sicut et propositio, prædicatum quoddam subjecto attribuit.

[3] Editiones Rom., 1570, Patavina, 1698, aliæque omittunt « ens; » habent vero cod. Alcan., et edit. Patavina, 1712.

ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem in quantum habet de esse, in tantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in III *De anima*, text. 37, quod « anima est quodammodo omnia » secundum sensum et intellectum. Et ideo sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quod verum est in rebus et in intellectu, ut dictum est. Verum autem quod est in rebus convertitur cum ente secundum substantiam; sed verum quod est in intellectu convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri, ut dictum est. Quamvis posset dici quod etiam ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum; licet verum principaliter sit in intellectu, ens vero principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc quod verum et ens differunt ratione.

Ad secundum dicendum, quod non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur in quantum intellectus facit illud cognoscibile; unde verum fundatur in ente[1] in quantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur quod ens non potest apprehendi sine ratione veri; hoc habet intelligi dupliciter. Uno modo ita quod non apprehendatur ens, nisi ratio veri consequatur[2] apprehensionem entis; et sic locutio habet veritatem. Alio modo posset sic intelligi, quod ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri, et hoc falsum est. Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis; quia ens cadit in ratione veri. Et est simile, sicut si comparemus intelligibile ad ens; non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile; sed tamen potest intelligi ens ita quod non intelligatur ejus intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum; non tamen intelligendo ens intelligitur verum.

Conclusio. — Cum quodcumque sit cognoscibile et verum inquantum ens, verum ipsum cum ente converti necesse est, sicut et bonum : addit tamen verum ipsi enti ordinem ad intellectum.

ARTICULUS IV.

Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam verum. Quod enim est universalius, secundum rationem prius est, ut patet ex I *Physic.*, text. 3 et 4. Sed bonum est universalius quam verum; nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo bonum prius est secundum rationem quam verum.

2. Præterea, bonum est in rebus, verum autem in compositione et divisione intellectus, ut dictum est. Sed ea quæ sunt in re priora sunt his quæ sunt in intellectu. Ergo prius est secundum rationem bonum quam verum.

3. Præterea, veritas est quædam species virtutis, ut patet in III *Ethic.*, cap. VII. Sed virtus continetur sub bono, est enim bona qualitas mentis, ut dicit Augustinus, lib. VI *Cont. Julian.*, cap. VII, t. 10, et lib. II *De lib. arb.*, cap. XVIII et XIX, t. 1. Ergo bonum est prius quam verum.

Sed contra, quod est in pluribus, est prius secundum rationem. Sed verum est in quibusdam, in quibus non est bonum, scilicet in mathematicis. Ergo verum est prius quam bonum[3].

Respondeo dicendum, quod licet bonum et verum supposito convertantur cum ente, tamen ratione differunt. Et secundum hoc, verum, absolute loquendo, prius est quam bonum[4]; quod ex duobus apparet : primo quidem ex hoc quod verum propinquius se habet ad ens, quod est prius quam bonum. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter et immediate; ratio autem boni consequitur esse secundum quod est aliquo modo perfectum; sic enim appetibile est. Secundo apparet ex hoc quod cognitio naturaliter præcedit appetitum. Unde, cum verum respiciat cognitionem, bonum autem appetitum, prius erit verum quam bonum secundum rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas

[1] Ita edit. Rom. cum cod. Alcan. Duacenses vero, et Lovanienses theologi editionesque Patavinæ, ex Camer. et Rom. habent « in non ente. »
[2] Al. : « assequatur. »
[3] Ita codex Alcan. et edit. Rom., 1570, et Patav., 1698. Codex Camer., edit. Lovan. et Duac., et Patavina, 1712 : « Prius secundum rationem quam bonum. »
[4] Al. : « prius est secundum rationem quam bonum. »

et intellectus mutuo se includunt; nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo inter illa quæ ordinantur ad objectum voluntatis, continentur etiam ea quæ sunt intellectus, et e converso. Unde in ordine appetibilium bonum se habet ut universale, et verum ut particulare; in ordine autem intelligibilium est e converso. Ex hoc ergo quod verum est quoddam bonum, sequitur quod bonum sit prius in ordine appetibilium, non autem quod sit prius simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod secundum hoc est aliquid prius ratione quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens, et secundario apprehendit se intelligere ens, et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni; licet bonum sit in rebus.

Ad tertium dicendum, quod virtus quæ dicitur veritas, non est veritas communis, sed quædam veritas secundum quam homo in dictis et factis ostendit se ut est. Veritas autem vitæ dicitur particulariter, secundum quod homo in vita sua implet illud ad quod ordinatur per intellectum divinum, sicut etiam dictum est, veritatem esse in cæteris rebus. Veritas autem justitiæ est secundum quod homo servat id quod debet alteri secundum ordinem legum. Unde ex his particularibus veritatibus non est procedendum ad veritatem communem.

Conclusio. — Verum cum propinquius sit enti quam bonum, et ipsam cognitionem respiciat, quæ prior est appetitione, quam respicit bonum, est prius secundum suam rationem, quam bonum.

ARTICULUS V.

Utrum Deus sit veritas.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit veritas. Veritas enim consistit in compositione et divisione intellectus. Sed in Deo non est compositio et divisio. Ergo non est ibi veritas.

2. Præterea, veritas secundum Augustinum, in lib. *De vera relig.*, cap. XXXVI, col. 151, t. 3, est similitudo principii. Sed Dei non est similitudo ad principium. Ergo in Deo non est veritas.

3. Præterea, quidquid dicitur de Deo dicitur de eo ut de prima causa omnium, sicut esse Dei est causa omnis esse, et bonitas ejus est causa omnis boni. Si ergo in Deo sit veritas, omne verum erit ab ipso. Sed aliquem peccare est verum. Ergo hoc erit a Deo: quod patet esse falsum.

Sed contra est quod dicitur Joan., XIV, 6: *Ego sum via, veritas* et vita.* * *Et veritas.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, veritas invenitur in intellectu, secundum quod apprehendit rem ut est: et in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse ejus non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus: et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas.

Ad primum ergo dicendum, quod licet in intellectu divino non sit compositio et divisio, tamen secundum suam simplicem intelligentiam judicat de omnibus, et cognoscit omnia complexa; et sic in intellectu ejus est veritas.

Ad secundum dicendum, quod verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio, scilicet rebus a quibus cognitionem accipit; veritas etiam rerum est, secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino. Sed hoc, proprie loquendo, non potest dici in veritate divina, nisi forte secundum quod veritas appropriatur Filio, qui habet principium. Sed si de veritate essentialiter dicta loquamur, non potest intelligi, nisi resolvatur affirmativa in negativam; sicut cum dicitur: Pater est a se, quia non est ab alio. Et similiter dici potest similitudo principii veritas divina, in quantum ejus esse non est ejus intellectui dissimile.

Ad tertium dicendum, quod non ens et privationes non habent ex seipsis veritatem, sed solum ex[1] apprehensione intellectus. Omnis autem apprehensio intellectus a Deo est. Unde quidquid est veritatis in hoc quod dico: Istum fornicari est verum, totum est a Deo; sed si arguatur: Ergo istum fornicari est a Deo, est fallacia accidentis.

Conclusio. — Deus, cum sit suum esse et intelligere, et mensura omnis esse et intellectus,

[1] Al.: « in. »

in ipso non solum est veritas, sed ipse summa et prima veritas est (*a*).

ARTICULUS VI.

Utrum sit una sola veritas, secundum quam omnia sunt vera.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod una sola sit veritas, secundum quam omnia sunt vera. Quia secundum Augustinum, lib. XV *De Trinit.*, cap. I, col. 1057, t. 8, « nihil est majus mente humana, nisi Deus[1]. » Sed veritas est major mente humana; alioquin mens judicaret de veritate, nunc autem omnia judicat secundum veritatem, et non secundum seipsam. Ergo solus Deus est veritas; ergo non est alia veritas quam Deus.

2. Præterea, Anselmus dicit, in lib. *De veritate*, cap. XIV, col. 486, t. 1, quod sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras. Sed unum est tempus omnium temporalium. Ergo una est veritas, qua omnia vera sunt.

Sed contra est quod in psalm. XI, 2, dicitur : *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum.*

Respondeo dicendum, quod quodammodo una est veritas qua omnia sunt vera; et quodammodo non. Ad cujus evidentiam sciendum est quod quando aliquid prædicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur, sicut animal in qualibet specie animalis. Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur; sicut sanum dicitur de animali et urina et medicina, non quod sanitas sit[2] in animali tantum, sed a sanitate animalis denominatur medicina sana, in quantum est illius sanitatis effectiva; et urina, in quantum est illius sanitatis significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicina neque in urina, tamen in utroque est aliquid per quod illud quidem facit, istud autem significat sanitatem. Dictum est autem, quod veritas per prius est in intellectu, et per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate prout existit in intellectu secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multæ veritates, et in uno et eodem intellectu secundum plura cognita. Unde dicit Glossa[3] super illud ps. XI, *diminutæ sunt veritates a filiis hominum*, quod « sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una veritate divina resultant multæ veritates. » Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt veræ una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic licet plures sint essentiæ vel formæ rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur veræ.

Ad primum ergo dicendum, quod anima non secundum quamcumque veritatem judicat de rebus omnibus, sed secundum veritatem primam, in quantum resultat in ea sicut in speculo, secundum prima intelligibilia. Unde sequitur quod veritas prima sit major anima; et tamen etiam veritas creata, quæ est in intellectu nostro, est major anima non simpliciter, sed secundum quid, in quantum est perfectio ejus, sicut etiam scientia posset dici major anima. Sed verum est quod nihil subsistens est majus mente rationali nisi Deus.

Ad secundum dicendum, quod dictum Anselmi veritatem habet, secundum quod res dicuntur veræ per comparationem ad intellectum divinum.

CONCLUSIO. — Veritas relata ad intellectum, in quo prius est quam in rebus, multiplicatur secundum intellectuum multiplicationem; relata vero ad res non nisi una est ac prima, cujus ratione omnia vera dicuntur.

ARTICULUS VII.

Utrum veritas creata sit æterna.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas creata sit æterna. Dicit enim Augustinus, in lib. II *De lib. arb.*, cap. VIII,

[1] « Supra hanc ergo naturam, mentem scilicet, si quærimus aliquid, et verum quærimus, Deus est, natura scilicet non creata, sed creatrix. »

[2] Al. : « nisi. »

[3] Hanc glossam non habet Strabus, apud Migne. Desumitur ex D. Augustini *Comm. in ps.* XI, v. II, col. 138, t. 4 : « Veritas una est qua illustrantur animæ sanctæ : sed quoniam multæ sunt animæ, in ipsis multæ veritates dici possunt; sicut ab una facie multæ in speculis imagines apparent. »

(*a*) Quidam, teste Melchiore Cano, Deum per se potentia extraordinaria mentiri posse, potentia ordinaria per administros asseruerunt. — Armeni Deum mendacem esse dixerunt.

col. 1251, t. 1, quod « nihil est magis æternum quam ratio circuli, et duo et tria esse quinque. » Sed horum veritas est veritas creata. Ergo veritas creata est æterna.

2. Præterea, omne quod est semper, est æternum. Sed universalia sunt ubique et semper. Ergo sunt æterna; ergo et verum, quod est maxime universale.

3. Præterea, id quod est verum in præsenti, semper fuit verum esse futurum. Sed sicut veritas propositionis de præsenti est veritas creata, ita veritas propositionis de futuro. Ergo aliqua veritas creata est æterna.

4. Præterea, omne quod caret principio et fine est æternum. Sed veritas enuntiabilium caret principio et fine; quia si veritas incepit, cum ante non esset, verum erat veritatem non esse, et utique aliqua veritate verum erat; et sic veritas erat antequam inciperet. Et similiter si ponatur veritatem habere finem, sequitur quod sit postquam desierit; verum enim erit veritatem non esse. Ergo veritas est æterna.

Sed contra est quod solus Deus est æternus, ut supra habitum est.

Respondeo dicendum, quod veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus. Enuntiabile enim est in intellectu, et est in voce. Secundum autem quod est in intellectu, habet per se veritatem; sed secundum quod est in voce, dicitur verum enuntiabile, secundum quod significat aliquam veritatem intellectus, non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem sicut in subjecto; sicut urina dicitur sana non a sanitate quæ in ipsa sit, sed a sanitate animalis, quam significat. Similiter etiam supra dictum est, quod res denominantur veræ a veritate intellectus. Unde si nullus intellectus esset æternus, nulla veritas esset æterna. Sed quia solus intellectus divinus est æternus, in ipso solo veritas æternitatem habet. Nec propter hoc sequitur quod aliquid aliud sit æternum quam Deus : quia veritas intellectus divini est ipse Deus, ut supra ostensum est.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio circuli, et « duo et tria esse quinque, » habent æternitatem in mente divina.

Ad secundum dicendum, quod aliquid esse semper et ubique, potest intelligi dupliciter. Uno modo quia habet in se unde se extendat ad omne tempus et ad omnem locum, sicut Deo competit esse ubique et semper. Alio modo quia non habet in se quo determinetur ad aliquem locum vel tempus; sicut materia prima dicitur esse una, non quia habet unam formam, sicut homo est unus ab unitate formæ[1]; sed per remotionem omnium formarum distinguentium. Et per hunc modum quodlibet universale dicitur esse ubique et semper, in quantum universalia abstrahuntur ab hic et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse æterna, nisi in intellectu si quis sit æternus.

Ad tertium dicendum, quod illud quod nunc est, ex eo futurum fuit antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret. Unde, sublata causa, non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est æterna. Unde ex hoc non sequitur quod ea quæ sunt, semper fuerit verum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit ut essent futura : quæ quidem causa solus Deus est.

Ad quartum dicendum, quod quia intellectus noster non est æternus, nec veritas enuntiabilium quæ a nobis formantur, est æterna, sed quandoque incepit : et antequam hujusmodi veritas esset, non erat verum dicere veritatem talem non[2] esse, nisi ab intellectu divino in quo solum veritas est æterna; sed nunc verum est dicere veritatem illam tunc non fuisse. Quod quidem non est verum, nisi veritate quæ nunc est intellectu nostro, non autem per aliquam veritatem ex parte rei; quia ista est veritas de non ente. Non ens autem non habet ex se ut sit verum, sed solummodo ex intellectu apprehendente ipsum. Unde in tantum est verum dicere veritatem non fuisse, in quantum apprehendimus non esse ipsius ut præcedens esse ejus.

Conclusio. — Nulla creata veritas est æterna, sed sola veritas divini intellectus, qui solus est æternus, et a quo ipsa ejus veritas indistincta est.

[1] Al. : « unius. »

[2] Sic cod.; in edit. : « veritatem talem esse. » Sic intelligo : antequam esset pro nobis veritas enuntiabilium per nos, cum de illa veritate quæstio non erat inter nos, nemo, nisi Deus, dicere poterat : talis veritas non est. Aliter est de jam per nos enunciatis de quibus inter nos quæstio fuit.

ARTICULUS VIII.

Utrum veritas sit immutabilis.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas sit immutabilis. Dicit enim Augustinus, in lib. II *De libero arbitr.*, cap. XII, col. 1259, t. 1, quod « veritas non est æqualis menti, quia esset mutabilis, sicut et mens[1]. »

2. Præterea, quod remanet post omnem mutationem est immutabile; sicut prima materia est ingenita et incorruptibilis, quia remanet post omnem generationem et corruptionem. Sed veritas remanet post omnem mutationem, quia post omnem mutationem verum est dicere esse vel non esse. Ergo veritas est immutabilis.

3. Præterea, si veritas enuntiationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei. Sed sic non mutatur; « veritas, » enim, secundum Anselmum in *Dial. de veritate,* cap. VII, col. 475, t. 1, « est rectitudo quædam » in quantum aliquid implet id quod est de ipso in mente divina. Hæc autem propositio : Socrates sedet, accipit a mente divina ut significet Socratem sedere; quod significat etiam, eo non sedente. Ergo veritas propositionis nullo modo mutatur.

4. Præterea, ubi est eadem causa, est idem effectus. Sed eadem res est causa veritatis harum trium propositionum : Socrates sedet, sedebit, et sedit. Ergo eadem est harum veritas. Sed oportet quod alterum horum sit verum. Ergo veritas harum propositionum inmutabiliter manet, et eadem ratione veritas cujuslibet alterius propositionis.

Sed contra est quod dicitur in psal. XI, 2 : *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, veritas proprie est in solo intellectu : res autem dicuntur veræ a veritate quæ est in aliquo intellectu. Unde mutabilitas veritatis consideranda est circa intellectum. Cujus quidem veritas in hoc consistit quod habeat conformitatem ad res intellectas. Quæ quidem conformitas variari potest dupliciter, sicut et quælibet alia similitudo ex mutatione alterius extremi. Unde uno modo variatur veritas ex parte intellectus ex eo quod de re eodem modo se habente aliquis aliam opinionem accipit. Alio modo, si, opinione eadem manente, res mutetur. Et utroque modo fit mutatio de vero in falsum. Si ergo sit aliquis intellectus in quo non possit esset alternatio opinionum, vel cujus acceptionem non potest subterfugere res aliqua, in eo est immutabilis veritas. Talis autem est intellectus divinus, ut ex superioribus patet. Unde veritas divini intellectus est immutabilis; veritas autem intellectus nostri mutabilis est : non quod ipsa sit subjectum mutationis, sed in quantum intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem; sic enim formæ mutabiles dici possunt. Veritas autem intellectus divini est, secundum quam res naturales dicuntur veræ; quæ est omnino immutabilis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate divina.

Ad secundum dicendum, quod verum et ens convertuntur et sunt communissima. Unde sicut ens non generatur neque corrumpitur per se, sed per accidens, in quantum hoc vel illud ens corrumpitur vel generatur, ut dicitur in I *Phys.,* text. 76, ita veritas mutatur, non quod nulla veritas remaneat, sed quia non remanet illa veritas quæ prius erat.

Ad tertium dicendum, quod propositio non solum habet veritatem, sicut res aliæ veritatem habere dicuntur, in quantum implent id quod de eis est ordinatum ab intellectu divino; sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, in quantum significat veritatem intellectus; quæ quidem consistit in conformitate intellectus et rei; qua quidem subtracta mutatur veritas opinionis, et per consequens veritas propositionis. Sic igitur hæc propositio : Socrates sedet, eo sedente, vera est et veritate rei, in quantum est quædam vox significativa, et veritate significationis, in quantum significat opinionem veram : Socrate vero surgente, remanet prima veritas, sed mutatur secunda.

Ad quartum dicendum, quod sessio Socratis quæ est causa veritatis hujus propositionis : Socrates sedet, non eodem modo se habet, dum Socrates sedet, et postquam[2], et antequam sedeat. Unde et veritas ab hoc causata diversimode se habet, et diversimode significatur propositionibus de præsenti, præterito et futuro. Unde non sequitur quod, licet altera trium propositionum sit vera, quod eadem veritas invariabilis maneat.

[1] « Si autem esset æqualis mentibus nostris hæc veritas, mutabilis etiam ipsa esset. »

[2] In ed. : « et postquam sederit, et antequam sederet. »

Conclusio. — Sola divini intellectus veritas immutabilis est; nostri vero, mutabilis; in quo est opinionum alternatio, et quem res multæ latent; veritas autem rerum naturalium immutabilis est.

QUÆSTIO XVII.

DE FALSITATE (a).

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde quæritur de falsitate, et circa hoc quæruntur quatuor; 1° utrum falsitas sit in rebus; 2° utrum sit in sensu; 3° utrum sit in intellectu; 4° de oppositione veri et falsi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum falsitas sit in rebus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod falsitas non sit in rebus. Dicit enim Augustinus, in lib. II *Soliloq.*, cap. VIII, col. 892, t. 1 : « Si verum est id quod est, falsum non esse uspiam concludetur quovis repugnante [1]. »

2. Præterea, falsum dicitur a fallendo. Sed res non fallunt, ut dicit Augustinus in lib. *De vera relig.*, cap. XXXIII, col. 149, t. 3, quia non ostendunt aliud quam suam speciem. Ergo falsum in rebus non invenitur.

3. Præterea, verum dicitur in rebus per comparationem ad intellectum divinum, ut supra dictum est, in quantum imitatur ipsum [2]. Sed quælibet res, in quantum est, imitatur Deum. Ergo quælibet res vera est absque falsitate; et sic nulla res est falsa.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in lib. *De vera relig.*, cap. XXXIV, col. 150, t. 3, quod « omne corpus est verum corpus [3], et falsa unitas, quia imitatur unitatem, et non est unitas. » Sed quælibet res imitatur divinam unitatem, et ab ea deficit. Ergo in omnibus rebus est falsitas.

Respondeo dicendum, quod cum verum et falsum opponantur, opposita autem sint circa idem; necesse est ut ibi prius quæratur falsitas ubi primo veritas invenitur, hoc est in intellectu. In rebus autem neque veritas neque falsitas est, nisi per ordinem ad intellectum. Et quia unumquodque secundum id quod convenit ei per se, simpliciter nominatur; secundum autem id quod convenit ei per accidens, non nominatur nisi secundum quid : res quidem simpliciter falsa dici posset per comparationem ad intellectum a quo dependet, cui comparatur per se ; in ordine autem ad alium intellectum cui comparatur per accidens, non potest dici falsa nisi secundum quid. Dependent autem ab intellectu divino res naturales, sicut ab intellectu humano res artificiales. Dicuntur igitur res artificiales falsæ simpliciter et secundum se, in quantum deficiunt a forma artis; unde dicitur aliquis artifex opus falsum facere, quando deficit ab operatione artis.

Sic autem in rebus dependentibus a Deo falsitas inveniri non potest per comparationem ad intellectum divinum, cum quidquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectus procedat; nisi forte in voluntariis agentibus tantum, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione divini intellectus, in quo malum culpæ consistit; secundum quod ipsa peccata falsitates, et mendacia dicuntur in Scripturis, secundum illud psal. IV, 3 : *Ut quid diligitis vanitatem, et quæritis mendacium?* sicut per oppositum operatio virtuosa veritas vitæ nominatur in quantum subditur ordini divini intellectus, sicut dicitur Joan., III, 21 : *Qui facit veritatem venit ad lucem.*

Sed per ordinem ad intellectum nostrum ad quem comparantur res naturales per accidens, possunt dici falsæ, non simpliciter, sed secundum quid ; et hoc dupliciter. Uno modo secundum rationem significati, ut dicatur illud esse falsum in rebus quod significatur vel repræsentatur oratione vel intellectu falso ; secundum quem modum quælibet res potest dici esse falsa quantum ad id quod ei non inest, sicut si dicamus diametrum esse falsum incommensurabile [4],

[1] « Si verum esse id quod est dixero, etc. »

[2] Ita codd. Alcan., Colon. et Camer. Editiones quas vidimus omittunt « in quantum imitatur ipsum. » Forte, « imitantur. »

[3] « Omne quippe corpus verum corpus est, sed falsa unitas. Non enim summæ unum est, aut intantum id imitatur ut impleat : et tamen nec corpus ipsum esset, nisi utcumque unum esset. »

[4] Non « commensurabile, » ut in Parm. et in edit., sed « incommensurabile, » ut in Aristotele et in codicibus, et in veritate; hic enim de respectu incommensurabili diametri ad circumferentiam circuli agitur.

(a) Hæc tria differunt : falsitas, mendacium, perjurium. Supra falsitatem mendacium intentionem addit fallendi, super utrumque perjurium quod per modum testimonii aliquid assumatur.

ut dicit Philosophus in V *Metaph.*, cap. VIII, et sicut dicit Augustinus[1], in lib. II *Soliloq.*, cap. x, col. 893, t. 1, quod « verus tragœdus est falsus Hector, » sicut e contrario potest unumquodque dici verum secundum id quod competit ei. Alio modo per modum causæ; et sic dicitur res esse falsa, quæ nata est facere de se opinionem falsam. Et quia innatum est nobis per ea quæ exterius apparent, de rebus judicare, eo quod nostra cognitio a sensu ortum habet, quæ[2] primo et per se est exteriorum accidentium : ideo ea quæ in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundum illas res; sicut fel est falsum mel; et stannum est falsum argentum. Et secundum hoc dicit Augustinus, in lib. II *Soliloq.*, cap. VI, col. 890, t. 1, quod « eas res esse falsas nominamus, quæ verisimilia apprehendimus[3]. » Et Philosophus dicit, in V *Metaph.*, text. 34, quod falsa dicuntur quæcumque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt, aut quæ non sunt. Et per hunc modum etiam dicitur homo falsus, in quantum est amativus falsarum opinionum, vel locutionum : non autem ex hoc quod potest eas confingere : quia sic etiam sapientes et scientes falsi dicerentur, ut dicitur in V *Metaphys.*

Ad primum ergo dicendum, quod res comparata ad intellectum, secundum id quod est, dicitur vera; secundum id quod non est, dicitur falsa. « Unde verus tragœdus est falsus Hector, » ut dicitur in II *Soliloq.* Sic igitur in his quæ sunt invenitur[4] quædam ratio falsitatis.

Ad secundum dicendum, quod res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis, eo quod similitudinem eorum gerunt quorum non habent existentiam.

Ad tertium dicendum, quod per comparationem ad intellectum divinum non dicuntur res falsæ, quod esset eas esse falsas simpliciter; sed per comparationem ad intellectum nostrum, quod est eas esse falsas secundum quid.

Ad quartum quod in oppositum objicitur, dicendum quod similitudo vel repræsentatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi in quantum præstat occasionem falsæ opinionis. Unde non ubicumque est similitudo, dicitur res falsa; sed ubicumque est talis similitudo quæ nata est facere opinionem falsam, non cuicumque, sed ut in pluribus.

Conclusio. — In rebus ad divinum intellectum relatis non est falsitas simpliciter, nisi forte in voluntariis, in quorum potestate est subducere se a regula divina : in rebus vero ad nostrum intellectum relatis est secundum quid falsitas, et significative, et causaliter.

ARTICULUS II.

Utrum in sensu sit falsitas.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in sensu non sit falsitas. Dicit enim Augustinus, in lib. *De vera relig.*, cap. XXXIII, col. 149, t. 3 : « Si omnes corporis sensus ita nuntiant ut afficiuntur, quid ab his amplius exigere debeamus ignoro. » Et sic videtur quod ex sensibus non fallamur; et sic falsitas in sensu non est.

2. Præterea, Philosophus dicit, in IV *Metaphys.*, text. 24, quod falsitas non est propria sensui, sed phantasiæ.

3. Præterea, in incomplexis non est verum nec falsum, sed solum in complexis. Sed componere et dividere non pertinet ad sensum. Ergo in sensu non est falsitas.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in lib. II *Soliloq.*, cap. VI, col. 890, t. 1 : « Apparet nos in omnibus sensibus similitudine lenocinante falli. »

Respondeo dicendum, quod falsitas non est quærenda in sensu, nisi sicuti ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, quod sensus cognoscat veritatem; sed in quantum veram apprehensionem habet de sensibilibus, ut supra dictum est. Quod quidem contingit eo quod apprehendit res ut sunt. Unde contingit falsitatem esse in sensu ex hoc quod apprehendit vel judicat res aliter quam sint.

Sic autem se habet sensus ad cognoscendum res, in quantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicujus rei est in sensu tripliciter. Uno modo, primo et per se; sicut in visu est similitudo coloris, et

[1] « Quo pacto enim iste quem commemoravi verus tragœdus esset, si nollet esse falsus Hector. »

[2] Al. : « qui. »

[3] « Ergo apparet nos... eas res falsas nominare quas verisimiles deprehendimus. »

[4] In cod. deest : « quoddam non esse, ita in his quæ sunt invenitur; » et in principio, loco « sic » ponitur « sicut » in editis.

aliorum propriorum sensibilium. Alio modo per se, sed non primo; sicut in visu est similitudo figuræ vel magnitudinis, et aliorum communium sensibilium omnium [1]. Tertio modo nec primo, nec per se, sed per accidens, sicut in visu est similitudo hominis, non in quantum est homo, sed in quantum huic colorato accidit esse hominem.

Et ideo circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens, et ut in paucioribus, ex eo scilicet quod propter indispositionem organi non convenienter recipit formam sensibilem; sicut et alia passiva propter suam indispositionem deficienter recipiunt impressionem agentium; et inde est quod propter corruptionem linguæ infirmis dulcia amara esse videntur. De sensibilibus vero communibus et per accidens potest esse falsum judicium etiam in sensu recte disposito, quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, in quantum refertur ad alia.

Ad primum ergo dicendum, quod sensum affici est ipsum ejus sentire. Unde per hoc quod sensus ita nuntiant sicut afficiuntur, sequitur quod non decipiamur in judicio, quo judicamus nos sentire aliquid; sed ex eo quod sensus aliter afficitur interdum quam res sit, sequitur quod nuntiet nobis aliquando rem aliter quam sit; et ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire.

Ad secundum dicendum, quod falsitas dicitur non esse propria sensui, quia non decipitur circa proprium objectum. Unde in alia translatione planius dicitur, quod « sensus proprii sensibilis falsus non est. » Phantasiæ autem attribuitur falsitas, quia repræsentat similitudinem rei etiam absentis. Unde quando aliquis convertitur ad similitudinem rei tanquam ad rem ipsam, provenit ex tali apprehensione falsitas; unde etiam Philosophus, in V *Metaphys.*, text. 34, dicit quod umbræ et picturæ et somnia dicuntur falsa, in quantum non subsunt res quarum habent similitudinem.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit, quod falsitas non sit in sensu sicut in agnoscente verum et falsum.

Conclusio. — Sensus cum in proprium sensibile per se primo feratur, in communia autem per accidens et non per se primo; respectu proprii sensibilis nunquam falsus est, nisi ex organi indispositione; aliorum sensibilium vero nonnunquam falsus est.

ARTICULUS III.

Utrum falsitas sit in intellectu.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod falsitas non sit in intellectu. Dicit enim Augustinus, in lib. LXXXIII *Quæst.*, quæst. xxxii, col. 22, t. 6: « Omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit. » Sed falsum dicitur esse in aliqua cognitione, secundum quod per eam fallimur. Ergo in intellectu non est falsitas.

2. Præterea, Philosophus dicit, in III *De anima,* text. 51, quod intellectus semper est rectus. Non ergo intellectus est falsitas.

Sed contra est quod dicitur in III *De anima,* text. 21 et 22, quod « ubi compositio intellectuum est, ibi verum et falsum est. » Sed compositio intellectuum est in intellectu. Ergo verum et falsum est in intellectu.

Respondeo dicendum, quod sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem propriam [2] rei cognitæ. Res autem naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suam formam, potest autem deficere ab aliquibus accidentalibus, vel consequentibus; sicut homo ab hoc quod est habere duos pedes, non autem ab hoc quod est esse hominem; ita etiam virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei cujus similitudine informatur; potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam, vel accidens ei; sicut est dictum, quod visus non decipitur circa sensibile proprium, sed circa sensibilia communia, quæ consequenter se habent ad illud, et circa sensibilia per accidens. Sicut autem sensus informatur directe similitudine propriorum sensibilium, ita intellectus informatur directe [3] similitudine quidditatis rei. Unde circa quod quid est, intellectus non decipitur, sicut neque sensus circa sensibilia propria. In componendo vero vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei, cujus quidditatem intelligit, aliquid quod eam [4] con-

[1] Ita plurimæ edit.; in cod. Alcan. aliisque deest « omnium. »

[2] Sic cod.; in edit. deest : « propriam. »

[3] Sic cod.; in edit. deest : « directe. »

[4] Sic cod.; in Parmensi et in edit. : « quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur. » Porro sensus est. Intellectus componens et dividens rei attribuit quod ei consequitur et quod ei opponitur :

sequitur, vel ei opponitur. Sic enim se habet intellectus ad judicandum de hujusmodi, sicut sensus ad judicandum de sensibilibus communibus, vel per accidens.

Hac tamen differentia servata, quæ supra circa veritatem dicta est, quod falsitas in intellectu esse potest, non solum quia cognitio intellectus falsa est, sed quia intellectus eam cognoscit, sicut et veritatem; in sensu autem falsitas non est ut cognita, ut dictum est.

Quia vero falsitas intellectus solum circa compositionem intellectus est; per accidens etiam in operatione intellectus, qua cognoscit quod quid est, potest esse falsitas, in quantum ibi compositio intellectus admiscetur. Quod potest esse dupliciter. Uno modo secundum quod intellectus definitionem unius attribuit alteri, ut si definitionem circuli attribuat homini; unde definitio unius rei est falsa de altera. Alio modo secundum quod partes definitionis componit ad invicem, quæ simul sociari non possunt; sic enim definitio non est solum falsa respectu alicujus rei, sed est falsa in se; ut si formet talem definitionem : animal rationale quadrupes; falsus est enim intellectus sic definiendo, propterea quod falsus est in formando hanc compositionem : aliquod animal rationale est quadrupes. Et propter hoc in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus, sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit.

Ad primum ergo dicendum, quod quia quidditas rei est proprium objectum intellectus, propter hoc tunc proprie dicimur aliquid intelligere, quando reducentes illud in quod quid est, sic de eo judicamus; sicut accidit in demonstrationibus, in quibus non est falsitas. Et hoc modo intelligitur verbum Augustini, quod « omnis qui fallitur, non intelligit id in quo fallitur; » non autem ita quod in nulla operatione intellectus aliquis fallatur.

Ad secundum dicendum, quod intellectus semper est rectus, secundum quod intellectus est principiorum, circa quæ non decipitur ex eadem causa qua non decipitur circa quod quid est. Nam principia per se nota sunt illa quæ statim intellectis terminis cognoscuntur ex eo quod prædicatum ponitur in definitione subjecti.

Conclusio. — In intellectu quod quid est rei concipiente, non est falsitas nisi per accidens; sed in intellectu componente vel dividente.

ARTICULUS IV.

Utrum verum et falsum sint contraria.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod verum et falsum non sint contraria. Verum enim et falsum opponuntur, sicut quod est et quod non est; nam « verum est id quod est[1], » ut dicit Augustinus, lib. II *Soliloq.*, cap. v, col. 889, t. 1. Sed quod est et quod non est non opponuntur ut contraria. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

2. Præterea, unum contrariorum non est in alio. Sed falsum est in vero : quia, sicut dicit Augustinus, *Soliloq.*, lib. II, cap. x, col. 893, t. 1, « tragœdus non esset falsus Hector, si non esset verus tragœdus. » Ergo verum et falsum non sunt contraria.

3. Præterea, in Deo non est contrarietas aliqua. « Nihil enim divinæ substantiæ est contrarium[2], » ut dicit Augustinus, *De civit. Dei,* lib. XII, cap. II, col. 350, t. 7. Sed Deo opponitur falsitas; nam idolum in Scriptura mendacium nominatur, Jerem., VIII, 5 : *Apprehenderunt mendacium;* Glossa Hieronymi[3] in hunc locum : « Id est idola. » Ergo verum et falsum non sunt contraria.

Sed contra est quod dicit Philosophus in II *Periher.*, cap. ult.; ponit enim falsam opinionem veræ contrariam.

Respondeo dicendum, quod verum et falsum opponuntur ut contraria, et non sicut affirmatio et negatio, ut quidam dixerunt.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod negatio neque ponit aliquid neque determinat sibi aliquod subjectum; et propter hoc potest dici tam de ente quam de non ente; sicut non videns, et non sedens. Privatio autem non ponit aliquid, sed determinat sibi subjectum; « est » enim « negatio in subjecto, » ut dicitur IV *Metaphys.*, text. 41, et lib. V, text. 27; cæcum enim non dicitur nisi de eo quod est natum videre. Contrarium

Deus est justus, Deus non est malus; et decipi potest sive quoad id quod consequitur, sive quoad id quod opponitur.

[1] « Verum mihi videtur esse id quod est. »

[2] « Deo, id est, summæ essentiæ et auctori omnium qualiumcumque essentiarum, essentia nulla contraria est. »

[3] Hieron., *Comm. in Jerem.*, c. VIII, v. 5, lib. II, col. 737, t. 4.

vero et aliquid ponit, et subjectum determinat; nigrum enim est aliqua species coloris. Falsum autem aliquid ponit; est enim falsum, ut dicit Philosophus, IV *Metaphys.*, text. 27, ex eo quod dicitur vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adæquatam rei, ita falsum acceptionem rei non adæquatam. Unde manifestum est quod verum et falsum sunt contraria.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod est in rebus, est veritas rei; sed id quod est ut apprehensum, est verum intellectus, in quo primo est veritas. Unde et falsum est id quod non est ut apprehensum. Apprehendere autem esse et non esse contrarietatem habet; sicut probat Philosophus, in II *Perih.*, cap. ult., quod huic opinioni : Bonum est bonum, contraria est : Bonum non est bonum.

Ad secundum dicendum, quod falsum non fundatur in vero sibi contrario, sicut nec malum in bono sibi contrario, sed in eo quod sibi subjicitur. Et hoc ideo in utroque accidit, quia verum et bonum communia sunt[1], et convertuntur cum ente. Unde sicut omnis privatio fundatur in subjecto, quod est ens; ita omne malum fundatur in aliquo bono, et omne falsum in aliquo vero.

Ad tertium dicendum, quod quia contraria et opposita privative nata sunt fieri circa idem, ideo Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium neque ratione suæ bonitatis, neque ratione suæ veritatis; quia in intellectu ejus non potest esse falsitas aliqua; sed in apprehensione nostra habet aliquid contrarium; nam veræ opinioni de ipso contrariatur falsa opinio. Et sic idola mendacia dicuntur opposita veritati divinæ, in quantum falsa opinio de idolis contrariatur veræ opinioni de unitate Dei.

Conclusio. — Verum et falsum, cum subjectum sibi determinent, et in eo aliquid ponant, contrarie opponuntur.

QUÆSTIO XVIII.

DE VITA DEI.

(Et quatuor quæruntur.)

Quoniam autem intelligere viventium est, post considerationem de scientia et intellectu divino, considerandum est de vita ipsius, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° quorum sit vivere; 2° quid sit vita; 3° utrum vita Deo conveniat; 4° utrum omnia in Deo sint vita.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnium naturalium rerum sit vivere.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnium rerum naturalium sit vivere. Dicit enim Philosophus, in VIII *Physicorum*, text. 1, quod motus est ut vita quædam natura existentibus omnibus. Sed omnes res naturales participant motum. Ergo omnes res naturales participant vitam.

2. Præterea, plantæ dicuntur vivere in quantum habent in seipsis principium motus augmenti et decrementi. Sed motus localis est perfectior et prior secundum naturam quam motus augmenti et decrementi, ut probatur in VIII *Physicor.*, text. 56 et 57. Cum igitur omnia corpora naturalia habeant aliquod principium motus localis, videtur quod omnia corpora naturalia vivant.

3. Præterea, inter corpora naturalia imperfectiora sunt elementa. Sed eis attribuitur vita : dicuntur enim aquæ vivæ. Ergo multo magis alia corpora naturalia vitam habent.

Sed contra est quod dicit Dionysius, *De divin. nom.*, cap. VI, § 1, col. 855, t. 1, quod « plantæ, secundum ultimam resonantiam vitæ, habent vivere[2]; » ex quo potest accipi, quod ultimum gradum vitæ obtinent plantæ. Sed corpora inanimata sunt infra plantas. Ergo eorum non est vivere.

Respondeo dicendum, quod ex his quæ manifeste vivunt, accipere possumus, quorum sit vivere, et quorum non sit vivere. Vivere autem manifeste animalibus convenit. Dicitur enim in libro *De vegetabilibus*, Aristot., in lib. I *De plantis*, cap. I, in princ., quod vita in animalibus manifesta est. Unde

[1] Sic cod.; non inepte ut in Parmensi, et in edit : « contraria sunt falso et malo. »

[2] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius « ex ipsa etiam habent germina quod ultimo vitæ gradu gaudeant. »

secundum illud oportet distinguere viventia a non viventibus, secundum quod animalia dicuntur vivere. Hoc autem est in quo primo manifestatur vita, et in quo ultimo remanet.

Primo autem dicimus animal vivere quando incipit ex se motum habere; et tamdiu judicatur animal vivere, quamdiu talis motus in eo apparet; quando vero jam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio, tunc dicitur animal mortuum per defectum vitæ. Ex quo patet quod illa proprie sunt viventia quæ seipsa secundum aliquam speciem motus movent; sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, id est, existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere et sentire dicitur moveri, ut dicitur in III *De anima*, text. 28, et lib. I, text. 118, ut sic viventia dicantur quæcumque se agunt ad motum, vel operationem aliquam; ea vero in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non possunt nisi per aliquam similitudinem.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Philosophi potest intelligi vel de motu primo, scilicet corporum cælestium, vel de motu communiter; et utroque modo motus dicitur quasi vita corporum naturalium per similitudinem, et non per proprietatem. Nam motus cæli est in universo corporalium naturarum sicut motus cordis in animali, quo conservatur vita. Similiter etiam quicumque motus naturalis hoc modo se habet ad res naturales ut quædam similitudo vitalis operationis. Unde si totum universum corporale esset unum animal ita quod iste motus esset a movente intrinseco, ut quidam posuerunt, sequeretur quod motus esset vita omnium naturalium corporum.

Ad secundum dicendum, quod corporibus gravibus et levibus non competit moveri, nisi secundum quod sunt extra dispositionem suæ naturæ, utpote cum sunt extra locum proprium : cum enim sunt in loco proprio et naturali, quiescunt. Sed plantæ et aliæ res viventes moventur motu vitali, secundum hoc quod sunt in sua dispositione naturali : non autem in accedendo ad eam, vel in recedendo ab ea; imo secundum quod recedunt a tali motu, recedunt a naturali dispositione. Et præterea corpora gravia et levia moventur a motore extrinseco, vel generante, qui dat formam, vel removente prohibens, ut dicitur in VIII *Physicor.*, text. 32[1].

Ad tertium dicendum, quod aquæ vivæ dicuntur quæ habent continuum fluxum. Aquæ enim stantes, quæ non continuantur ad principium continue fluens, dicuntur mortuæ, ut aquæ cisternarum et lacunarum. Et hoc dicitur per similitudinem; in quantum enim videntur se movere, habent similitudinem vitæ; sed tamen non est in eis vera ratio vitæ, quia hunc motum non habent a seipsis, sed a causa generante eas, sicut accidit circa motum aliorum gravium et levium.

Conclusio. — Cum motu viventia a non viventibus cognoscantur, ea proprie vivere dicuntur quæ se ipsa secundum aliquam speciem motus movent (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum vita sit quædam operatio.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vita sit quædam operatio. Nihil enim dividitur nisi per ea quæ sunt sui generis. Sed vivere dividitur per operationes quasdam : ut patet per Philosophum, in II lib. *De anima*, text. 13, qui distinguit vivere per quatuor, scilicet alimento uti, sentire, moveri secundum locum et intelligere. Ergo vita est operatio quædam.

2. Præterea, vita activa dicitur alia esse a contemplativa. Sed contemplativi ab activis non diversificantur nisi secundum operationes quasdam. Ergo vita est quædam operatio.

3. Præterea, cognoscere Deum est operatio quædam. Hæc autem est vita, ut patet per illud Joan., xvii, 3 : *Hæc est autem vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum**. Ergo vita est operatio. ** Deum verum.*

Sed contra est quod dicit Philosophus in II *De anima*, text. 37 : « Vivere viventibus est esse. »

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, intellectus noster qui proprie est cognoscitivus quidditatis rei ut proprii objecti, accipit a sensu, cujus propria objecta sunt accidentia exteriora; et inde est quod ex his

[1] In cod. deest : « et ita non movent seipsa sicut corpora viventia. »

(*a*) Thomas Campanella, in libro cui titulus : *De sensu rerum*, omnibus incaute vitam et sensum convenire docuit.

quæ exterius apparent de re, devenimus ad cognoscendam essentiam rei. Et quia sic nominamus aliquid sicut cognoscimus illud, ut ex supradictis patet, inde est quod plerumque a proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad significandas essentias rerum. Unde hujusmodi nomina quandoque accipiuntur proprie pro ipsis essentiis rerum, ad quas significandas principaliter sunt imposita; aliquando autem sumuntur pro proprietatibus, a quibus imponuntur, et hoc minus proprie; sicut patet quod hoc nomen corpus impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum ex eo quod in eis inveniuntur tres dimensiones : et ideo aliquando ponitur hoc nomen corpus ad significandas tres dimensiones, secundum quod corpus ponitur species quantitatis.

Sic ergo dicendum est et de vita. Nam vitæ nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere seipsum : non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandum substantiam cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc vivere nihil aliud est quam esse in tali natura, et vita significat hoc ipsum in abstracto; sicut hoc nomen cursus significat ipsum currere in abstracto. Unde vivum non est prædicatum accidentale, sed substantiale. Quandoque tamen vita sumitur minus proprie pro operationibus vitæ, a quibus nomen vitæ assumitur, sicut dicit Philosophus, IX *Ethicorum,* cap. IX, quod vivere principaliter est sentire, vel intelligere.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi accipit vivere pro operatione vitæ. Vel dicendum est melius, quod sentire et intelligere, et hujusmodi, quandoque sumuntur pro quibusdam operationibus, quandoque autem pro ipso esse sic operantium. Dicitur enim, IX *Ethicorum,* cap. cit., quod vivere est sentire, vel intelligere, id est habere naturam ad sentiendum vel intelligendum; et hoc modo distinguit Philosophus vivere per illa quatuor; nam in istis inferioribus quatuor sunt genera viventium; quorum quædam habent naturam solum ad utendum alimento, et ad consequentia, quæ sunt augmentum et generatio : quædam ulterius ad sentiendum, ut patet in animalibus immobilibus, sicut sunt ostrea; quædam vero cum his ulterius ad movendum se secundum locum, sicut animalia perfecta, ut quadrupedia et volatilia et hujusmodi : quædam vero ulterius ad intelligendum, sicut homines.

Ad secundum dicendum, quod opera vitæ dicuntur quorum principia sunt in operantibus, ut seipsos inducant in tales operationes. Contingit autem aliquorum operum inesse hominibus non solum principia naturalia, ut sunt potentiæ naturales, sed etiam quædam superaddita : ut sunt habitus inclinantes ad quædam operationum genera, quasi per modum naturæ, et facientes illas operationes esse delectabiles. Et ex hoc dicitur, quasi per quamdam similitudinem, quod illa operatio, quæ est homini delectabilis, et ad quam inclinatur, et in qua conversatur [1] et ordinat vitam suam ad ipsam, dicitur vita hominis; unde quidam dicuntur agere vitam luxuriosam, quidam vitam honestam. Et per hunc modum vita contemplativa ab activa distinguitur; et per hunc etiam modum cognoscere Deum dicitur vita æterna. Unde patet solutio ad tertium.

Conclusio. — Vitæ nomen substantiam et esse illius naturæ cui convenit se movere, proprie significat; nonnunquam vero et minus proprie vitalem operationem.

ARTICULUS III.

Utrum Deo conveniat vita.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deo non conveniat vita. Vivere enim dicuntur aliqua, secundum quod movent seipsa, ut dictum est. Sed Deo non competit moveri. Ergo neque vivere.

2. Præterea, in omnibus quæ vivunt, est accipere aliquod vivendi principium : unde dicitur in II *De anima,* text. 36, quod « anima est viventis corporis causa, et principium. » Sed Deus non habet aliquod principium. Ergo sibi non competit vivere.

3. Præterea, principium vitæ in rebus viventibus quæ apud nos sunt, est anima vegetabilis, quæ non est nisi in rebus corporalibus. Ergo rebus incorporalibus non competit vivere.

Sed contra est quod dicitur in ps. LXXXIII, 3 : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

Respondeo dicendum, qood vita maxime proprie in Deo est.

[1] Ita edit. Rom. et Nicolaï; at Patav. ambæ, « conservatur. »

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum vivere dicantur aliqua secundum quod operantur a [1] seipsis, et non quasi ab aliis mota, quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita. In moventibus autem et motis tria per ordinem inveniuntur. Nam primo finis movet agentem : agens vero principale est quod per suam formam agit; et hoc interdum agit per aliquod instrumentum quod non agit ex virtute suæ formæ, sed ex virtute principalis agentis : cui instrumento competit sola executio actionis. Inveniuntur igitur quædam quæ movent seipsa [2], solum quantum ad executionem motus; sed forma per quam agunt, et finis propter quem agunt, determinantur eis a natura : et hujusmodi sunt plantæ quæ, secundum formam inditam eis a natura, movent seipsas secundum augmentum et decrementum. Quædam vero ulterius movent seipsa, non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam, quæ est principium motus, quam per se acquirunt : et hujusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non a natura indita, sed per sensum accepta. Unde quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius movent seipsa. Nam ea quæ non habent nisi sensum tactus, movent solum seipsa motu [3] dilatationis et constrictionis, ut ostrea parum excedentia motum plantæ. Quæ vero habent virtutem sensitivam perfectam non solum ad cognoscendum conjuncta tangentia [4], sed etiam ad cognoscendum distantia, movent seipsa in remotum motu processivo.

Sed quamvis hujusmodi animalia formam, quæ est principium motus, per sensum accipiant, non tamen per seipsa præstituunt sibi finem suæ operationis vel sui motus, sed est eis inditus a natura, cujus instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam. Unde supra alia [5] animalia sunt illa quæ movent seipsa, etiam habito respectu ad finem, quem sibi præstituunt. Quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cujus est cognoscere proportionem finis, et ejus quod est ad finem, et unum ordinare in alterum.

Unde perfectior modus vivendi est eorum quæ habent intellectum; hæc enim perfectius movent seipsa, et hujus est signum, quod in uno et eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas, et potentiæ sensitivæ per suum imperium movent organa, quæ exequuntur motum. Sicut etiam in artibus videmus, quod ars ad quam pertinet usus navis, scilicet ars gubernatoria, præcipit ei quæ inducit formam navis; et hæc præcipit illi quæ habet executionem tantum in disponendo materiam. Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei præstituta a natura, sicut sunt prima principia, circa quæ non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle. Unde licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur.

Illud igitur cujus sua natura est ipsum ejus intelligere, et id [6] quod naturaliter habet non determinari [7] ab alio, hoc quidem [8] obtinet summum gradum vitæ : tale autem est Deus : unde in Deo maxime est vita. Unde Philosophus, in XII *Metaph.*, text. 51, ostenso quod Deus sit intelligens, concludit quod habet vitam perfectissimam et sempiternam, quia intellectus ejus est perfectissimus et semper in actu.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in IX *Metaph.*, text. 16, duplex est actio : una quæ transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare; alia quæ manet in agente, ut intelligere, sentire et velle : quarum hæc est differentia, quia prima actio non est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis. Unde quia motus est actus mobilis, secunda actio, in quantum est actus operantis, dicitur motus ejus ex hac similitudine, quod, sicut motus est actus mobilis, ita hujusmodi actio est actio agentis; licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, hujusmodi autem actio sit actus perfecti, id est existentis in actu, ut dicitur in III *De anima*, text. 28. Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit dicitur se movere; et per hunc modum etiam Plato posuit quod Deus movet se

[1] Al. : « ex. »

[2] In codibus omnibus quos vidimus deest : « non habito respectu ad formam, vel finem, quæ inest eis a natura, sed, » etc.

[3] Edit. Rom. : « moventur solum infra seipsa motu, etc. » Nostram lectionem habent editi reliqui omnes, et Mss. Alcan.

[4] Al. : « et tangentia. » — [5] In Parm. et in edit. « talia. » — [6] In Parm. et in edit. : « cui id. »

[7] Sensus est : « cujus sua natura est id quod naturaliter habet non determinari ab alio. »

[8] In Parm. : « hoc est quod obtinet. »

ipsum non eo modo quo motus est actus imperfecti.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus est ipsum suum esse et suum intelligere, ita et suum vivere; et propter hoc sic vivit, quod non habet vivendi principium.

Ad tertium dicendum, quod vita in istis inferioribus recipitur in natura corruptibili, quæ indiget et generatione ad conservationem speciei, et alimento ad conservationem individui; et propter hoc in istis inferioribus non invenitur vita sine anima vegetabili. Sed hoc non habet locum in rebus incorruptibilibus.

Conclusio. — Dei natura cum sit ipsum esse et intelligere, ei maxime vita convenit.

ARTICULUS IV.

Utrum omnia sint vita in Deo.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia sint vita in Deo. Dicitur enim Act., xvii, 28 : *In ipso vivimus**, *movemur et sumus.* Sed non omnia in Deo sunt motus. Ergo non omnia in ipso sunt vita.

* Et.

2. Præterea, omnia sunt in Deo sicut in primo exemplari. Sed exemplata debent in Deo [1] conformari exemplari; cum igitur non omnia vivant in seipsis, videtur quod non omnia in Deo sint vita.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit, in lib. *De vera religione,* cap. xxix, col. 145, t. 3, substantia vivens est melior qualibet substantia non vivente. Si igitur ea quæ in se ipsis non vivunt, in Deo sunt vita, videtur quod verius sint res in Deo quam in seipsis; quod tamen videtur esse falsum, cum in se sint in actu; in Deo vero in potentia.

4. Præterea, sicut sciuntur a Deo bona, et ea quæ fiunt secundum aliquod tempus, ita mala et ea quæ Deus potest facere, sed nunquam fiunt [2]. Si ergo omnia sunt vita, in Deo, in quantum sunt scita ab ipso, videtur quod etiam mala, et quæ nunquam fiunt [3], sint vita in Deo, in quantum sunt scita ab eo; quod videtur inconveniens.

Sed contra est quod dicitur Joan., i, 4 : *Quod factum est, in ipso vita erat**. Sed omnia præter Deum facta sunt. Ergo omnia in Deo sunt vita.

* Et sine ipso factum est nihil, quod factum est. In ipso vita erat, et vita erat lux hominum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, vivere Dei est ejus intelligere : in Deo autem est idem intellectus et quod intelligitur et ipsum intelligere ejus. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere vel vita ejus. Unde cum omnia quæ facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina.

Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ in Deo esse dicuntur dupliciter. Uno modo in quantum continentur et conservantur virtute divina; sicut dicimus ea esse in nobis quæ sunt in nostra potestate; et sic creaturæ dicuntur esse in Deo, etiam prout sunt in propriis naturis; et hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis : *In ipso vivimus, movemur**, *et sumus;* quia etiam et nostrum esse et nostrum vivere et nostrum moveri causantur a Deo. Alio modo dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente; et sic sunt in Deo per proprias rationes, quæ non sunt aliud in Deo ab essentia divina. Unde res prout sic in Deo sunt, sunt essentia divina. Et quia essentia divina est vita, non autem motus, inde est quod res hoc modo loquendi in Deo non sunt motus, sed vita.

* Et movemur.

Ad secundum dicendum, quod exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formæ, non autem secundum modum essendi. Nam alterius modi esse habet forma quandoque in exemplari et in exemplato; sicut forma domus in mente artificis habet esse immateriale et intelligibile, in domo autem, quæ est extra animam, habet esse materiale et sensibile. Unde et rationes rerum quæ in seipsis non vivunt, in mente divina sunt vita, quia in mente divina habent esse divinum.

Ad tertium dicendum, quod si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divina per suas ideas quam in seipsis, propter quod et Plato posuit quod homo separatus erat verus homo, homo autem materialis est homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum quod res naturales verius esse habent simpliciter in mente divina quam in seipsis, quia in mente divina habent esse increatum, in seipsis autem esse creatum; sed esse hoc, utpote homo, vel equus, verius habent in propria natura quam in mente divina, quia ad veri-

[1] Sic cod.; in editis deest : « in Deo. »
[2] Al. : « fient. »
[3] Ita codd. Alcan. et Tarrac. cum plurimis edit. Al. : « Mala quæ nunquam fiunt. »

tatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent[1] in mente divina; sicut domus[2] quæ est in materia, quam quæ est in mente; quia hæc[3] est domus in actu, illa autem domus in potentia.

Ad quartum dicendum, quod, licet mala sint in Dei scientia, in quantum sub Dei scientia comprehenduntur, non tamen sunt in Deo sicut creata a Deo, vel conservata ab ipso, neque sicut habentia rationem in Deo. Cognoscuntur enim a Deo per rationes bonorum. Unde non potest dici, quod mala sint vita in Deo. Ea vero quæ secundum nullum tempus sunt, possunt dici esse vita in Deo secundum quod vivere nominat intelligere tantum, in quantum intelliguntur a Deo; non autem secundum quod vivere importat principium operationis.

Conclusio. — Vivere Dei cum sit ejus intelligere, quæcumque sunt in ipso ut per se intellecta, vita in ipso sunt.

QUÆSTIO XIX.

DE VOLUNTATE DEI (a).

(Et duodecim quæruntur.)

Post considerationem eorum quæ ad divinam scientiam pertinent, considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem divinam, ut sit prima consideratio de ipsa Dei voluntate; secunda de his quæ ad voluntatem absolute pertinent; tertia de his quæ ad intellectum in ordine ad voluntatem.

Circa ipsam autem voluntatem quæruntur duodecim : 1° utrum in Deo sit voluntas; 2° utrum Deus velit alia a se; 3° utrum quidquid Deus vult ex necessitate velit; 4° utrum voluntas Dei sit causa rerum; 5° utrum voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam; 6° utrum voluntas divina semper impleatur; 7° utrum voluntas Dei sit mutabilis; 8° utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat; 9° utrum in Deo sit voluntas malorum; 10° utrum Deus habeat liberum arbitrium; 11° utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi ; 12° utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Deo sit voluntas.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit voluntas. Objectum enim voluntatis est finis et bonum. Sed Dei non est assignare aliquem finem. Ergo voluntas non est in Deo.

2. Præterea, voluntas est appetitus quidam. Appetitus autem, cum sit rei non habitæ, imperfectionem designat, quod Deo non competit. Ergo voluntas non est in Deo.

3. Præterea, secundum Philosophum, in III *De anima*, text. 54, voluntas est movens motum. Sed Deus est primum movens immobile, ut probatur VIII *Physic.*, text. 49. Ergo in Deo non est voluntas.

Sed contra est quod dicit Apostolus, Rom., XII, 2 : *Ut probetis quæ sit voluntas Dei.*

Respondeo dicendum, in Deo voluntatem esse, sicut in eo est intellectus; voluntas enim intellectum consequitur.

Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus est[4] intelligens actu per formam[5] intelligibilem. Quælibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam, et quando habet ipsam, quiescat in ea; et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturæ. Et hæc habitudo ad bonum in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem similem habitudinem habet, ut scilicet cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quærat ipsum : et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in

[1] Al. : « habet. »—[2] Al. : « hæc, » et infra : « illa. »

[3] In cod. deest : « nobilius esse habet in mente artificis quam in materia; sed tamen verius dicitur domus, » etc.

[4] Ita Nicolaï. Al. omittitur « est. »

[5] In cod.; omittitur « suam. »

(a) Voluntas est appetitus rationalis bonum juxta apprehensionem intellectus in universali prosequens.

Appetitus vero est cujuscumque rei inclinatio ad persequendum bonum, et fugiendum malum.

Appetitus est vel naturalis, vel elicitus.

Appetitus naturalis est innatus, absque cognitione propria, cæcus cum natura omnibus rebus impressus.

Appetitus elicitus juxta apprehensionem quamdam sive imaginationis pro appetitu sensibili, sive intellectus pro appetitu rationali seu voluntate, est eductus. Mirum plane quod auctores Dictionnarii gallice *de Trévoux* hanc vocem « elicitus » a Scholasticis asseruerint fuisse retentam e verbo quodam barbaro « elicere; » verbum etenim illud barbarum de facili in Ovidii carminibus et in litteris Ciceronis ad Atticum reperiretur.

quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis (*a*).

Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus; et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet nihil aliud a Deo sit finis Dei, tamen ipsemet est finis respectu omnium quæ ab eo fiunt, et hoc per suam essentiam, cum per suam essentiam sit bonus, ut supra ostensum est. Finis enim habet rationem boni.

Ad secundum dicendum, quod voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem; quæ, licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat quæ non habet; sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo; et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur, quæ semper habet bonum quod est ejus objectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod voluntas, cujus objectum principale est bonum quod est extra volentem, oportet quod sit mota ab alio; sed objectum divinæ voluntatis est bonitas sua, quæ est ejus essentia; unde cum voluntas Dei sit ejus essentia, non movetur ab alio a se, sed a se tantum, eo modo loquendi quo intelligere et velle dicitur motus. Et secundum hoc Plato dixit quod primum movens movet seipsum, ut jam supra.

Conclusio. — Cum voluntas intellectum consequatur, oportet in Deo voluntatem inesse, cum in eo sit intellectus (*b*).

(*a*) Rationem hanc nonnulli impugnant, qui falsum reputant quod res ad formam per quam in actu constituitur tendat, quando eam formam non habet; si enim eam non habeat, res non est. Præterea inclinatio formam non præcedit sed sequitur. Hi non intellexerunt argumentationem doctoris Angelici ex forma nondum habente totam perfectionem sibi debitam ad quam tendit, non ex forma nullo modo habita procedere.

(*b*) Dei voluntas respectu effectus ab ipso sive ad intra sive ad extra procedentis potentiæ rationem habet. Eamdemne rationem habet respectu volitionis sive essentialis qua Deus seipsum, sive accidentalis qua creaturas amat? Scotistæ affirmant, negant Thomistæ sic argumentantes : Voluntas Dei ut actus purus concipi debet; atqui voluntas Dei, si respectu volitionis potentiæ rationem haberet non ut actus purus, sed ut volitione perfectibilis ac actuabilis conciperetur; ergo respectu volitionis voluntas Dei potentiæ rationem non habet.

Suarez, Præpositus, Henno et alii ultra voluntatem in Deo ponunt appetitum quemdam innatum, seu quamdam naturalem inclinationem in bonum sibi conveniens. Hic appetitus juxta apprehensionem intellectus non eliceretur, alioquin non naturalis sed elicitus esset. Ratio theologorum istorum : Deo tribuere oportet omnes creaturarum perfectiones, imperfectione remota; atqui omnes creaturæ pro perfectione a qua quælibet imperfectio separari potest, appetitum naturalem habent. Ergo Deo concedendus est ille appetitus.

Nota voluntatis divinæ distinctiones.

Unica in se et simplicissima ratione terminorum suorum dividitur in voluntatem beneplaciti et signi, antecedentem et consequentem, efficacem, et inefficacem.

Voluntas beneplaciti est ipse voluntatis Dei actus, proprie et formaliter in Deo. Voluntas signi non in Deo est; aliquid exterius, signum voluntatis Dei est. Signa autem illa non semper cum voluntate beneplaciti coincidunt. Sic Deus cum Abrahæ præcipit (quod est voluntatis signi) filii sui Isaac immolationem, non vult voluntate beneplaciti Isaac immolari. Signa autem omnia sequens comprehendit versus :

« Præcipit ac prohibet, permittit, consulit, implet. »

Non Damascenus primus, ut Henno asserit, sed Chrysostomus Dei voluntatem in antecedentem et consequentem divisit. Varie a variis illa divisio explicatur.

Antecedens est juxta quosdam :

Voluntas qua Deus ex se aliquid vult secundum se, nullo habito respectu ad circumstantias quibus est executioni demandandum. Ex. : voluntas salvandi prædestinatos. Ex Dei bonitate et misericordia hæc voluntas antecedens oritur.

Juxta scientiæ mediæ defensores, eadem voluntas antecedens est :

Voluntas consensus nostri prævisionem antecedens.

Juxta Thomistas, eadem est :

Voluntas quatenus in objectum secundum se consideratum, et a circumstantiis præcisum fertur. Ex. : voluntas salvandi omnes homines.

Consequens est juxta primos :

Voluntas qua Deus vult aliquod non secundum se præcise, sed habito respectu ad circumstantias, quibus sublatis, contrarium vellet. Ex. : Deus, ratione demeritorum, aliquos vult damnare. Ex hominum pravitate hæc voluntas consequens oritur.

Juxta scientiæ mediæ defensores, voluntas consequens est :

Voluntas consensus nostri prævisionem consequens.

Juxta Thomistas, eadem est :

Voluntas quatenus in objectum omnibus circumstantiis suis vestitum fertur. Ex. : voluntas salvandi prædestinatos, ante consensus nostri prævisionem, sed attentis pluribus causis. — Ergo, juxta Thomistas, non semper ex hominum pravitate voluntas consequens oritur.

Sedulo systematum illas differentias observa.

Voluntas Dei efficax ea est qua Deus vult infallibiliter aliquid fieri. Voluntas Dei inefficax ea est qua Deus non vult infallibiliter, desiderat tamen. Ne confundas efficacem cum absoluta, inefficacem

ARTICULUS II.

Utrum Deus velit alia a se.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non velit alia a se. Velle enim divinum est ejus esse. Sed Deus non est aliud a se. Ergo non vult aliud a se.

2. Præterea, volitum movet volentem, sicut appetibile appetitum, ut dicitur in III *De anima*, text. 54. Si igitur Deus velit aliquid aliud a se, movebitur ejus voluntas ab aliquo alio; quod est impossibile.

3. Præterea, cuicumque volenti[1] sufficit aliquod volitum, nihil quærit extra illud. Sed Deo sufficit sua bonitas, et voluntas ejus ex ea satiatur. Ergo Deus non vult aliquid aliud a se.

4. Præterea, actus voluntatis multiplicatur secundum volita. Si igitur Deus velit se et alia a se, sequitur quod actus voluntatis ejus sit multiplex, et per consequens ejus esse, quod est ejus velle. Hoc autem est impossibile. Non ergo vult alia a se.

Sed contra est quod Apostolus dicit I Thessalonic., IV, 3 : *Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra.*

Respondeo dicendum, quod Deus non solum se vult, sed etiam alia a se; quod apparet ex simili prius inducto. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni ut acquirat ipsum, cum non habet, vel ut quiescat in illo, cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis[2] ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc præcipue pertinet ad voluntatem[3] divinam, a qua per quamdam similitudinem redundat[4] omnis perfectio. Unde si res naturales, in quantum perfectæ sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se et alia, sed se ut finem, alia vero ut ad finem, in quantum condecet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet divinum velle sit ejus esse secundum rem, tamen differt ratione secundum diversum modum intelligendi et significandi, ut ex superioribus patet. In hoc enim quod dico, Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico, Deum velle. Et ideo, licet non sit aliquid aliud a se, vult tamen aliquid aliud a se.

Ad secundum dicendum, quod in his quæ volumus propter finem, tota ratio movendi[5] est finis; et hoc est quod movet voluntatem. Et hoc maxime apparet in his quæ volumus tantum propter finem. Qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult nisi sanitatem; et hoc solum est quod movet ejus voluntatem. Secus autem est in eo qui sumit potionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Unde, cum Deus alia a se non velit nisi propter finem, qui est sua bonitas, ut dictum est, non sequitur quod aliquid aliud moveat voluntatem ejus nisi bonitas sua; et sic, sicut alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult volendo bonitatem suam.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod voluntati divinæ sufficit sua bonitas, non sequitur quod nihil aliud velit, sed quod nihil aliud vult nisi ratione suæ bonitatis. Sicut etiam intellectus divinus licet sit perfectus ex hoc ipso quod essentiam divinam cognoscit, tamen in ea cognoscit alia.

Ad quartum dicendum, quod sicut intelligere divinum est unum, quia multa non videt nisi in uno, ita velle divinum est unum et simplex, quia multa non vult nisi per unum, quod est bonitas sua.

Conclusio. — Cum ad perfectionem voluntatis spectet ut bonum quod quis habet, aliis communicet, hoc divinam præcipue voluntatem decet ut se et alia velit; se ut finem, cætera vero ut ad finem ordinata, id est propter se; quo condecet ejus summam bonitatem alia eam participare.

ARTICULUS III.

Utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod quidquid Deus vult, ex necessitate velit.

cum conditionata. — Voluntate enim absoluta inefficaci vult Deus neminem peccare, et conditio de essentia voluntatis inefficacis non est.

[1] Al. : « voluntati. » — [2] Al. : « bonitatis. » — [3] Al. : « ad bonitatem. » — [4] Al. : « derivatur. » — [5] Al. : « volendi. »

Omne enim æternum est necessarium. Sed quidquid Deus vult, ab æterno vult, alias voluntas ejus esset mutabilis. Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

2. Præterea, Deus vult alia a se in quantum vult bonitatem suam. Sed Deus bonitatem suam ex necessitate vult. Ergo alia a se ex necessitate vult.

3. Præterea, quidquid est Deo naturale, est necessarium; quia Deus est per se necesse esse, et principium omnis necessitatis, ut supra ostensum est. Sed naturale est ei velle quidquid vult; quia in Deo nihil potest esse præter naturam, ut dicitur in V *Metaph.*, text. 6. Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

4. Præterea, non necesse esse, et possibile non esse æquipollent. Si igitur non necesse est Deum velle aliquid eorum quæ vult, possibile est etiam eum non velle illud, et possibile est eum velle illud quod non vult. Ergo voluntas divina est contingens ad utrumlibet, et sic imperfecta; quia omne contingens est imperfectum [1].

5. Præterea, ab eo quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum, ut dicit commentator, in *Physic.*, text. 48. Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur quod ab aliquo alio determinetur ad affectum, et sic habet aliquam causam priorem.

6. Præterea, quidquid Deus scit, ex necessitate scit. Sed sicut scientia divina est ejus essentia, ita voluntas divina. Ergo quidquid Deus vult ex necessitate vult.

Sed contra est quod dicit Apostolus, Eph., I, 11 : *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*. Quod autem operamur consilio voluntatis, non ex necessitate volumus. Non ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

Respondeo dicendum, quod necessarium dicitur aliquid dupliciter; scilicet absolute, et ex suppositione. Necessarium absolute judicatur aliquid ex habitudine terminorum, utpote quia prædicatum est in definitione subjecti, sicut necessarium est hominem esse animal; vel quia subjectum est de ratione prædicati, sicut est hoc necessarium numerum esse parem, vel imparem. Sic autem non est necessarium Socratem sedere. Unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione; supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere, dum sedet.

Circa divina igitur volita hoc considerandum est quod Deum velle aliquod volitum, scilicet seipsum [2] est necessarium absolute; non tamen hoc est verum de omnibus quæ vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quæ est proprium ejus objectum. Unde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult, sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem; sicut et quælibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum ut visus ad colorem, quia de sui ratione est ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem quæ sunt ad finem non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest; sicut volumus cibum, volentes conservationem vitæ; et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde cum bonitas Dei sit et perfecta [3] esse possit sine aliis; cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute; et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod Deus vult ab æterno quidquid vult, non sequitur quod necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione.

Ad secundum dicendum, quod licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea quæ vult propter bonitatem suam, quia bonitas ejus potest esse sine aliis.

At tertium dicendum, quod non est naturale Deo velle aliquid aliorum quæ non ex necessitate vult; neque tamen innaturale, aut contra naturam, sed est voluntarium.

Ad quartum dicendum, quod aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum,

[1] In Parmensi : « et mutabile ; » sed in cod. deest.

[2] Sic cod.; in Parm. : « quod aliquid Deum velle est necessarium... »

[3] Sic cod.; in Parm. : « sit perfecta, et esse possit. »

quod est propter defectum effectus, et non propter defectum causæ. Sicut virtus solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum quæ contingenter hic eveniunt, non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectus non necessario ex causa provenientis. Et similiter quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quæ vult, non accidit ex defectu voluntatis divinæ, sed ex defectu qui competit volito secundum suam rationem, quia scilicet est tale ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum.

Ad quintum dicendum, quod causa quæ est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum; sed voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet, determinat se ipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.

Ad sextum dicendum, quod sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle, et divinum scire; sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita; quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse, secundum quod sunt in Deo, non autem secundum quod sunt in seipsis habent necessitatem absolutam, ita quod sint per seipsa necessaria; propter hoc Deus quæcumque scit, ex necessitate scit; non autem quæcumque vult, ex necessitate vult.

Conclusio. — Cum bonitas divina sit proprium divinæ voluntatis objectum, ad quam alia ordinantur, ut ad finem; bonitatem ipsam suam Deus absolute et necessario vult; alia vero a se, non necessario nisi ex suppositione tantum; supposito enim quod velit, non potest non velle (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas Dei sit causa rerum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei non sit causa rerum. Dicit enim Dionysius, cap. IV *De divinis nominibus,* § 1, col. 694, t. 1 : « Sicut noster sol non ratiocinans aut præeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia participare lumen ipsius valentia; ita et bonum divinum per ipsam essentiam omnibus existentibus immittit bonitatis divinæ radios[1]. » Sed omne quod agit per voluntatem, agit ut ratiocinans et eligens[2]. Ergo Deus non agit per voluntatem : ergo voluntas Dei non est causa rerum.

2. Præterea, id quod est per essentiam, est primum in quolibet ordine; sicut in ordine ignitorum est primum quod est ignis per essentiam. Sed Deus est primum agens. Ergo est agens per essentiam suam, quæ est natura ejus. Agit igitur per naturam, et non per voluntatem; voluntas igitur divina non est causa rerum.

3. Præterea, quidquid est causa alicujus per hoc quod est tale, causa est per naturam, et non per voluntatem; ignis enim causa est calefactionis, quia est calidus; sed artifex est causa domus, quia vult eam facere. Sed Augustinus dicit, in I *De doctrina christiana,* cap. XXXII, col. 32, t. 3, quod « quia Deus bonus est sumus. » Ergo Deus per suam naturam est causa rerum, et non per voluntatem.

4. Præterea, unius rei una est causa. Sed rerum creatarum est causa scientia Dei, ut supra dictum est. Ergo voluntas Dei non debet poni causa rerum.

Sed contra est quod dicitur Sapient., XI, 26 : *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?*

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturæ, ut quidam existimaverunt. Quod quidem apparere potest tripliciter.

Primo quidem ex ipso ordine causarum agentium. Cum enim propter finem agant intellectus et natura, ut probatur in II *Physicorum,* text. 49, necesse est ut agenti per naturam prædeterminentur finis et media necessaria ad finem ab aliquo superiori intellectu, sicut sagittæ prædeterminatur finis

[1] Ex versione Joannis Sarrasini, sed abbreviate. Corderius : « Quemadmodum enim sol ille noster non cogitatione aut voluntate, sed eo ipso quod est, illuminat universa quæ quoquo modo lucis ejus sunt capacia; sic etiam ipsum bonum (quod non secus præstat soli quam primæva species imagini obscuræ) ipsamet substantia sua, rebus omnibus, pro cujusque captu, totius bonitatis suæ radios affundit. »

[2] In Parm. : « præeligens. »

(*a*) Arnoldistæ Deum agere ex necessitate naturæ dixerunt.

et certus modus[1] a sagittante. Unde necesse est quod agens per intellectum et voluntatem sit prius agente per naturam. Unde cum primum in ordine agentium sit Deus, necesse est quod per intellectum et voluntatem agat.

Secundo, ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet ut unum effectum producat; quia natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur; et hoc ideo, quia secundum quod est tale agit; unde quamdiu est tale, non facit nisi tale; omne enim agens per naturam habet esse determinatum. Cum igitur esse divinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem naturæ, nisi forte causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo; quod est impossibile, ut ex superioribus patet. Non igitur agit per necessitatem naturæ, sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius.

Tertio ex habitudine effectuum ad causam. Secundum hoc enim effectus procedunt a causa agente, secundum quod præexistunt in ea; quia omne agens agit sibi simile. Præexistunt autem effectus in causa secundum modum causæ. Unde cum esse divinum sit ipsum ejus intelligere, præexistunt in eo effectus ejus secundum modum intelligibilem; unde et per modum intelligibilem procedunt ab eo, et sic, per consequens, per modum voluntatis. Nam inclinatio ejus ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius per verba illa non intendit excludere electionem a Deo simpliciter, sed secundum quid, in quantum scilicet non quibusdam solum bonitatem suam communicat, sed omnibus, prout scilicet electio discretionem quamdam importat.

Ad secundum dicendum, quod quia essentia Dei est ejus intelligere et velle, ex hoc ipso quod per essentiam suam agit, sequitur quod agat per modum intellectus et voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod bonum est objectum voluntatis. Pro tanto ergo dicitur quod « quia Deus bonus est sumus, » in quantum sua bonitas est ei ratio volendi omnia alia, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quod unius et ejusdem effectus etiam in nobis est causa scientia[2] ut dirigens, quia concipitur forma operis; et voluntas ut imperans; quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit vel non sit in effectu, nisi per voluntatem. Unde intellectus speculativus nihil dicit de operando. Sed potentia est causa ut exequens, quia nominat immediatum principium operationis. Sed hæc omnia in Deo unum sunt.

Conclusio. — Deus cum sit primum agens, per intellectum et voluntatem causare dicendus est (*a*).

ARTICULUS V.

Utrum voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam. Dicit enim Augustinus, lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. XLVI, col. 30, t. 6 : « Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse ? » Sed agenti voluntario, quod est ratio operandi, est etiam causa volendi. Ergo voluntas Dei habet aliquam causam.

2. Præterea, in his quæ fiunt a volente, qui propter nullam causam aliquid vult, non oportet aliam causam assignare nisi voluntatem volentis. Sed voluntas Dei est causa omnium rerum, ut ostensum est. Si igitur voluntatis ejus non sit aliqua causa, non oportebit in omnibus rebus naturalibus aliam causam quærere nisi solam voluntatem divinam; et sic omnes scientiæ essent supervacuæ, quæ causas aliquorum effectuum assignare nituntur; quod videtur inconveniens. Est igitur assignare aliquam causam voluntatis divinæ.

3. Præterea, quod fit a volente non propter aliquam causam, dependet ex simplici voluntate ejus. Si igitur voluntas Dei non habeat aliquam causam, sequitur quod

[1] Al. : « motus. » Sed « modus » in cod. est.

[2] Al. : « scientiæ. »

(*a*) Hic doctor Angelicus inquirit solummodo utrum voluntas Dei sit causa rerum; non autem inquirit utrum prima causa sit. De hoc ultimo temporibus ex antiquis Thomistæ cum Scotistis disceptationem magnam habent, primi primam causam esse intellectum, Scotistæ vero esse voluntatem contendentes. Nos Thomistis libenter adhæremus quia, ut nobis videtur, primo semper ab intellectu, Deus nil irrationabiliter agens, nil nisi propter finem agens, incipere debet.

omnia quæ fiunt, dependeant ex simplici ejus voluntate, et non habeant aliquam causam aliam, quod est inconveniens.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. XXVIII, col. 18, t. 6 : « Omnis causa efficiens major est eo quod efficitur; nihil[1] autem majus est voluntate Dei. Non ergo causa ejus quærenda est. »

Respondeo dicendum, quod nullo modo voluntas Dei causam habet.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod cum voluntas sequatur[2] intellectum, eodem modo contingit esse causam alicujus volentis, ut velit, et alicujus intelligentis, ut intelligat. In intellectu autem sic est, quod si seorsum intelligat principium, et seorsum conclusionem, intelligentia principii est causa scientiæ conclusionis. Sed si intellectus in ipso principio inspiceret conclusionem, uno intuitu apprehendens utrumque, in eo scientia conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum, quia idem non esset causa sui ipsius; sed tamen intelligeret principia esse causas conclusionis. Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Unde si aliquis uno actu velit finem, et alio actu ea quæ sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quæ sunt ad finem. Sed, si uno actu velit finem et ea quæ sunt ad finem, hoc esse non poterit : quia idem non est causa sui ipsius. Et tamen erit verum dicere quod ea quæ sunt ad finem, velit ordinari[3] in finem. Deus autem sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa; ita velle finem non est ei causa volendi ea quæ sunt ad finem; sed tamen vult ea quæ sunt ad finem ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult[4].

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas Dei rationabilis est, non quod aliquid sit Deo causa volendi, sed in quantum vult unum esse propter aliud.

Ad secundum dicendum, quod cum velit Deus effectus sic esse, ut ex causis certis proveniant, ad hoc quod servetur ordo in rebus; non est supervacuum etiam cum voluntate Dei alias causas quærere. Esset tamen supervacuum, si aliæ causæ quærerentur ut primæ, et non dependentes a divina voluntate. Et sic loquitur Augustinus, in III *De Trinit.*, cap II, col. 871, t. 8 : « Placuit vanitati philosophorum etiam aliis causis effectus contingentes tribuere; cum omnino videre non possent superiorem cæteris omnibus causam, id est voluntatem Dei. »

Ad tertium dicendum, quod cum Deus velit effectus esse propter causas, quicumque effectus præsupponunt aliquem alium effectum, non dependent ex sola Dei voluntate, sed ex aliquo alio; sed primi effectus ex sola divina voluntate dependent; utpote si dicamus quod Deus voluit hominem habere manus, ut deserviret intellectui operando diversa opera et voluit eum habere intellectum ad hoc quod esset homo; et voluit eum esse hominem, ut frueretur ipso, vel ad complementum universi. Quæ quidem non est reducere ad alios fines creatos ulteriores. Unde hujusmodi dependent ex simplici voluntate Dei; alia vero ex ordine etiam aliarum causarum.

CONCLUSIO. — Cum Deus unico et simplicissimo actu velit omnia in sua bonitate, ejus voluntatis nulla prorsus causa est (*a*).

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas Dei semper impleatur.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei non semper impleatur. Dicit enim Apostolus, I ad Tim., II, 4, quod Deus *vult omnes homines* * *salvos fieri*, *et ad agnitionem veritatis venire*. Sed hoc non ita evenit. Ergo voluntas Dei non semper impletur. ** Omnes homines vult.*

2. Præterea, sicut se habet scientia ad verum, ita voluntas ad bonum. Sed Deus scit omne verum. Ergo vult omne bonum. Sed non omne bonum fit; multa enim bona possunt fieri, quæ non fiunt. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

[1] Al. : « tamen. » Augustini textus sic habet : « Omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens majus est quam id quod efficitur. Nihil autem, » etc.
[2] Al. : « consequatur. »

[3] In Parm. : « ordinare. »
[4] Ita codd.; sed in edit. : « propter hoc vult hoc. »
(*a*) Hic de causa Deo ipso extranea D. Thomas loquitur.

3. Præterea, voluntas Dei, cum sit causa prima, non excludit causas medias, ut dictum est. Sed effectus causæ primæ potest impediri per defectum causæ secundæ, sicut effectus virtutis motivæ impeditur propter debilitatem tibiæ. Ergo et effectus divinæ voluntatis potest impediri propter defectum secundarum causarum; non ergo voluntas Dei semper impletur.

Sed contra est quod dicitur in ps. CXIII, 3 : *Omnia quæcumque voluit Deus fecit.*

Respondeo dicendum, quod necesse est voluntatem Dei semper impleri.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod, cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus quæ est in causis formalibus. In formis autem sic est quod, licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen a forma universali nihil deficere potest. Potest enim esse aliquid, quod non est homo vel vivum : non autem potest esse aliquid, quod non sit ens. Unde et hoc idem in causis agentibus contingere oportet : potest enim aliquid fieri extra ordinem alicujus causæ particularis agentis, non autem extra ordinem alicujus causæ universalis, sub qua omnes causæ particulares comprehenduntur. Quod si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impedientem, quæ continetur sub ordine causæ universalis. Unde effectus ordinationem[1] causæ universalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporalibus. Potest enim impediri quod aliqua stella non inducat suum effectum; sed tamen quicumque effectus ex causa corporea impediente in rebus corporalibus consequatur, oportet quod reducatur per aliquas causas medias in universalem virtutem primi cæli. Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium; sicut peccator, qui quantum est in se recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinæ voluntatis, dum per ejus justitiam punitur.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli, quod *Deus vult omnes homines salvos fieri*, etc., potest tripliciter intelligi. Uno modo, ut sit accommoda distributio secundum hunc sensum : Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur, non quia nullus homo sit quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus fit quem non velit salvum fieri, ut dicit Augustinus, in *Enchirid.*, cap. CIII, col. 280, t. 6. Secundo, potest intelligi, ut fiat distributio pro generibus singulorum et non pro singulis generum, secundum hunc sensum. Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri, mares et feminas, Judeos et Gentiles, parvos et magnos, non tamen omnes de singulis statibus. Tertio, secundum Damascenum, lib. II *De orthod. fid.*, cap XXIX, col. 970, t. 1, intelligitur de voluntate antecedente, non de voluntate consequente. Quæ quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinæ in qua nihil est prius vel posterius, sed ex parte volitorum.

Ad cujus intellectum sciendum[2] est quod unumquodque secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum : quod tamen prout cum aliquo adjuncto consideratur, quæ est consequens consideratio ejus, e contrario se habet : sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem; sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida vel vivens in periculum multitudinis; sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere; unde potest dici quod judex justus antecedenter vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem salvari, sed consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suæ justitiæ. Neque tamen id quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid; quia voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt : in seipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici quod judex justus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo. Unde magis potest dici velleitas quam absoluta voluntas. Et sic patet quod quidquid

[1] Al. : « ordinem. »

[2] Al. : « considerandum. »

Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod antecedenter vult, non fiat.

Ad secundum dicendum, quod actus cognoscitivæ virtutis est secundum quod cognitum est in cognoscente, actus autem virtutis appetitivæ est ordinatus ad res secundum quod in seipsis sunt. Quidquid autem potest habere rationem entis et veri, totum est virtualiter in Deo, sed non totum existit in rebus creatis : et ideo Deus cognoscit omne verum, non tamen vult omne bonum, nisi in quantum vult se, in quo virtualiter omne bonum existit.

Ad tertium dicendum, quod causa prima tunc potest impediri a suo effectu per defectum causæ secundæ, quando non est universaliter prima, sub se omnes causas comprehendens; quia sic effectus nullo modo posset suum ordinem evadere; et sic est de voluntate Dei, ut dictum est.

Conclusio. — Cum divina voluntas sit universalissima omnium causa, ipsam semper impleri oportet.

ARTICULUS VII.

Utrum voluntas Dei sit mutabilis.

Ad septimum sic proceditur. 1 Videtur quod voluntas Dei sit mutabilis. Dicit enim Dominus, Genes., vi, 7 : *Pœnitet me fecisse eos.* Sed quicumque pœnitet de eo quod fecit, habet mutabilem voluntatem. Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

2. Præterea, Jerem., xviii, 7, ex persona Domini dicitur : *Loquar adversus gentem et adversus regnum ut eradicem et destruam et disperdam illud; sed* si pœnitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei.* Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

3. Præterea, quidquid Deus facit, voluntarie facit. Sed Deus non semper eadem facit; nam quandoque præcepit legalia observari, quandoque prohibuit. Ergo habet mutabilem voluntatem.

4. Præterea, Deus non ex necessitate vult quod vult, ut supra dictum est. Ergo potest velle et non velle idem. Sed omne quod habet potentiam ad opposita, est mutabile; sicut quod potest esse et non esse est mutabile secundum substantiam; et quod potest esse et non esse hic, est mutabile secundum locum. Ergo Deus est mutabilis secundum voluntatem.

Sed contra est quod dicitur Num., xxiii, 19 : *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur.*

Respondeo dicendum, quod voluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est quod aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur si aliquis inciperet velle quod prius non voluit, vel desineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non potest, nisi præsupposita mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiæ ipsius volentis[1]. Cum enim voluntas sit boni, aliquis de novo dupliciter potest incipere aliquid velle. Uno modo[2] si de novo incipiat sibi illud esse bonum, quod non est absque mutatione ejus; sicut adveniente frigore, incipit esse bonum sedere ad ignem, quod prius non erat. Alio modo si de novo cognoscat illud esse sibi bonum, cum prius hoc ignorasset. Ad hoc enim consiliamur, ut sciamus quid nobis sit bonum. Ostensum est autem supra, quod tam substantia Dei, quam ejus scientia est omnino immutabilis. Unde oportet voluntatem ejus omnino esse immutabilem.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Domini metaphorice intelligendum est secundum similitudinem nostram. Cum enim nos pœnitet, destruimus quod fecimus; quamvis hoc esse possit absque mutatione voluntatis; cum etiam aliquis homo absque mutatione voluntatis interdum velit aliquid facere, simul intendens postea illud destruere. Sic igitur Deus pœnituisse dicitur secundum similitudinem operis, in quantum hominem, quem fecerat, per diluvium a facie terræ delevit.

Ad secundum dicendum, quod voluntas Dei, cum sit causa prima et universalis, non excludit causas medias, in quarum virtute est ut aliqui effectus producantur. Sed quia omnes causæ mediæ non adæquant virtutem causæ primæ, multa sunt in virtute et scientia et voluntate divina, quæ non continentur sub ordine causarum inferiorum,

[1] Ita codd. Alcan., Camer., Rom. et Tarrac., quibus concinunt Nicolaï et Patav.; edit. Rom. : « voluntatis. »

[2] Edit. : « sic quod de novo, » et idem infra.

sicut resuscitatio Lazari. Unde aliquis respiciens ad causas inferiores dicere poterat : Lazarus non resurget; respiciens vero ad causam primam divinam poterat dicere : Lazarus resurget. Et utrumque horum Deus vult, scilicet quod aliquid quandoque sit futurum secundum causas inferiores[1], quod tamen futurum non sit secundum causam superiorem, vel e converso. Sic ergo dicendum est, quod Deus aliquando pronuntiat aliquid futurum secundum quod continetur in ordine causarum inferiorum, ut puta secundum dispositionem naturæ, vel meritorum, quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori divina. Sicut cum prædixit Ezechiæ : *Dispone domui tuæ, quia morieris* et non vives,* ut habetur Isaiæ, XXXVIII, 1; neque tamen ita evenit, quia ab æterno aliter fuit in scientia et voluntate divina, quæ immutabilis est. Propter quod dicit Gregorius, *Moral.*, lib. XVI, cap. X, col. 1127, t. 2, quod « Deus immutat sententiam, non tamen mutat consilium[2], » scilicet voluntatis suæ. Quod ergo dicit : *Pœnitentiam agam et ego,* intelligitur metaphorice dictum; nam homines, quando non implent quod comminati sunt, pœnitere videntur.

* *Morieris tu.*

Ad tertium dicendum, quod ex ratione illa non potest concludi quod Deus habeat mutabilem voluntatem, sed quod mutationem velit.

Ad quartum dicendum, quod, licet Deum velle aliquid non sit necessarium absolute, tamen necessarium est ex suppositione propter immutationem[3] divinæ voluntatis, ut supra dictum est.

Conclusio. — Substantia divina et ejus scientia cum sint invariabilia, voluntatem quoque ejus immutabilem esse necesse est.

ARTICULUS VIII.

Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei rebus volitis necessitatem imponat. Dicit enim Augustinus, in *Enchir.*, cap. CIII, col. 280, t. 6 : « Nullus fit salvus, nisi quem Deus voluerit salvari. Et ideo rogandus est ut velit; quia necesse est fieri, si voluerit[4]. »

2. Præterea, omnis causa quæ non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit; quia et natura semper idem operatur, nisi aliquid impediat, ut dicitur in II *Physic.*, text. 84. Sed voluntas Dei non potest impediri; dicit enim Apostolus ad Rom., IX, 19 : *Voluntati enim ejus quis resistit?* Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.

3. Præterea, illud quod habet necessitatem ex priori, est necessarium absolute; sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum. Sed res creatæ a Deo comparantur ad voluntatem divinam sicut ad aliquid prius, a quo habent necessitatem : cum hæc conditionalis sit vera : « Si aliquid Deus vult, illud est; » omnis autem conditionalis vera est necessaria. Sequitur ergo quod omne quod Deus vult, sit necessarium absolute.

Sed contra, omnia bona quæ fiunt, Deus vult fieri. Si igitur ejus voluntas imponat rebus volitis necessitatem, sequitur quod omnia bona ex necessitate eveniunt; et sic perit liberum arbitrium, et consilium, et omnia hujusmodi.

Respondeo dicendum, quod divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus.

Cujus quidem rationem aliqui assignare voluerunt ex causis mediis; quia ea quæ producit per causas necessarias, sunt necessaria, ea vero quæ producit per causas contingentes, sunt contingentia. Sed hoc non videtur sufficienter dictum propter duo. Primo quidem, quia effectus alicujus primæ causæ est contingens propter causam secundam, ex eo quod impeditur effectus causæ primæ per defectum causæ secundæ; sicut virtus solis per defectum plantæ impeditur. Nullus autem defectus causæ secundæ impedire potest quin voluntas Dei effectum suum producat. Secundo, quia si distinctio contingentium a necessariis referatur solum in causas secundas, sequitur hoc esse præter intentionem et voluntatem divinam; quod est inconveniens.

[1] Sic cod.; sed edit. : « causam inferiorem. » Porro causæ inferiores sunt plures.

[2] « Deus etsi plerumque mutat sententiam, consilium nunquam. »

[3] Al. : « immutabilitatem. »

[4] « Debemus ita intelligere... tanquam diceretur nullum hominem fieri salvum, nisi quem fieri ipse voluerit, et ideo sit rogandus ut velit, quia necesse est fieri si voluerit. »

Et ideo melius dicendum est, quod hoc contingit per[1] efficaciam divinæ voluntatis. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundum id quod fit, sed secundum modum fiendi, vel essendi. Ex debilitate enim virtutis activæ in semine contingit quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus quæ pertinent ad modum essendi. Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant quo Deus fieri vult[2]. Vult autem Deus quædam fieri necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate provenirent[3], quibusdam aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingentes eveniant. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes, sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos præparavit.

Ad primum ergo dicendum, quod per illud verbum Augustini intelligenda est necessitas in rebus volitis a Deo non absoluta, sed conditionalis : necesse est enim hanc conditionalem veram esse : si Deus hoc vult, necesse est hoc esse.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario, quæ sic fieri vult.

Ad tertium dicendum, quod posteriora habent necessitatem a prioribus secundum modum priorum. Unde et ea quæ fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent qualem Deus vult ea habere, scilicet vel absolutam, vel conditionalem tantum. Et sic non omnia sunt necessaria absolute.

Conclusio. — Divina voluntas non omnibus sed quibusdam necessitatem imponit; quibus scilicet causas necessarias aptavit; contingentibus autem aptavit contingentes causas.

ARTICULUS IX.

Utrum voluntas Dei sit malorum.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei sit malorum. Omne enim bonum quod fit, Deus vult. Sed mala fieri bonum est; dicit enim Augustinus, in *Enchir.*, cap. XCVI, col. 276, t. 6 : « Quamvis ea quæ mala sunt, in quantum mala sunt, non sint bona; tamen ut non solum sint bona, sed etiam ut sint mala, bonum est fieri. » Ergo Deus vult mala.

2. Præterea, dicit Dionysius[4], *De div. nom.*, cap. IV, § 19, col. 718, t. 1 : « Erit malum ad omnis; » id est universi, « perfectionem conferens; » et Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. X et XI, col. 236, t. 6 : « Ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo; in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint dum comparantur malis. » Sed Deus vult omne illud quod pertinet ad perfectionem et decorem universi, quia hoc est quod Deus maxime vult in creaturis. Ergo Deus vult mala.

3. Præterea, mala fieri et non fieri sunt contradictorie opposita. Sed Deus non vult mala non fieri, quia, cum mala quædam fiant, non semper voluntas Dei impleretur. Ergo Deus vult mala fieri.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in lib. LXXXIII *Quæst.*, q. II, col. 11, t. 6 : « Nullo sapiente homine auctore fit homo deterior[5]. Est autem Deus omni sapiente homine præstantior. Multo igitur minus Deo auctore fit aliquis deterior. Illo autem auctore fit aliquid, quod fit illo volente. » Non ergo volente Deo fit homo deterior. Constat autem quod quolibet malo fit aliquid deterius[6]. Ergo Deus non vult mala.

Respondeo dicendum, quod cum ratio boni

[1] Al. : « propter. »

[2] In Parm. : « quod eo modo fiant quod Deus ea fieri vult. »

[3] In Parm. : « proveniunt. »

[4] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius : « Malum hoc modo ad universi plenitudinem conducet, ac per se faciet, ut rerum universitas non sit imperfecta. »

[5] « Nullo sapiente homine auctore fit homo deterior. Non enim parva ista culpa est, imo tanta est quæ in sapientem quemvis hominem cadere nequeat. Est autem Deus omni homine sapiente præstantior. Multo enim præstantior Dei voluntas, quam hominis sapientis est. Illo autem auctore cum dicitur, illo volente dicitur. Est ergo vitium voluntatis quo est homo deterior : quod vitium si longe abest a Dei voluntate, ut ratio docet, in quo sit quærendum est. »

[6] In Parm. : « aliquis deterior. »

sit ratio appetibilis, ut supra dictum est, malum autem opponatur bono, impossibile est quod aliquid malum, in quantum hujusmodi, appetatur, neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, qui est voluntas. Sed aliquod malum appetitur per accidens, in quantum consequitur ad aliquod bonum : et hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit privationem vel corruptionem, sed formam, cui conjungitur privatio alterius formæ; et generationem unius, quæ est corruptio alterius. Leo etiam[1] occidens cervum intendit cibum, cui conjungitur occisio animalis; similiter fornicator intendit delectationem, cui conjungitur deformitas culpæ. Malum autem quod conjungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, nisi bonum cui conjungitur malum magis appeteretur quam quoddam aliud[2] bonum quod privatur per malum.

Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem; vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpæ, quod privat ordinem ad bonum divinum Deus nullo modo vult; sed malum naturalis defectus, vel malum pœnæ vult, volendo aliquod bonum cui conjungitur tale malum; sicut volendo justitiam vult pœnam, et volendo ordinem naturæ salvari, vult quædam naturaliter corrumpi.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dixerunt quod, licet Deus non velit mala, vult tamen mala esse vel fieri[3]; quod ideo dicebant, quia ea quæ in se mala sunt, ordinantur ad aliquod bonum : quem quidem ordinem importari credebant in hoc quod dicitur[4] mala esse vel fieri. Sed hoc non recte dici videtur[5], quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Præter intentionem enim peccantis est quod ex hoc sequatur aliquod bonum; sicut præter intentionem tyrannorum fuit quod ex eorum persecutionibus claresceret patientia martyrum. Et ideo non potest dici quod talis ordo ad bonum importetur per hoc quod dicitur, quod malum esse vel fieri sit bonum : quia nihil judicatur secundum illud quod competit ei per accidens, sed secundum illud quod competit ei per se.

Ad secundum dicendum, quod malum non operatur ad perfectionem vel decorem universi, nisi per accidens, ut dictum est. Unde et hoc quod dicit Dionysius, quod « malum est ad universi perfectionem conferens, » concludit ducendo quasi ad inconveniens.

Ad tertium dicendum, quod, licet mala fieri et mala non fieri, contradictorie opponantur, tamen velle mala fieri et velle mala non fieri non opponuntur contradictorie, cum utrumque sit affirmativum. Deus enim neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri, et hoc est bonum.

Conclusio. — Cum nil magis Deus velit quam bonitatem suam cui culpæ malum oppositum est, et ex aliis bonis unum alio magis velit, culpæ malum nullo modo vult; malum vero naturalis defectus ac pœnæ non nunquam ipsum velle non dedecet (*a*).

ARTICULUS X.

Utrum Deus habeat liberum arbitrium.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non habeat liberum arbitrium. Dicit enim Hieronymus, in *Homilia de filio prodigo,* scil. *Epist.* XXI *ad Damas.,* col. 393, § 40, t. 1 : « Solus Deus est in quem peccatum non cadit, » nec cadere potest; « cætera, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt, sive suam flectere voluntatem. »

2. Præterea, liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum et malum eligitur. Sed Deus non vult malum, ut dictum est. Ergo liberum arbitrium non est in Deo.

Sed contra est quod dicit Ambrosius, in lib. II *De fide,* cap. VI, § 48, col. 592, t. 3 : « Spiritus sanctus dividit singulis prout vult, id est, pro libero voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio. »

[1] Al. : « enim. »
[2] Sic cod.; et rectius quam edit. ubi deest « quoddam aliud. »
[3] Sic cod.; sed Parm. et edit. habent : « quia licet mala non sint bona, bonum tamen est mala esse, vel fieri. »
[4] Ita omnes fere edit. — Nicolaï : « Dixit : bonum est mala esse vel fieri. »
[5] Al. : « dicitur. »
(*a*) Anthropomorphitæ, Audeani, et Manes Deum dixerunt nec ignem nec tenebras creasse; Colluthus, parochus alexandrinus, qui sese retractavit, Deum nec homines malos, nec hujus vitæ pœnas et afflictiones produxisse; Calvinus, Melanctho et alii Deum esse malorum et peccatorum auctorem.

Respondeo dicendum, quod liberum arbitrium habemus respectu eorum quæ non necessario volumus, vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum; unde et alia animalia, quæ naturali instinctu moventur ad aliquid, non dicuntur libero arbitrio moveri. Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia vero non ex necessitate, ut supra ostensum est, respectu illorum quæ non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus videtur excludere a Deo liberum arbitrium non simpliciter, sed solum quantum ad hoc quod est deflecti in peccatum.

Ad secundum dicendum, quod cum malum culpæ dicatur per aversionem a bonitate divina, per quam Deus omnia vult, ut supra ostensum est, manifestum est quod impossibile est eum malum culpæ velle; et tamen ad opposita se habet in quantum velle potest hoc esse vel non esse; sicut et nos, non peccando, possumus velle sedere et non velle sedere.

Conclusio. — Deus liberum arbitrium habet respectu aliorum a se, quæ non necessario vult; respectu sui vero nullam libertatem habet, cum se necessario velit (*a*).

(*a*) Abaylardus sustinuit Deum ex necessitate naturæ agere. Libertatem Dei Joannes Wicleff, Calvinus, Lutherus, Bucerus, aliique hæretici negarunt. Nullus autem orthodoxus a Deo liberum arbitrium tollit. Sed quomodo Deus, si liber, immutabilis, si immutabilis, liber est? Forsitan responderi posset Deum, sicut ab æterno in natura sua immutabiliter constituitur, ita ab æterno in actu libertatis suæ simplicissimo ad omnia immutabiliter constitui. Deus enim, omnia unico et simplicissimo intuitu intelligens ac determinans, non indigens aliquo discursu vel consideratione successiva et imperfecta, quæ summæ ipsius simplicitati repugnaret, ab interno libere se movet. Ergo nec immutabilitati libertas, nec libertati immutabilitas officit. — Ast, subtilius inquirendo, intricatissimam hanc quæstionem theologi proponunt : Per quid liber actus Dei formaliter constituitur? — Pro solutione scinduntur. Et quid mirum inter theologos, maxima in dubiis libertate fruentes? Alii dicunt : per aliquam realitatem Deo intrinsecam, defectibilem, actui necessario superadditam liber Dei actus constituitur. Sed realitas illa defectibilis, Deo intrinseca, vel cum Deo identificatur, vel realiter a Deo distinguitur : si prius, defectibilis ergo Deus; si posterius, ergo Deus simplicitate caret. Alii dicunt : per creaturas productas, seu per realem creaturarum ad extra productionem liber Dei actus formaliter constituitur. Sed hoc est aliquid pure Deo extrinsecum et temporale, cum Deus in actu suo libero ab intrinseco et ab æterno constitui debeat. — Alii dicunt : per respectum rationis ad creaturas liber Dei actus formaliter constituitur. Sed respectus iste nil aliud est quam ens quoddam rationis, et consequenter ens fictum. Quomodo per ens fictum liber Dei actus, qui omnis entis realis causa realis est, formaliter constitueretur? Insuper respectus rationis non fit nisi ab intellectu creato; unde hunc respectum liber Dei actus præcedere debet. Si dicas etiam a Deo respectum istum formari, respondeo : a quo formatur? Vel per actum necessarium, vel per actum liberum; si prius, ubi Dei libertas? Si posterius, quæro a te per quod actus ille liber formaliter constituatur? Alii dicunt : per aliquam perfectionem Deo intrinsecam quæ sine imperfectione potuit non esse in Deo ab æterno liber actus Dei constituitur. Hanc solutionem quidam Cajetano tribuunt. Incertum est. Quidquid sit, vel ista perfectio Deo intrinseca realiter a Deo distinguitur, vel non. Si prius, Deus simplicitate caret; si posterius, quomodo sine Dei imperfectione a Deo separabilis est? Alii dicunt : per solum actum divinæ voluntatis qui, ratione suæ infinitatis ac eminentiæ, Deum constituit volentem seipsum necessario, creaturas aliquando existentes libere, et sic Deum absque ullo alio sive intrinseco, sive extrinseco liberum formaliter facit. Hæc solutio Suaresii, Albertini, et plurimorum recentiorum est. — Sed inquiritur cur Deus, si eodem ipso actu voluntatis, absque ullo alio sive intrinseco, sive extrinseco, volens et seipsum et creaturas constitueretur, non seipsum sicut et creaturas libere amaret? Alii dicunt : actus Dei liber nil aliud est quam ejus actus necessarius, quatenus terminatur ad objecta libera. — Hæc solutio D. Thomæ, Scoti et Thomistarum est. Sic arguunt : quanto magis a creaturis divina voluntas independens est, tanto magis dominium et indifferentiam habet ad illos; atqui eo ipso quod Deus ens necessarium est, eo ipso summe independens a creaturis constituitur; ergo in ipso actu necessario, quatenus ad ipsas creaturas non necessario terminatur, libertas Dei reponi debet. — Sed illa terminatio non necessaria ad creaturas vel est quid Deo intrinsecum, et intrinsece defectibile, vel non; si prius, Deus est intrinsece defectibilis, et ubi sua summa simplicitas? Si posterius, ergo Deus non est intrinsece liber. Cui objectioni Godoy, Gonet, Henricus a Sancto Ignatio, et alii respondent : illa terminatio est Deo quidem intrinseca et intrinsece defectibilis, non tamen sub ratione entitatis, sub ratione vero puræ terminationis. Sed illa terminatio Deo intrinseca ipsa Dei entitas est; nam omne quod in Deo est, Dei entitas est; ergo non potest esse defectibilis sub ratione puræ terminationis, quin etiam sub ratione entitatis defectibilis sit.

Replicant : illa terminatio est ipsa Dei entitas quantum ad id quod implicat, et quantum ad id quod explicat, a Dei entitate virtualiter secernitur : quod sufficit, ut sub ratione entitatis indeficiens, sub ratione terminationis solummodo defectibilis sit. — Sed quovis modo intelligatur, etiam secundum id quod explicat, illa terminatio Deo intrinseca et defectibilis, vel est aliquid, vel nihil; si prius, aliquid Deo intrinsecum defectibile et sepa-

ARTICULUS XI.

Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit distinguenda in Deo voluntas signi. Sicut enim voluntas Dei est causa rerum, ita et scientia. Sed non assignantur aliqua signa ex parte divinæ scientiæ. Ergo neque debent assignari aliqua signa ex parte divinæ voluntatis.

2. Præterea, omne signum quod non concordat ei cujus est signum, est falsum. Si igitur signa quæ assignantur circa voluntatem divinam, non concordant divinæ voluntati, sunt falsa; si autem concordant, superflue assignantur. Non igitur sunt aliqua signa circa voluntatem divinam assignanda.

Sed contra est quod voluntas Dei est una, cum ipsa sit Dei essentia; quandoque autem pluraliter significatur, ut cum dicitur, psalm. CX, 2 : *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus*. Ergo oportet quod aliquando signum voluntatis pro voluntate accipiatur.

Respondeo dicendum, quod in Deo quædam dicuntur proprie, et quædam secundum metaphoram, ut ex supradictis patet. Cum autem aliquæ passiones humanæ in divinam prædicationem metaphorice assumuntur, hoc fit secundum similitudinem effectus. Unde illud quod est signum talis passionis in nobis, in Deo nomine illius passionis metaphorice significatur. Sicut apud nos irati punire consueverunt; unde ipsa punitio est signum iræ; et propter hoc ipsa punitio nomine iræ significatur, cum Deo attribuitur. Similiter id quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphorice in Deo voluntas dicitur, sicut cum aliquis præcipit aliquid, signum est quod velit illud fieri. Unde præceptum divinum quandoque metaphorice voluntas Dei dicitur, secundum illud Matth., VI, 10 : *Fiat voluntas tua sicut in cælo et in terra*. Sed hoc distat inter voluntatem et iram; quia ira de Deo nunquam proprie dicitur, cum in suo principali intellectu includat passionem; voluntas autem proprie de Deo dicitur; et ideo in Deo distinguitur voluntas proprie et metaphorice dicta. Voluntas enim proprie dicta vocatur voluntas beneplaciti; voluntas autem metaphorice dicta est voluntas signi; eo quod ipsum signum voluntatis voluntas dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia non est causa eorum quæ fiunt, nisi per voluntatem; non enim quæ scimus, facimus, nisi velimus; et ideo signum non attribuitur scientiæ, sicut attribuitur voluntati.

Ad secundum dicendum, quod signa voluntatis dicuntur voluntates divinæ, non quia sunt signa quod Deus velit; sed quia ea quæ in nobis solent esse signa volendi, in Deo divinæ voluntates dicuntur; sicut punitio non est signum quod in Deo sit ira; sed punitio, eo ipso quod in nobis est signum iræ, in Deo dicitur ira.

Conclusio. — Distinguitur in Deo voluntas signi a voluntate simpliciter, sive beneplaciti.

ARTICULUS XII.

Utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa; scilicet « prohibitio, præceptum, consilium, operatio et permissio. » Nam eadem quæ nobis præcipit Deus, vel consulit, in nobis quandoque operatur; et eadem quæ prohibet, quandoque permittit. Ergo non debent ex opposito dividi.

2. Præterea, nihil Deus operatur nisi volens, ut dicitur Sapient., XI. Sed voluntas signi distinguitur a voluntate beneplaciti. Ergo « operatio » sub voluntate signi comprehendi non debet.

3. Præterea, « operatio et permissio » communiter ad omnes creaturas pertinent; quia in omnibus Deus operatur, et in omnibus aliquid fieri permittit. Sed « præceptum,

rabile est, quod immutabilitati et simplicitati Dei est contrarium; si posterius, ergo per eam liber Dei actus constitui non potest. Ideo solutio illa nec communior, nec antiquior inter Thomistas est. Quibusdam probabilis, quibusdam non improbabilis, a pluribus, inter quos Contenson et Goudin eminent, impugnatur. Hi, D. Thomæ positionem retinentes, nodum aliter dirimunt : illa terminatio est ipse actus divinus comparatus et terminatus ad creaturas, non intrinsece nec ratione sui seu alicujus intrinseci, sed extrinsece ratione voliti, defectibilis. Divinæ igitur libertatis constitutivum est quid intrinsecum, in se indefectibile, secundum id quod in recto, quid extrinsecum et defectibile secundum id quod in obliquo importat. In obliquo etenim nihil aliud est quam creaturæ defectibiles connotatæ.

Quisque eligat, et in suam partem abeat.

consilium et prohibitio » pertinent ad solam rationalem creaturam. Ergo non veniunt convenienter in unam divisionem, cum non sint unius ordinis.

4. Præterea, malum pluribus modis contingit quam bonum, quia « bonum contingit uno modo, sed malum omnifariam, » ut patet per Philosophum, in II *Ethic.*, cap. VI, a med., et per Dionysium, *De div. nom.*, c. IV, § 30, col. 730, t. 1. Inconvenienter igitur respectu mali assignatur unum signum tantum scilicet « prohibitio; » respectu veri boni duo signa, scilicet « consilium » et « præceptum. »

Respondeo dicendum, quod hujusmodi signa dicuntur ea quibus consuevimus demonstrare nos aliquid velle. Potest autem aliquis declarare se velle aliquid vel per seipsum vel per alium. Per seipsum quidem, in quantum facit aliquid vel directe, vel indirecte et per accidens. Directe quidem, cum per se aliquid operatur; et quantum ad hoc dicitur esse signum « operatio. » Indirecte autem, in quantum non impedit operantem[1]; nam removens prohibens dicitur movens per accidens, ut dicitur in VIII *Physic.*, text. 32. Et quantum ad hoc dicitur signum « permissio. » Per alium autem declarat se aliquid velle, in quantum ordinat alium ad aliquid faciendum, vel necessaria inductione, quod fit præcipiendo quod quis vult, et prohibendo contrarium; vel aliqua persuasoria inductione, quod pertinet ad « consilium. » Quia igitur his modis declaratur aliquem velle aliquid, propter[2] ista quinque nominantur interdum nomine voluntatis divinæ, tanquam signa voluntatis. Quod enim « præceptum, consilium et probitio » dicantur Dei voluntas, patet per id quod dicitur Matth., VI, 10 : *Fiat voluntas tua sicut in cælo et in terra.* Quod autem « permissio » vel « operatio » dicantur Dei voluntas patet per Augustinum, qui dicit in *Enchir.*, cap. XCV, col. 276, t. 6 : « Nihil fit, nisi Omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel faciendo. » Vel potest dici quod « permissio et operatio » referantur ad præsens; « permissio » quidem ad malum, « operatio » vero ad bonum; ad futurum vero « prohibitio » respectu mali; respectu vero boni necessarii, « præceptum; » respectu vero superabundantis boni, « consilium. »

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet circa eamdem rem aliquem diversimode declarare se aliquid velle; sicut inveniuntur multa nomina idem significantia. Unde nihil prohibet idem subjacere præcepto et[3] operationi et prohibitioni vel permissioni.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus potest significari metaphorice velle id quod non vult voluntate proprie accepta; ita potest metaphorice significari velle id quod proprie vult. Unde nihil prohibet de eodem esse voluntatem beneplaciti, et voluntatem signi. Sed operatio semper est eadem cum voluntate beneplaciti, non autem præceptum, vel consilium; tum quia hæc est de præsenti, illud de futuro, tum quia hæc per se est effectus voluntatis, illud autem per alium, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod creatura rationalis est domina sui actus; et ideo circa ipsam quædam signa divinæ voluntatis assignantur, in quantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntarie et per se. Sed aliæ creaturæ non agunt nisi motæ ex operatione divina; et ideo circa alias non habent locum nisi operatio et permissio.

Ad quartum dicendum, quod omne malum culpæ, licet multipliciter contingat, tamen in hoc convenit quod discordat a voluntate divina; et ideo unum signum respectu malorum assignatur, scilicet prohibitio. Sed diversimode bona se habent ad bonitatem divinam : quia quædam sunt sine quibus fruitionem divinæ bonitatis consequi non possumus, et respectu horum est præceptum; quædam vero sunt quibus perfectius consequimur; et respectu horum est consilium. Vel dicendum quod consilium est non solum de melioribus bonis assequendis, sed etiam de minoribus malis vitandis.

CONCLUSIO. — Quinque signis divina dignoscitur voluntas; quæ sunt prohibitio et permissio respectu mali; præceptum, consilium et operatio respectu boni.

[1] In Parm. : « operationem. »
[2] Sic cod.; in edit. : « hoc. »
[3] Sic cod.; in edit. et « consilio. »

QUÆSTIO XX.

DE AMORE DEI (a).

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de his quæ absolute ad voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitiva inveniuntur in nobis et passiones animæ, ut gaudium, amor et hujusmodi; et habitus moralium virtutum, ut justitia, fortitudo, et hujusmodi. Unde primo considerabimus de amore Dei, secundo de justitia et misericordia ejus.

Circa primum quæruntur quatuor :

1° Utrum in Deo sit amor; 2° utrum amet omnia; 3° utrum magis amet unum quam aliud; 4° utrum meliora magis amet.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum amor sit in Deo.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit in Deo. Nulla enim passio est in Deo. Amor autem est passio. Ergo amor non est in Deo.

2. Præterea, amor, ira, tristitia et hujusmodi contra se dividuntur. Sed tristitia et ira non dicuntur de Deo nisi metaphorice. Ergo nec amor.

3. Præterea, Dionysius dicit, *De divin. nomin.*, cap. IV, § 12, col. 710, t. 1 : « Amor est vis unitiva et concretiva[1]. » Hoc autem in Deo locum habere non potest, cum sit simplex. Ergo in Deo non est amor.

Sed contra est quod dicitur I Joan., IV, 16 : *Deus charitas est.*

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis et cujuslibet appetitivæ virtutis est amor. Cum enim actus voluntatis et cujuslibet appetitivæ virtutis tendat in bonum et malum sicut in propria objecta; bonum autem principalius et per se sit objectum voluntatis et appetitus; malum autem secundario, et per aliud in quantum scilicet opponitur bono : oportet naturaliter esse priores actus voluntatis et appetitus qui respiciunt bonum, eis qui respiciunt malum, ut gaudium quam tristitiam, et amorem quam odium. Semper enim quod est per se, prius est eo quod est per aliud.

Rursus quod est communius, naturaliter est prius; unde et intellectus per prius habet ordinem ad verum commune, quam ad particularia quædam vera. Sunt autem quidam actus voluntatis et appetitus respicientes bonum sub aliqua speciali conditione; sicut gaudium et delectatio est de bono præsenti et habito; desiderium autem est spes de bono nondum adepto. Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum sive non habitum; unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus; et propter hoc omnes alii motus appetitivi præsupponunt amorem quasi primam radicem; nullus enim desiderat aliquid nisi bonum amatum; neque aliquis gaudet nisi de bono amato; odium etiam non est nisi de eo quod contrariatur rei amatæ; similiter et tristitia; et cætera hujusmodi, manifestum est in amorem referri sicut in primum principium. Unde in quocumque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem. Remoto enim primo, removentur alia. Ostensum est autem in Deo esse voluntatem : unde necesse est in eo ponere amorem.

Ad primum ergo dicendum, quod vis cognoscitiva non movet nisi mediante appetitiva; et sicut in[2] nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari, ut dicitur in III *De Anima.*, text. 57 et 58, ita appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo; unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus. Unde semper actum appetitus sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis, et maxime circa cor, quod est primum principium motus in animali, ut Philosophus dicit, lib. II *De partibus animalium,* cap. I, ut et lib. III, cap. IV. Sic igitur actus appetitus sensitivi, in quantum habent transmutationem corporalem an-

[1] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius : « Estque hoc (nomen dilectionis et amoris) virtutis cujusdam unificæ ac collectivæ excellenterque contemperantis. »

[2] Al. : « et sicut in rebus. »

(a) Quidam theologi Deum nolunt amore concupiscentiæ creaturas irrationales amare; amat enim eas dilectione quæ non bonum amantis, sed bonum hominis respicit. Ideo inter amorem amicitiæ qui bonum rei amatæ, et bonum concupiscentiæ qui bonum amantis respicit, tertium ponunt amorem. Optime D. Thomas advertit Deum creaturas irrationales etiam ad seipsum, non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem ac nostram utilitatem ordinare. Concupiscimus aliquid et nobis et aliis. Ergo Deus amore concupiscentiæ creaturas irrationales amat.

nexam, passiones dicuntur, non autem actus voluntatis. Amor igitur et gaudium, et delectatio, secundum quod significant actus appetitus sensitivi, passiones sunt; non autem secundum quod significant actus appetitus intellectivi; et sic ponuntur in Deo. Unde dicit Philosophus in VII *Ethicor.*, cap. ult., ad fin., quod « Deus una et simplici operatione gaudet; » et eadem ratione sine passione amat.

Ad secundum dicendum, quod in passionibus sensitivi appetitus est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem transmutationem, et aliquid quasi formale, quod scilicet est ex parte appetitus; sicut in ira, ut dicitur in I *De Anima,* text. 15, 63 et 64, materiale est accensio sanguinis circa cor, vel aliquid hujusmodi; formale vero appetitus vindictæ. Sed rursus ex parte ejus quod est formale, in quibusdam horum designatur aliqua imperfectio, sicut in desiderio, quod est boni non habiti, et in tristitia, quæ est mali habiti; et eadem ratio est de ira, quæ tristitiam præsupponit. Quædam vero nullam imperfectionem designant, ut amor et gaudium. Cum igitur nihil eorum Deo conveniat secundum illud quod est materiale in eis, ut dictum est, illa quæ imperfectionem important, etiam formaliter Deo convenire non possunt, nisi metaphorice per[1] similitudinem effectus, ut supra dictum est. Quæ autem imperfectionem non important, de Deo proprie dicuntur, ut amor et gaudium; tamen sine passione, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod actus amoris semper tendit in duo, scilicet in bonum quod quis vult alicui, et in eum cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum. Unde in eo quod aliquis amat se, vult bonum sibi; et sic illud bonum quærit sibi unire, in quantum potest. Et pro tanto dicitur amor vis unitiva etiam in Deo, sed absque compositione; quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quam ipse, qui est per suam essentiam bonus, ut supra ostensum est. In hoc vero quod aliquis amat alium, vult bonum illi : et sic utitur eo tanquam seipso, referens bonum ad illum sicut ad seipsum. Et pro tanto dicitur amor vis concretiva, quia alium aggregat sibi, habens se ad eum sicut ad se. Etiam amor divinus est vis concretiva absque compositione quæ sit in Deo, in quantum aliis bona vult.

Conclusio. — Cum in Deo sit voluntas, in eo amorem ponere necesse est; causam nempe et radicem cujusque motus appetitivæ virtutis.

ARTICULUS II.

Utrum Deus omnia amet.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non omnia amet. Quia secundum Dionysium, *De divin. nom.*, cap. iv, § 13, col. 711, t. 1, « amor amantem extra se ponit : et eum quodammodo in amatum transfert[2]. » Inconveniens autem est dicere quod Deus extra se positus in alia transferatur. Ergo inconveniens est dicere quod Deus alia a se amet.

2. Præterea, amor Dei æternus est. Sed ea quæ sunt alia a Deo non sunt ab æterno nisi in Deo. Ergo Deus non amat ea nisi in seipso. Sed secundum quod sunt in eo, non sunt aliud ab ipso. Ergo Deus non amat alia a seipso.

3. Præterea, duplex est amor, scilicet concupiscentiæ et amicitiæ; sed Deus creaturas irrationales non amat amore concupiscentiæ, quia nullus extra se eget; nec etiam amore amicitiæ, quia non potest ad res irrationales haberi, ut patet per Philosophum in VIII *Ethicorum,* cap. ii. Ergo Deus non omnia amat.

4. Præterea, in psalm. v, 7, dicitur : *Odisti omnes qui operantur iniquitatem.* Nihil autem simul odio habetur et amatur. Ergo Deus non omnia amat.

Sed contra est quod dicitur Sapient., xi, 25 : *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti.*

Respondeo dicendum, quod Deus omnia existentia amat; nam omnia existentia, in quantum sunt, bona sunt. Ipsum enim esse cujuslibet rei quoddam bonum est, et similiter quælibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra, quod voluntas Dei est causa omnium rerum; et sic oportet quod in tantum habeat aliquid esse, aut quodcumque bonum, in quantum est volitum a Deo. Cui-

[1] Al. : « propter. »

[2] « Est præterea divinus amor extaticus, qui non sinit esse suos eos qui sunt amatores, sed eorum quos amant. » Sic Corderius; sed D. Thomas sensum reddit propriis verbis, qualibet versione neglecta.

libet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Unde cum amare nihil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est quod Deus omnia quæ sunt, amat, non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto; amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed e converso bonitas ejus, vel vera, vel æstimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet et addi quod non habet; et ut ad hoc operemur. Sed amor Dei est profundens et creans bonitatem in rebus.

Ad primum ergo dicendum, quod amans sic fit extra se, in amatum translatus, in quantum vult amato bonum, et operatur per suam providentiam, sicut et sibi. Unde dicit Dionysius[1], *De div. nomin.*, loco cit. : « Audendum est autem et hoc pro veritate dicere, quod et ipse omnium causa per abundantiam amativæ bonitatis extra seipsum fit ad omnia existentia providentiis. »

Ad secundum dicendum, quod, licet creaturæ ab æterno non fuerint nisi in Deo, tamen per hoc quod ab æterno in Deo fuerunt, ab æterno Deus cognovit res in propriis naturis, et eadem ratione amavit, sicut et nos per similitudines rerum quæ in nobis sunt, cognoscimus res in seipsis existentes.

Ad tertium dicendum, quod amicitia non potest haberi nisi ad rationales creaturas in quibus contingit esse redamationem et communicationem in operibus vitæ, et quibus convenit bene evenire, vel male, secundum fortunam et felicitatem : sicut et ad eas proprie benevolentia est. Creaturæ autem irrationales non possunt pertingere ad amandum Deum neque ad communicationem intellectualis et beatæ vitæ, qua Deus vivit. Sic igitur Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irrationales amore amicitiæ, sed amore quasi concupiscentiæ, in quantum ordinat eas ad rationales creaturas, et etiam ad seipsum, non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem et nostram utilitatem. Concupiscimus enim aliquid et nobis et aliis.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet unum et idem secundum aliquid amari, et secundum aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, in quantum sunt naturæ quædam, amat : sic enim et sunt et ab ipso sunt. In quantum vero peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deficiunt; et hoc in eis a Deo non est; unde secundum hoc ab ipso odio habentur.

Conclusio. — Cum omnia existentia sint bona, et a Deo, ab illo amari credendum est; sed secus quam nos, quia rerum bonitate ad amorem impellimur; ipse vero cuncta diligit creando et infundendo illis bonitatem.

ARTICULUS III.

Utrum Deus æqualiter diligat omnia.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus æqualiter diligat omnia. Dicitur enim Sapient., vi, 8 : *Æqualiter est ei cura* * *de omnibus.* Sed providentia Dei, quam habet de rebus, est ex amore quo amat res. Ergo æqualiter amat omnia. * *Cura est illi.*

2. Præterea, amor Dei est ejus essentia. Sed essentia Dei magis et minus non recipit. Ergo nec amor ejus; non igitur quædam aliis magis amat.

3. Præterea, sicut amor Dei se extendit ad res creatas, ita scientia et voluntas. Sed Deus non dicitur scire quædam magis quam alia, neque magis velle. Ergo magis quædam aliis diligit.

Sed contra est quod dicit Augustinus, *In Joann.*, tract. cx, col. 1923, t. 3 : « Omnia diligit Deus quæ fecit, et inter ea magis diligit creaturas rationales; et de illis eas amplius quæ sunt membra Unigeniti sui, et multo magis ipsum Unigenitum suum. »

Respondeo dicendum, quod cum amare sit velle bonum alicui, duplici ratione potest aliquid magis vel minus amari. Uno modo ex parte ipsius actus voluntatis, qui est magis vel minus intensus; et sic Deus non magis quædam aliis amat, quia omnia amat uno et simplici actu voluntatis, et semper eodem modo se habente. Alio modo ex parte ipsius boni, quod aliquis vult amato; et sic dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus majus bonum, quamvis non magis intensa voluntate; et hoc modo necesse est dicere quod Deus quædam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est, non esset aliquid alio, melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri.

[1] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius : « audendum est hoc etiam pro veritate dicere quod ipsemet omnium auctor, pulchro et bono omnium amore, propter excellentiam summam amatoriæ bonitatis extra se per providentias omnium rerum existit. »

Ad primum ergo dicendum, quod dicitur Deo æqualiter esse cura de omnibus, non quia æqualia bona sua cura omnibus dispenset, sed quia ex æquali sapientia et bonitate omnia administrat.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de intensione amoris ex parte actus voluntatis, quæ[1] est divina essentia. Bonum autem quod Deus creaturæ vult, non est divina essentia. Unde nihil prohibet illud intendi vel remitti.

Ad tertium dicendum, quod intelligere et velle significat solum actus, non autem in sua significatione includunt aliqua objecta ex quorum diversitate possit dici Deus magis vel minus scire aut velle, sicut circa amorem dictum est.

Conclusio. — Ex parte actus voluntatis Deus æqualiter omnia amat, cum simplici et eodem modo se habente actu voluntatis amet; ex parte vero boni voliti ab ipso, non omnia æqualiter amat, sed uni majus bonum vult quam alii.

ARTICULUS IV.

An Deus semper magis diligat meliora.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non semper magis diligat meliora. Manifestum est enim quod Christus est melior toto genere humano, cum sit Deus et homo. Sed Deus magis dilexit genus humanum quam Christum, quia dicitur, Rom., VIII, 32 : *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

2. Præterea, angelus est melior homine; unde, in psal. VIII, 7, dicitur de homine : *Minuisti eum paulo minus ab angelis.* Sed Deus plus dilexit hominem quam angelum; dicitur enim Hebr., II, 16 : *Nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit.* Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

3. Præterea, Petrus fuit melior Joanne, quia plus Christum diligebat; unde Dominus sciens hoc esse verum, interrogavit a Petro, Joann., XXI, 15 : *Simon Joannis, diligis me plus his?* Sed tamen Christus plus dilexit Joannem quam Petrum; ut enim dicit Augustinus super illud Joann., XX : *Vidit discipulum quem diligebat Jesus,* tract. CXXIV *In Joann.*, col. 1971, t. 3 : « Hoc ipso signo Joannes a cæteris discipulis discernitur; non quod solum eum sed quod plus eum cæteris diligebat[2]. » Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

4. Præterea, melior est innocens pœnitente, cum pœnitentia sit « secunda tabula post naufragium, » ut dicit Hieronymus, *Comm. in Isaiam,* lib .II, c. III, v. 9, col. 65, t. 4. Sed Deus plus diligit pœnitentem quam innocentem, quia magis de eo gaudet; dicitur enim Luc., XV, 7 : *Dico vobis quod majus* gaudium erit in cælo super uno peccatore pœnitentiam agente, quam super nonaginta novem justis, qui non indigent pœnitentia.* Ergo Deus non semper magis diligit meliora[3]. * *Ita.*

5. Præterea, melior est justus præscitus (*a*) quam peccator prædestinatus. Sed Deus plus diligit peccatorem prædestinatum, quia vult ei majus bonum, scilicet vitam æternam. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

Sed contra, unumquodque diligit sibi simile, ut patet per illud quod habetur Eccli., XIII, 19 : *Omne animal diligit sibi simile*.* Sed in tantum aliquid est melius, in quantum est Deo similius. Ergo meliora magis diliguntur a Deo. * *Simile sibi.*

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, secundum prædicta, quod Deus magis diligat meliora. Dictum est enim, quod Deum diligere magis aliquid nihil aliud est quam ei majus bonum velle, voluntas enim Dei est causa bonitatis in rebus; et sic ex hoc sunt aliqua meliora quod Deus eis majus bonum vult. Unde sequitur quod meliora plus amet.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus Christum diligit non solum plus quam totum humanum genus, sed etiam magis quam totam universitatem creaturarum; quia scilicet ei majus bonum voluit et[4] dedit, scilicet nomen quod est super omne nomen, ut verus Deus esset. Nec aliquid ejus excellentiæ deperit ex hoc quod Deus dedit eum in mortem pro salute humani generis; quin imo ex hoc factus est victor gloriosus : *Factus* enim *est principatus super humerum ejus,* ut dicitur Isa., IX, 6.

Ad secundum dicendum, quod naturam

[1] Al. : « qui. »

[2] « Ut hoc signo discerneretur (Joannes) a cæteris, quos utique omnes diligebat : quid ergo, nisi amplius se dilectum, cum hoc diceret, volebat intelligi? »

[3] Edit. Rom. et Patav. : « meliorem. »

[4] Sic cod.; in Parm. : « voluit, quia dedit ei nomen. »

(*a*) Id est : justus hic et nunc quem tamen Deus scit in fine reprobatum.

humanam assumptam a Dei verbo in persona Christi secundum prædicta, Deus plus amat quam omnes angelos; et melior est, maxime ratione unionis. Sed[1] de humana natura communiter angelicæ comparando, secundum ordinem ad gratiam et gloriam, æqualitas invenitur, cum eadem sit mensura hominis et angeli, ut dicitur Apoc., xx: ita tamen quod quidam angeli quibusdam hominibus, et quidam homines quibusdam angelis, quantum ad hoc, potiores inveniuntur. Sed quantum ad conditionem naturæ, angelus est melior homine. Nec ideo naturam humanam assumpsit Deus, quia hominem absolute plus diligeret, sed quia plus indigebat; sicut bonus paterfamilias aliquid pretiosius dat servo ægrotanti, quod non dat filio sano.

Ad tertium dicendum, quod hæc dubitatio de Petro et Joanne multipliciter solvitur. Augustinus namque, tract. supra cit., refert hoc ad mysterium, dicens quod vita activa, quæ significatur per Petrum, plus diligit Deum quam vita contemplativa quæ significatur per Joannem; quia magis sentit præsentis vitæ angustias, et æstuantius ab eis liberari desiderat, et ad Deum ire. Contemplativam vero vitam Deus plus diligit, quia magis eam conservat; non enim finitur simul cum vita corporis, sicut vita activa.

Quidam vero dicunt quod Petrus plus dilexit Christum in membris, et sic etiam a Christo plus fuit dilectus; unde ei Ecclesiam commendavit : Joannes vero plus dilexit Christum in seipso, et sic etiam plus ab eo fuit dilectus; unde ei commendavit Matrem. Alii vero dicunt quod incertum est quis horum plus Christum dilexerit amore charitatis; et similiter quem Deus plus dilexerit in ordine ad majorem gloriam vitæ æternæ. Sed Petrus dicitur plus dilexisse quantum ad quamdam promptitudinem, vel fervorem; Joannes vero plus dilectus quantum ad quædam familiaritatis indicia quæ Christus ei magis demonstrabat propter ejus juventutem et puritatem. Alii vero dicunt quod Christus plus dilexit Petrum quantum ad excellentius donum charitatis, Joannem vero plus, quantum ad donum[2] intellectus; unde simpliciter Petrum. Fuit melior et magis dilectus Joannes secundum quid. Præsumptuosum tamen videtur hoc dijudicare, quia, ut dicitur Prov., xvi, 2 : *Spirituum ponderator est Dominus*, et non alius.

Ad quartum dicendum, quod pœnitentes et innocentes se habent sicut excedentia et excessa. Nam sive sint innocentes, sive pœnitentes, illi sunt meliores et magis dilecti qui plus habent de gratia; cæteris tamen paribus innocentia dignior est, et magis dilecta. Dicitur tamen Deus plus gaudere de pœnitente quam de innocente, quia plerumque pœnitentes cautiores, humiliores, et ferventiores resurgunt. Unde Gregorius dicit ibidem, *Hom.* xxxiv *in Evang.*, § 4, col. 1248, t. 2, quod « dux in prælio eum militem plus diligit qui post fugam conversus fortiter hostem premit[3], quam qui nunquam fugit, nec unquam fortiter fecit. » Vel alia ratione, quia æquale donum gratiæ plus est comparatum pœnitenti, qui meruit pœnam, quam innocenti, qui non meruit; sicut centum marchæ majus donum est, si dentur pauperi, quam si dentur regi.

Ad quintum dicendum, quod cum voluntas Dei sit causa bonitatis in rebus, secundum illud tempus pensanda est bonitas ejus qui amatur a Deo, secundum quod dandum est ei ex voluntate[4] divina aliquod bonum. Secundum ergo illud tempus quo prædestinato peccatori dandum est ex divina voluntate majus bonum, melior est, licet secundum aliquod aliud tempus sit pejor : quia et secundum aliquod tempus non est nec bonus, neque malus[5].

Conclusio. — Cum ex eo aliqua aliis meliora sint, quod eis majus bonum Deus vult, ipsum meliora magis diligere dicendum est.

QUÆSTIO XXI.

DE JUSTITIA ET MISERICORDIA DEI.

(Et quatuor quæruntur.)

Post considerationem divini amoris, de justitia et misericordia ejus agendum est; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum in Deo sit justitia; 2° utrum justitia ejus veritas dici posset; 3° utrum in Deo sit misericordia; 4° utrum in omni opere Dei sit justitia et misericordia.

[1] Al. : « loquendo de humana... eam angelicæ. »
[2] Parm. : « intellectus. Unde simpliciter Petrus fuit melior et magis dilectus, sed Joannes, » etc.
[3] « Premit, quam illum qui nunquam terga præbuit, et nunquam aliquid fortiter gessit. »
[4] Al. : « ex bonitate. »
[5] Addit Nicolaï : « nempe cum natus adhuc non est. »

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Deo sit justitia.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit justitia. Justitia enim contra temperantiam dividitur. Temperantia autem non est in Deo. Ergo nec justitia.

2. Præterea, quicumque facit omnia pro libito suæ voluntatis, non secundum justitiam operatur. Sed, sicut dicit Apostolus ad Ephes., I, 11 : *Deus operatur omnia secundum consilium suæ voluntatis* *. Non ergo ei justitia debet attribui.

Voluntatis suæ.

3. Præterea, actus justitiæ est reddere debitum. Sed Deus nulli est debitor. Ergo Deo non competit justitia.

4. Præterea, quidquid est in Deo, est ejus essentia. Sed hoc non competit justitiæ; dicit enim Boetius, in lib. *De hebd.*, col. 1314, t. 2, quod « bonum, essentiam, justum vero actum respicit. » Ergo justitia non competit Deo.

Sed contra est quod dicitur in psal. x, 8 : *Justus Dominus, et justitiam* * *dilexit.*

Justitias.

Respondeo dicendum, quod duplex est species justitiæ. Una quæ consistit in mutua datione et acceptione, ut puta quæ consistit in emptione et venditione, et aliis hujusmodi communicationibus[1], et hæc dicitur a Philosopho, in V *Ethic.*, cap. IV, justitia commutativa, vel directiva commutationum, sive communicationum, Et hæc non competit Deo, quia, ut dicit Apostolus, Rom., XI, 35 : *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei ?* Alia quæ consistit in distribuendo, et dicitur distributiva justitia, secundum quod aliquis gubernator vel dispensator, dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiæ, vel cujuscumque multitudinis gubernatæ, demonstrat hujusmodi justitiam in gubernante; ita ordo universi qui apparet tam in rebus naturalibus, quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei justitiam. Unde dicit Dionysius, *De div. nom.*, cap. VIII, § 7, col. 895, t. 1 : « Oportet videre in hoc veram Dei esse justitiam, quod omnibus tribuit propria secundum uniuscujusque existentium dignitatem, et uniuscujusque naturam in proprio salvat ordine et virtute[2]. »

Ad primum ergo dicendum, quod virtutum moralium quædam sunt circa passiones, sicut temperantia circa concupiscentiam[3], fortitudo circa timores et audacias, mansuetudo circa iram ; et hujusmodi virtutes Deo attribui non possunt nisi secundum metaphoram, quia in Deo neque passiones sunt, ut supra dictum est, neque appetitus sensitivus, in quo sunt hujusmodi virtutes sicut in subjecto, ut dicit Philosophus in III *Ethic.*, cap. X. Quædam vero virtutes morales sunt circa operationes, ut puta circa donationes et sumptus, ut justitia, et liberalitas, et magnificentia; quæ etiam non sunt in parte sensitiva, sed in voluntate. Unde nil prohibet hujusmodi virtutes in Deo ponere, non tamen circa actiones civiles, sed circa actiones Deo convenientes. Ridiculum est enim secundum virtutes politicas Deum laudare, ut dicit Philosophus in X *Ethic.*, cap. VIII.

Ad secundum dicendum, quod cum bonum intellectum sit objectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suæ sapientiæ habet. Quæ quidem est sicut lex justitiæ, secundum quam ejus voluntas recta et justa est. Unde quod secundum voluntatem facit, juste facit; sicut et nos quod secundum legem facimus, juste facimus : sed nos quidem secundum legem alicujus superioris; Deus autem sibi ipsi est lex.

Ad tertium dicendum, quod unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicujus quod ad ipsum ordinatur, sicut est servus domini et non e converso; nam liberum est quod sui causa est. In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiæ vel necessitatis alicujus ad quod ordinatur.

Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquæque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina : aut secundum quod aliquid debetur Deo, aut secundum quod aliquid debetur rei creatæ; et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo ut

[1] Al. : « commutationibus. »

[2] « Sed sciendum est, divinam justitiam hoc ipso revera veram esse justitiam, quod omnibus quæ sua sunt tribuat pro merito singulorum, atque naturam cujusque in ordine proprio potentiaque custodiat. » Sic Corderius. Divus Thomas autem versione Joannis Sarraceni hic usus est.

[3] Al. : « concupiscentias. »

impleatur in rebus id quod ejus sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat; et secundum hoc justitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatæ quod habeat id quod ad ipsam ordinatur; sicut homini quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant; et sic etiam Deus operatur justitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suæ naturæ et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo : quia hoc unicuique debetur quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinæ sapientiæ. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor; quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum. Et ideo justitia quandoque dicitur in Deo condecentia suæ bonitatis, quandoque vero retributio pro meritis. Et utrumque modum tangit Anselmus dicens, *Proslogii* cap. x, col. 233, t. 1 : « Cum punis malos, justum est, quia illorum meritis convenit; cum vero parcis malis, justum est, quia bonitati tuæ condecens est. »

Ad quartum dicendum, quod, licet justitia respiciat actum, non tamen per hoc excluditur quin sit essentia Dei : quia etiam id quod est de essentia rei, potest esse principium actionis. Sed bonum non semper respicit actum : quia aliquid dicitur esse bonum non solum secundum quod agit, sed etiam secundum quod in sua essentia perfectum est. Et propter hoc ibidem dicitur quod bonum comparatur ad justum sicut generale ad speciale.

Conclusio. — Cum omnia nostra ex Deo sint, nec quisquam quippiam dederit, pro quo sibi a Deo retribuatur, jure in ipso justitia commutativa non est, sed distributiva; quæ singulis quod sibi ad sui complementum spectat, tribuere dicitur, ut inde universi ordo servetur (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum justitia Dei sit veritas.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia Dei non sit veritas. Justitia enim est in voluntate; est enim rectitudo voluntatis, ut dicit Anselmus in *Dial. de verit.*, cap. xii, col. 481, t. 1; veritas autem est in intellectu, secundum Philosophum, in VI *Metaph.*, text. 8, et in VIII *Ethic.*, cap. ii et vi. Ergo justitia non pertinet ad veritatem.

2. Præterea, veritas secundum Philosophum in IV *Ethic.*, cap. vii, est quædam alia virtus a justitia. Non ergo veritas pertinet ad rationem justitiæ.

Sed contra est quod in psal. lxxxiv, 11, dicitur : *Misericordia et veritas obviaverunt sibi*, et ponitur ibi veritas pro justitia.

Respondeo dicendum, quod veritas consistit in adæquatione intellectus et rei, sicut supra dictum est. Intellectus autem qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura : e converso autem est de intellectu qui accipit scientiam a rebus. Quando igitur res sunt mensura et regula intellectus,

(*a*) Hic duplicem justitiam, commutativam scilicet et distributivam D. Thomas distinguit. Ex. commutativæ : panis pro denario datur. Ex. distributivæ : secundum meritorum proportionem, vel secundum dignitates dona conferuntur. Addunt theologi justitiam vindicativam, et justitiam legalem. Vindicativa debitam malefactori pœnam reddit. Legalis voluntatem privati firmat ad reddendum reipublicæ debitum ad æqualitatem. Hanc a Deo communiter excludere doctores P. Henno asserit, quia inferioris est. Si dicas ei Scotum legalem justitiam Deo attribuere, respondet Scotum de conformitate divinæ voluntatis ad legem æternam loqui. Aliam tamen justitiæ legalis D. Thomas notionem tradit, docens eam esse justitiam generalem, bono communi quod suum est reddens.

Unde in principe architectonice, in subditis administrative est, et maxime convenit Deo, in quo eam esse formaliter theologi concordes affirmant, ait Billuart. — Vide cui credas! — Quoad justitiam vindicativam, Scotus eam in Deo ponit; sed quidam negant eam ibi esse formaliter, quia debitum ad puniendum in Deo impossibile importat. Alii concedunt eam esse in Deo, sed quasi pertinentem ad commutativam quantum ad modum, et ad legalem seu ad distributivam quantum ad debitum puniendi. Alii eam tribunt Deo, cum exclusione stricti debiti ad puniendum, quod juxta illos de essentia vindicativæ non esset. Et hanc positionem inter doctores esse communem affirmant. Non datur in Deo justitia commutativa stricte dicta : ita communissime Scholastici. — Nec etiam in Deo dari justitiam distributivam, stricte sumptam, contra S. Dyonisium, S. Thomam, Scotum, Aureolum, Pelbartum a Themeswar, et alios plurimos Durandus, Paludanus, Vasquez, Præpositus, et alii tenent, quia juxta illos justitia distributiva stricte sumpta ad distribuendum bona communitatis inclinat; porro Deus non communitatis, sed sua bona propria distribuit; ergo in Deo non datur justitia distributiva stricte sumpta, sed potius summa charitas. Sententiæ thomisticæ patroni negant distributionem bonorum communitatis esse de essentia justitiæ distributivæ stricte sumptæ; requiritur tantum juxta illos ut debitum quoddam existat; atqui Deus ex ordinatione sua propria sibimet ipsi debitor est. Ergo justitia distributiva, etiam stricte sumpta in Deo salvatur.

veritas consistit in hoc quod intellectus adæquatur rei, ut in nobis accidit; ex eo enim quod res est vel non est, opinio nostra et ratio vera vel falsa est. Sed quando intellectus est regula vel mensura rerum, veritas consistit in hoc quod res adæquantur intellectui; sicut dicitur artifex facere verum opus, quando concordat arti. Sicut autem se habent artificiata ad artem, ita se habent opera justa ad legem cui concordant. Justitia igitur Dei, quæ constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiæ suæ, quæ est lex ejus, convenienter veritas nominatur. Et sic etiam dicitur in nobis veritas justitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia, quantum ad legem regulantem, est in ratione vel intellectu; sed quantum ad imperium, quo opera regulantur secundum legem, est in voluntate.

Ad secundum dicendum, quod veritas illa de qua loquitur Philosophus ibi, est quædam virtus, per quam aliquis demonstrat se talem in dictis et factis, qualis est; et sic consistit in conformitate signi ad signatum, non autem in conformitate effectus ad causam et regulam, sicut de veritate justitiæ dictum est.

Conclusio. — Justitia in Deo reperta convenienter veritas nominatur, secundum quam res intellectui conformantur.

ARTICULUS III.

Utrum misericordia competat Deo.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod misericordia Deo non competat. Misericordia enim est species tristitiæ, ut dicit Damascenus, lib. II *De orth. fid.*, cap. XIV, col. 931, t. 1. Sed tristitia non est in Deo. Ergo nec misericordia.

2. Præterea, misericordia est relaxatio justitiæ. Sed Deus non potest prætermittere id quod ad justitiam suam pertinet; dicitur enim II ad Timoth., II, 13 : *Si non credimus, ille fidelis permanet, seipsum negare* non potest.* Negaret autem seipsum, ut dicit Glossa interl. ibidem, si dicta sua negaret. Ergo misericordia Deo non competit.

** egare psum.*

Sed contra est quod dicitur in psalm. CX, 4 : *Miserator et misericors* Dominus.*

** iseri-cors mise-ator.*

Respondeo dicendum, quod misericordia est Deo maxime attribuenda; tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod misericors dicitur aliquis, quasi habens miserum cor, quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset ejus propria miseria; et ex hoc sequitur quod operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam : et hic est misericordiæ effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo; sed repellere miseriam alterius hoc maxime ei competit, ut per miseriam quemcumque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur nisi per alicujus bonitatis perfectionem. Prima autem origo bonitatis Deus est, ut supra dictum est.

Sed considerandum est quod elargiri perfectiones rebus pertinet quidem et ad bonitatem divinam, et ad justitiam, et ad liberalitatem, et misericordiam; tamen secundum aliam et aliam rationem. Communicatio enim perfectionum absolute considerata pertinet ad bonitatem, ut supra ostensum est. Sed in quantum perfectiones rebus a Deo dantur secundum earum proportionem, pertinet ad justitiam, ut dictum est supra. In quantum vero non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solum propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. In quantum vero perfectiones datæ rebus a Deo omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de misericordia quantum ad passionis affectum.

Ad secundum dicendum, quod Deus misericorditer agit, non quidem contra justitiam suam faciendo, sed aliquid supra justitiam operando; sicut si alicui, cui debentur centum denarii, aliquis ducentos det de suo : tamen non contra justitiam facit, sed liberaliter vel misericorditer operatur; et similiter si aliquis offensam in se commissam remittat. Qui enim aliquid remittit, quodam modo donat illud; unde Apostolus remissionem donationem vocat, Ephes., IV, 32 : *Donate invicem, sicut et Christus vobis donavit**.

** Donantes... Deus in Christo donavit nobis.*

Ex quo patet quod misericordia non tollit justitiam, sed est quædam justitiæ plenitudo. Unde dicitur Jac., II, 13, quod *misericordia superexaltat judicium.*

Conclusio. — Cum de aliorum miseria tristari minime Deo conveniat, sed magis eam repellere, misericordia non secundum passionis affectum, sed effectum, maxime ei convenire dicitur.

ARTICULUS IV.

Utrum in omnibus operibus Dei sit misericordia et justitia.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non in omnibus Dei operibus sit misericordia et justitia. Quædam enim opera Dei attribuuntur misericordiæ, ut justificatio impii; quædam vero justitiæ, ut damnatio impiorum. Unde dicitur Jac., II, 13 : *Judicium sine misericordia fiet ei* qui non fecit misericordiam.* Non ergo in omni opere Dei apparet misericordia et justitia.

* *Misericordia illi.*

2. Præterea, Apostolus ad Rom., XV, conversionem Judæorum attribuit justitiæ et veritati; conversionem autem gentium misericordiæ. Ergo non in quolibet opere Dei est justitia et misericordia.

3. Præterea, multi justi in hoc mundo affliguntur. Hoc autem est injustum. Non ergo in omni opere Dei est justitia et misericordia.

4. Præterea, justitiæ est reddere debitum, misericordiæ autem sublevare miseriam; et sic tam justitia quam misericordia aliquid præsupponit in suo opere. Sed creatio nihil præsupponit. Ergo in creatione neque misericordia est, neque justitia.

Sed contra est quod dicitur in psal. XXV, 10 : *Omnes* viæ Domini misericordia et veritas.*

* *Universæ.*

Respondeo dicendum, quod necesse est quod in quolibet opere Dei misericordia et veritas inveniantur, si tamen misericordia pro remotione cujuscumque defectus accipiatur : quamvis non omnis defectus proprie possit dici miseria, sed solus defectus rationalis naturæ, quam contingit esse felicem; nam miseria felicitati opponitur.

Hujus autem necessitatis ratio est, quia, cum debitum quod ex divina justitia redditur, sit vel debitum Deo, vel debitum alicui creaturæ, neutrum potest in aliquo opere Dei prætermitti. Non enim potest facere aliquid Deus quod non sit conveniens sapientiæ et bonitati ipsius; secundum quem modum diximus aliquid esse debitum Deo. Similiter etiam quidquid in rebus creatis facit, secundum convenientem ordinem et proportionem facit : in quo consistit ratio justitiæ. Et sic oportet in omni opere Dei esse justitiam.

Opus autem divinæ justitiæ semper præsupponit opus misericordiæ, et in eo fundatur. Creaturæ enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in ea præexistens, vel præconsideratum. Et rursus si illud creaturæ debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinæ voluntatis dependeat : quæ est ultimus finis : utpote si dicamus, quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem; animam vero rationalem habere ad hoc quod sit homo; hominem vero esse propter divinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia quantum ad primam radicem ejus, cujus virtus salvatur in omnibus consequentibus, et etiam vehementius in eis operatur, sicut causa primaria vehementius influit quam causa secunda; et propter hoc etiam ea quæ alicui creaturæ debentur, Deus ex abundantia suæ bonitatis largius dispensat quam exigat proportio rei. Minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem justitiæ, quam quod divina bonitas confert, quæ omnem proportionem creaturæ excedit.

Ad primum ergo dicendum, quod quædam opera attribuuntur justitiæ, et quædam misericordiæ, quia in quibusdam vehementius apparet justitia, in quibusdam misericordia. Et tamen in damnatione reproborum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter allevians, dum punit citra condignum : et in justificatione impii apparet justitia, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit; sicut de Magdalena (*a*) legitur Lucæ, VII, 47 : *Dimissa sunt* ei peccata multa quoniam dilexit multum.*

* *Remittuntur.*

Ad secundum dicendum, quod justitia et

(*a*) Sint ne plures mulieres evangelicæ unctrices Domini? Id Patrum græcorum nonnulli asserunt. Tres Origenes, Chrysostomus, auctor Commentariorum in Evangelium Lucæ Tito Bostrensi episcopo adscriptorum, et Theophilactus admittunt; duas Macarius; sed unicam Tertullianus, Hieronymus, Augustinus, Ambrosius, Gregorius Magnus, venerabilis Beda, latinique Patres plerumque, quamvis et contrariam sententiam ut probabilem interdum etiam Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Paulinus, et alii latini proposuerint. Neutra opinio Scripturæ sacræ aperte repugnat; secunda tamen historiæ evangelicæ magis consona est. Primæ Jacobus Faber Stapulensis, Jodocus Chlictovæus, Loretus, Casaubonus, Launoyus, Julius Cæsar Bulengerus e Societate, Anquetinus, etc.,

misericordia Dei apparet in conversione Judæorum et gentium. Sed aliqua ratio justitiæ apparet in conversione Judeorum quæ non apparet in conversione gentium, sicut quod salvati sunt propter permissiones patribus factas.

Ad tertium dicendum, quod in hoc etiam quod justi puniuntur in hoc mundo, apparet justitia et misericordia, in quantum per hujusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur, et ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur, secundum illud Gregorii, lib. XXVI *Moral.*, cap. XIII, § 21, col. 360, t. 2 : « Mala quæ in hoc mundo nos premunt, ad te nos ire compellunt. »

Ad quartum dicendum, quod licet creationi non præsupponatur aliquid in rerum natura[1], prius tamen supponitur in Dei cognitione; et secundum hoc etiam salvatur ibi ratio justitiæ, in quantum res in esse producitur secundum quod convenit divinæ sapientiæ et bonitati; et salvatur quodam modo ratio misericordiæ, in quantum res de non esse in esse mutatur.

Conclusio. — Cum in cunctis Dei operibus quod sibi et creaturæ debetur nullo prorsus modo a Deo prætermitti oporteat, et debitum omne in aliquid ex divina bonitate collatum reducatur, necesse est in quovis illius opere justitiam et misericordiam inveniri.

QUÆSTIO XXII.

DE PROVIDENTIA DEI.

(Et quatuor quæruntur.)

Consideratis autem his quæ ad voluntatem absolute pertinent, procedendum est ad ea quæ respiciunt simul intellectum et voluntatem. Hujusmodi autem est providentia quidem respectu omnium, prædestinatio vero et reprobatio, et quæ ad hæc consequuntur, respectu hominum specialiter in ordine ad æternam salutem. Nam et post morales virtutes in scientia morali consideratur de prudentia, ad quam providentia pertinere videtur.

Circa providentiam autem Dei quæruntur quatuor : 1° utrum Deo conveniat providentia; 2° utrum omnia divinæ providentiæ subsint; 3° utrum divina providentia immediate sit de omnibus; 4° utrum providentia divina imponat necessitatem rebus provisis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum providentia Deo conveniat.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod providentia Deo non conveniat. « Providentia » enim, secundum Tullium, lib. II *De invent.*, ante finem, « est pars prudentiæ. » Prudentia autem, cum sit bene consiliativa secundum Philosophum, in VI *Ethic.*, c. V et VIII, in princ., et cap. XVIII, cir. fin. Deo competere non potest, qui nullum dubium habet unde consiliari oporteat. Ergo providentia Deo non competit.

2. Præterea, quidquid est in Deo, est æternum. Sed providentia non est aliquid æternum : est enim circa existentia, quæ non sunt æterna, secundum Damascenum, *De fid. orth.*, lib. II, cap. XXIX, col 963, t. 1. Ergo providentia non est in Deo.

3. Præterea, nullum compositum est in Deo. Sed providentia videtur esse aliquid compositum, quia includit in se voluntatem et intellectum. Ergo providentia non est in Deo.

Sed contra est quod dicitur Sap., XIV, 3 : *Tu autem, Pater, omnia providentia gubernas**.

* *Tua... providentia gubernat.*

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum quod est in rebus, a Deo creatum est, ut supra ostensum est. In rebus autem creatis invenitur bonum non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et præcipue in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra habitum est. Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens, a Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cujuslibet sui effectus oportet rationem in ipso præ-

adhæserunt, quam acri censura, anno 1521, Facultas Sorbonica perstrinxit, et iterum, anno 1636, P. Nicolaï præsente, præcipue contra quosdam hanc opinionem D. Thomæ affingere audentes. Secundam vero opinionem Marcus Grandval, Joannes Fischerus, Natalis Beda, Baronius, P. Lamy, J. Baptista Duhamel, P. Mauduit, P. Paulus Perron, Tillemontius, etc., propugnavere, quibus promiscue in officio suo favet Ecclesia. Hic autem mulierem peccatricem a S. Luca innominatam D. Thomas Magdalenam vocat.

[1] Al. : « præsupponitur tamen aliquid in Dei cognitione. »

existere, ut ex superioribus patet, necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina præexistat. Ratio autem ordinandorum in finem proprie providentia est; est enim principalis pars prudentiæ, ad quam aliæ duæ partes ordinantur, scilicet memoria præteritorum, et intelligentia præsentium; prout ex præteritis memoratis et præsentibus intellectis, conjectamus de futuris providendis. Prudentiæ autem proprium est, secundum Philosophum, in VI *Ethic.*, c. XII, circa med., ordinare aliqua in finem, sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens qui bene ordinat actus suos ad finem vitæ suæ; sive respectu aliorum sibi subjectorum in familia, vel civitate, vel regno; secundum quem modum dicitur Matth., XXIV, 45 : *Fidelis servus, et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam;* et secundum hunc modum prudentia vel providentia Deo convenire potest[1]. Nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cum ipse sit finis ultimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem providentia in Deo nominatur. Unde Boetius, IV *De consol.*, pros. VI, col. 814, t. 1, dicit quod « providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit. » Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto.

Ad primum ergo dicendum, quod, secundum Philosophum, VI *Ethic.*, cap. IX et X, « prudentia proprie est præceptiva eorum de quibus eubulia recte consiliatur, et synesis recte judicat. » Unde, licet consiliari non competat Deo, secundum quod consilium est inquisitio de rebus dubiis; tamen præcipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo, secundum illud psalm. CXLVIII, 6 : *Præceptum posuit, et non præteribit.* Et secundum hoc competit Deo ratio prudentiæ et providentiæ. Quamvis etiam dici possit quod ipsa ratio rerum agendarum consilium in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter rectitudinem[2] cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt. Unde dicitur Ephes., I, 11 : *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.*

Ad secundum dicendum, quod ad providentiæ curam duo pertinent : scilicet ratio ordinis, quæ dicitur providentia : et dispositio et executio ordinis, quæ dicitur gubernatio; quorum primum est æternum, secundum temporale.

Ad tertium dicendum, quod providentia est in intellectu, sed præsupponit voluntatem finis. Nullus enim præcipit de agendis propter finem, nisi velit finem. Unde et prudentia præsupponit virtutes morales, per quas appetitus se habet ad bonum, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. XXI, in med. Et tamen si providentia ex æquali respiceret voluntatem et intellectum divinum, hoc esset absque detrimento divinæ simplicitatis, cum voluntas et intellectus in Deo sint idem, ut supra dictum est.

CONCLUSIO. — Cum in mente divina præexistant omnium rerum rationes, prout in finem, et præcipue ultimum, ordinantur, in eo providentiam esse necesse est, quæ est ratio ordinis rerum in finem (*a*).

[1] Ita cod. Alcan. cum plurimis editis. Al. : « non potest. »

[2] Sic cod.; in edit. : « certitudinem. »

(*a*) Epicurus, Democritus, Diagoras, nonnullique alii philosophi, sive veteres, sive moderni, Dei providentiam absolute negarunt. Providentia autem, ut dixerat Tullius, est prudentiæ pars, ut dicit Angelicus doctor, prudentiæ pars principalis, et ex D. Thoma definiri potest : Ratio ordinis rerum in finem in mente divina existens. Hanc definitionem celeberrimus quidam Scotista, Richardus a Mediavilla admittit, dicens : Providentia Dei dupliciter accipitur : uno modo pro ratione ordinis rerum in finem suum, quæ ratio est in summo omnium principe constituta; secundo modo pro directione et administratione hujus ordinis, quæ gubernatio dicitur, et hæc providentia secundo modo dicta ex providentia primo modo dicta dependet. Primariam providentiæ notionem alter Scotista satis eruditus, Pelbartus scilicet a Themeswar, non abjicit, sic significationem vocis *providus* tradens : Providus dicitur qui bene conjectat de conferentibus in finem, et de removentibus quæ impedire possunt in finem. Unde, cum juxta omnes prudentia virtus sit intellectus, pariter et providentia. Errant ergo sive sint, sive non sint Scotistæ, et cum aliis ipse doctor Seraphicus, si tamen pro illis teneat, dum providentiam in actu voluntatis, actu intellectus præsupposito tantum, formaliter consistere contendunt. Frustra monasterii provisorem, qui curam habet victualia subministrandi, nobis opponunt. Cura, inquiunt, est actus voluntatis. Provisori opponimus providum. Cum prima secundam Dei providentiam adversarii nostri confundunt.

ARTICULUS II.

Utrum omnia sint subjecta divinæ providentiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia sint subjecta divinæ providentiæ. Nullum enim provisum est fortuitum. Si ergo omnia sunt provisa a Deo, nihil erit fortuitum; et sic perit casus, et fortuna : quod est contra communem opinionem.

2. Præterea, omnis sapiens provisor excludit defectum et malum, quantum potest, ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse; aut igitur Deus non potest ea impedire, et sic non est omnipotens; aut non de omnibus curam habet.

3. Præterea, quæ ex necessitate veniunt, providentiam seu prudentiam non requirunt. Unde, secundum Philosophum, in VI *Ethic.*, cap. IV, IX, X et XI, « prudentia est recta ratio contingentium, de quibus est consilium et electio. » Cum igitur multa in rebus ex necessitate eveniant, non omnia providentiæ subduntur.

4. Præterea, quicumque dimittitur sibi, non subest providentiæ alicujus gubernantis. Sed homines sibi ipsis dimittuntur a Deo, secundum illud Eccli., XV, 14 : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui;* et specialiter mali, secundum illud psalm. LXXX, 13 : *Dimisi eos secundum desideria cordis eorum.* Non igitur omnia divinæ providentiæ subduntur[1].

5. Præterea, Apostolus, I Corinth., IX, 9, dicit quod *non est Deo cura de bobus**; et eadem ratione de aliis creaturis irrationalibus. Non igitur omnia subsunt divinæ providentiæ.

** Num- uid de obus ra est Deo?*

Sed contra est quod dicitur Sapient., VIII, 1, de divina sapientia, quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.*

Respondeo dicendum, quod quidam totaliter providentiam negaverunt, sicut Democritus et Epicurei, ponentes mundum factum esse casu. Quidam vero posuerunt incorruptibilia tantum providentiæ subjacere, corruptibilia vero non secundum individua, sed secundum species, sic enim incorruptibilia sunt; ex quorum persona dicitur Job, XXII, 14 : *Nubes latibulum ejus, et circa cardines cæli perambulat, neque nostra considerat**. A corruptibilium autem generalitate excepit Rabbi Moyses homines propter splendorem intellectus quem participant, in aliis autem individuis corruptibilibus aliorum opinionem est secutus.

** Nec nostra considerat, et circa.*

Sed necesse est dicere omnia divinæ providentiæ subjacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet: cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicujus agentis aliquid provenire non ordinatum ad finem, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa præter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quæ habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem, secundum illud Apostoli ad Rom., XIII, 1 : *Quæ a Deo sunt ordinata sunt **. Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est, necesse est omnia, in quantum participant esse, in tantum subdi divinæ providentiæ.

** Ordinatæ sunt.*

Similiter etiam supra ostensum est, quod Deus omnia cognoscit, et universalia et particularia. Et cum cognitio ejus comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiata, ut supra dictum est, necesse est quod omnia supponat[2] suo ordini, sicut omnia artificiata subduntur ordini artis.

Ad primum ergo dicendum, quod aliter est de causa universali, et de causa particulari. Ordinem enim causæ particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causæ universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causæ particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impedientem, sicut lignum impeditur a combustione per actionem aquæ. Unde, cum omnes causæ particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causæ universalis effugere. In quantum igitur aliquis effectus ordinem alicujus causæ particularis effugit, dicitur esse casuale vel fortuitum respectu causæ particularis; sed respectu causæ universalis,

[1] Al. : « subsunt. » — [2] Al. : « supponantur. »

a cujus ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum : sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis in quantum ad eos, est tamen provisus a domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat.

Ad secundum dicendum, quod aliter de eo est qui habet curam alicujus particularis, et de provisore universali; [1] provisor enim particularis excludit defectum ab eo quod ejus curæ subditur, quantum potest; sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem, sed tamen sunt de intentione naturæ universalis in quantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi; nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo; non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus in *Enchirid.*, cap. XI, col. 236, t. 6 : « Deus omnipotens ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus ut bene faceret et de malo. » Ex his autem [2] duabus rationibus, quas nunc solvimus, videntur moti fuisse qui divinæ providentiæ subtraxerunt corruptibilia, in quibus inveniuntur casualia et mala.

Ad tertium dicendum, quod homo non est institutor naturæ, sed utitur in operibus artis et virtutis ad suum usum rebus naturalibus. Unde providentia humana non se extendit ad necessaria, quæ ex natura proveniunt, ad quæ tamen se extendit providentia Dei, qui est auctor naturæ. Et ex hac ratione videntur moti fuisse qui cursum rerum naturalium subtraxerunt divinæ providentiæ, attribuentes ipsum necessitati materiæ, ut Democritus et alii naturales antiqui.

Ad quartum dicendum, quod in hoc quod dicitur, Deum hominem sibi reliquisse, non excluditur homo a divina providentia; sed ostenditur quod non præficitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus, quæ aguntur tantum, quasi ab altero directæ in finem, non autem seipsa agunt quasi se dirigentia in finem, ut creaturæ rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur et eligunt; unde signanter dicit: *In manu consilii sui.* Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quæ ex libero arbitrio fiunt, divinæ providentiæ subdantur. Providentia enim hominis continetur sub providentia Dei sicut causa particularis sub causa universali. Hominum autem justorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam, quam impiorum, in quantum non permittit contra eos evenire aliquid quod finaliter impediat salutem eorum; nam *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, ut dicitur Rom., VIII, 28. Sed ex hoc ipso quod impios non retrahit a malo culpæ, dicitur eos dimittere, non tamen [3] ita quod totaliter ab ejus providentia excludantur, alioquin in nihilum deciderent nisi per ejus providentiam conservarentur. Ex hac [4] autem ratione videtur motus fuisse Tullius, qui res humanas de quibus consiliamur, divinæ providentiæ subtraxit.

Ad quintum dicendum, quod quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, ut dictum est, speciali quodam modo subditur divinæ providentiæ, ut scilicet ei imputetur [5] ad culpam vel ad meritum, et reddatur ei aliquid ut pœna vel præmium. Et quantum ad hoc curam Dei Apostolus a bobus removet; non tamen ita quod individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses existimavit.

CONCLUSIO. — Deus cum omnium sit prima causa, omnia etiam in particulari cognoscens; quævis subjecta esse divinæ providentiæ, non tantum in universali sed etiam in singulari necessarium est (*a*).

[1] Parm. : « quia provisor particularis. » — [2] Parm. : « Ex duabus autem rationibus. » — [3] Al. : « non tamen facit quod totaliter. » — [4] Parm. : « Et ex hac ratione » — [5] Parm. : « aliquid. »

(*a*) Et Aristoteles et Plato dicuntur plura entia resque plures providentiæ Dei substraxisse. Sed recurrendum est ad distinctionem primæ et secundæ providentiæ. Nihil primæ providentiæ immediatæ Dei Aristoteles vel Plato substraxerunt. Rabbi Moyses providentiam etiam primam negavit de speciebus, singularibus, et contingentibus particularibus juxta quosdam, de corruptibilibus, solis hominibus exceptis, juxta alios. Averroes illam ab individuis, et hic inferius existentibus

ARTICULUS III.

Utrum Deus immediate omnibus provideat.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non immediate omnibus provideat. Quidquid enim est dignitatis, Deo est attribuendum. Sed ad dignitatem alicujus regis pertinet quod habeat ministros quibus mediantibus subjectis suis[1] provideat. Ergo multo magis Deus non immediate omnibus providet.

2. Præterea, ad providentiam pertinet res in finem ordinare. Finis autem cujuslibet rei est ejus perfectio et bonum. Ad quamlibet autem causam pertinet effectum suum producere ad bonum. Quælibet igitur causa agens est causa effectus providentiæ. Si igitur Deus omnibus immediate providet, subtrahuntur omnes causæ secundæ.

3. Præterea, Augustinus dicit, in *Enchir.*, cap. XVII, col. 239, t. 6, quod « melius est quædam nescire quam scire[2], » ut vilia; et idem dicit Philosophus in XII *Metaphys.*, text. 51. Sed omne quod est melius, Deo est attribuendum. Ergo Deus non habet immediate providentiam quorumdam vilium et minimorum.

Sed contra est quod dicitur Job, XXXIV, 13 : *Quem constituit alium super terram? aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?* Super quo dicit Gregorius, *Mor.*, lib. XXIV, cap. XX, § 46, col. 314, t. 2 : « Mundum per seipsum regit, quem per seipsum condidit. »

Respondeo dicendum, quod ad providentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem, et executio hujus ordinis, quæ gubernatio dicitur.

Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus providet, qui in suo intellectu habet rationem omnium etiam minimorum; et quascumque causas aliquibus effectibus præfecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione præhabuerit.

Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinæ providentiæ; quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet.

Et secundum hoc excluditur opinio Platonis, quam narrat Nemesius[3], *De natura hominis*, cap. XLIV, quod est III *De providentia,* col. 794, triplicem providentiam ponentis. Quarum prima est summi Dei, qui primo et principaliter providet rebus spiritualibus, et consequenter toti mundo quantum ad genera, species et causas universales. Secunda vero providentia est qua providetur singularibus generabilium et corruptibilium; et hanc attribuit diis qui circumeunt cælos, id est substantiis separatis, quæ movent corpora cælestia circulariter. Tertia est providentia rerum humanarum, quam attribuebat dæmonibus, quos Platonici ponebant medios inter nos et deos, ut narrat Augustinus, *De civitate Dei,* lib. IX, cap. I et II, col. 255, tom. 7.

Ad primum ergo dicendum, quod habere ministros executores suæ providentiæ pertinet ad dignitatem regis. Sed quod non habeat rationem eorum quæ per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius. Omnis enim scientia operativa tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat in quibus est actus.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod Deus habet immediate providentiam de rebus omnibus, non excluduntur causæ secundæ, quæ sunt executrices hujus ordinis, ut ex supra dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod nobis melius est non cognoscere mala et vilia, in quantum per ea impedimur a consideratione aliquorum meliorum, quia non possumus simul multa intelligere; et in quantum cogitatio

exclusit. Cicero tandem eam ab actibus nostris liberis ablegat.

[1] Al. : « subditis provideat. »

[2] « Sunt enim quædam quæ nescire quam scire sit melius. »

[3] Alias « Gregorius Nyssenus *De Providentia.* » Liber iste *De Providentia*, seu potius *De natura hominis*, D. Gregorio Nysseno olim ascribebatur, sub cujus nomine allegatur a D. Thoma. Recentes etiam editiones quamdam ejus partem præbent inter opera Nysseni, scilicet c. II et III, sub forma sermonis *De anima.* Auctor autem jam ab omnibus habetur Nemesius, episcopus Emesæ in Phænicia secunda, de quo multa conjecturaliter, pauca certe dicuntur. Vir fuit eximiæ doctrinæ, a sancto confessore Maximo sanctus episcopus dictus, a Mose Bar-Cepha, philosophus christianus. Floruit autem quarto sæculo, ante tempora Nestorii, Eutychetis et Pelagii, de quorum erroribus nullam mentionem facit, dum studiose Apollinarii, Eunomii et Origenistarum dogmata refellit.

malorum pervertit interdum voluntatem in malum. Sed hoc non habet locum in Deo, qui simul omnia uno intuitu videt, et cujus voluntas ad malum flecti non potest.

Conclusio. — Immediate Deus omnibus providet, quoad ordinis rationem; quoad executionem ordinis vero per aliqua media providet.

ARTICULUS IV.

Utrum providentia rebus necessitatem imponat.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod divina providentia necessitatem rebus provisis imponat. Omnis enim effectus qui habet aliquam causam per se, quæ jam est vel fuit, ad quam de necessitate sequitur, provenit ex necessitate, ut Philosophus probat in VI *Metaph.*, text. 7. Sed providentia Dei, cum sit æterna, præexistit, et ad eam sequitur effectus de necessitate; non enim potest divina providentia frustrari. Ergo providentia divina necessitatem rebus provisis imponit.

2. Præterea, unusquisque provisor stabilit opus suum quantum potest, ne deficiat. Sed Deus est summe potens. Ergo necessitatis firmitatem rebus a se provisis tribuit.

3. Præterea, Boetius dicit, IV *De cons.*, prosa vi, col. 817, t. 1, quod « fatum ab immobilibus providentiæ proficiscens exordiis, actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexione astringit[1]. » Videtur ergo quod providentia[2] rebus necessitatem imponat.

Sed contra est quod dicit Dionysius, iv cap. *De div. nom.*, § 33, col. 734, t. 1, quod « corrumpere naturam non est divinæ providentiæ[3]. » Hoc autem habet quarumdam rerum natura quod sint contingentia. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam excludens.

Respondeo dicendum, quod providentia divina quibusdam rebus necessitatem imponit, non autem omnibus, ut quidam crediderunt.

Ad providentiam enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quæ est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens est perfectio universi; quæ quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus præparavit causas necessarias, ut necessario evenirent; quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter, secundum conditionem proximarum causarum.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus divinæ providentiæ non solum est aliquid evenire quocumque modo, sed aliquid evenire vel contingenter vel necessario. Et ideo evenit infallibiliter et necessario quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessario; et evenit contingenter quod divinæ providentiæ ratio habet ut contingenter eveniat.

Ad secundum dicendum, quod in hoc est immobilis et certus divinæ providentiæ ordo, quod ea quæ ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet, sive necessario, sive contingenter.

Ad tertium dicendum, quod indissolubilitas illa et immutabilitas quam Boetius tangit, pertinet ad certitudinem providentiæ, quæ non deficit a suo effectu, neque a modo eveniendi, quem providit; non autem pertinet ad necessitatem effectuum. Et considerandum est quod necessarium et contingens proprie consequuntur ens, in quantum hujusmodi. Unde modus contingentiæ et necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis, non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum.

Conclusio. — Cum ad divinam providentiam propter universi perfectionem spectet quoscumque essendi gradus in ipso producere, non omnibus rebus a se provisis necessitatem imponit; sed quibusdam, quibus præparavit causas necessarias (*a*).

[1] « Hæc (fati series) actus etiam fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit : quæ cum ab immobilis Providentiæ proficiscantur exordiis, etc. »

[2] Parm. : « providentia necessitatem rebus provisis imponat. »

[3] Corderius « nam non est Providentiæ naturam violare. »

(*a*) Joannes Wicleff omnia ex necessitate absoluta provenire ponit; alii ex vi siderum et eorum positione, ablata libertate, fatum humanos regens actus induxerunt.

QUÆSTIO XXIII.

DE PRÆDESTINATIONE (a).

(In octo articulos divisa.)

Post considerationem divinæ providentiæ, agendum est de prædestinatione et de libro vitæ.

Et circa prædestinationem quæruntur octo : 1° utrum Deo competat[1] prædestinatio; 2° utrum[2] ponat aliquid in prædestinato; 3° utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum; 4° de comparatione prædestinationis ad electionem, utrum scilicet prædestinati eligantur; 5° utrum merita sint causa vel ratio prædestinationis, vel reprobationis et electionis; 6° de certitudine prædestinationis, utrum scilicet prædestinati infallibiliter salventur; 7° utrum numerus prædestinatorum sit certus; 8° utrum prædestinatio possit juvari precibus sanctorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homines prædestinentur a Deo.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non prædestinentur a Deo. Dicit enim Damascenus[3], in II lib. *Orth. fid.*, cap. XXX, col. 971, t. 1 : « Oportet cognoscere quod omnia quidem præcognoscit Deus, non

[1] Al. : « conveniat. »

[2] Al. : « quid sit prædestinatio, et utrum. »

[3] « Illud scire interest, Deum omnia quidem præscire, sed non omnia præfinire. Præscit enim ea quæ in nostra potestate sunt : at non item ea præfinit. » — *Lequien.*

(a) Prædestinatio varia significat, et varie definitur.

Vi nominis destinare significat aliquando aliquid faciendum mente decernere, aliquando unum ad aliud vel ad aliquem locum ordinare. Prædestinatio igitur esset vel aliquid, priusquam fiat, faciendum decernere, vel aliquid, priusquam mittatur, ad aliud deputare. Prædestinatio apud theologos sumitur : 1° Lato sensu, pro quovis Dei decreto æterno aliquid in tempore faciendi, et eo sensu, reprobatio etiam prædestinatio dicitur; 2° frequentius a Scriptura sacra, patribus et theologis specialiter pro divina ordinatione aliquorum ad gloriam, et ad media quibus infallibiliter obtinetur.

Ab Augustino definitur : Præscientia et præparatio beneficiorum quibus certissime liberantur quicumque liberantur;

A divo Thoma : Ratio ordinis aliquorum in salutem æternam, in mente divina existens;

A Scoto : Ordinatio electionis a divina voluntate alicujus naturæ intellectualis ad gratiam et gloriam; — vel : præordinatio alicujus ad gloriam principaliter et primario, et ad alia in ordine ad gloriam minus principaliter et secundario.

Primam Scoti definitionem Scotista quidam antiquus magistralem vocat; secundam tamen alius Scotista recentior præfert.

Secunda in definitionem a Thomistis allatam redit. Non bene nihilominus concordant Scotistæ cum Thomistis, dum inquiritur utrum prædestinatio sit verius actus voluntatis quam intellectus, aut e contra. Thomistæ pro intellectu, Scotistæ pro voluntate tenent.

Nonnulli triplicem providentiam, naturæ scilicet, gratiæ, et unionis hypostaticæ distinguentes, providentiam gratiæ in generalem de salute omnium, et specialem seu prædestinationem de salute aliquorum tantum diviserunt. Thomistæ dicunt providentiam esse unam, diversos ordines a quibus diversa nomina sortitur attingentem, et finaliter gloriam Dei solummodo respicientem.

Differunt prædestinatio, electio et vocatio : vocatio est ad finem, electio est præoptatio alicujus ad finem, prædestinatio est præparatio finis alicui; in Dei intentione prædestinatio electioni et vocationi præintelligitur; in executione vocatio prior est.

Prædestinatio proprie futurum in prædestinato connotat, et non convenit nisi viatoribus; sed si pro fuisse prædestinatum in communi accipiatur, etiam angelis et beatis convenit.

Prædestinationem negarunt pagani, Valentinus, Basilides, Marcionitæ, Manichæi, Pelagiani, Semipelagiani, etc. Origenes eam sicut et reprobationem a factis quæ animæ nondum corporibus unitæ ante mundum conditum gesserant, dependere finxit.

Molina, Suarez et quidam ejusdem scholæ theologi saltem fieri potuisse docent, ut per communem providentiam plures salutem consequerentur æternam; contendunt igitur prædestinationem non esse necessariam ad salutem, quamvis de facto, propter expressa Patrum et Scripturæ sacræ testimonia, eam ut certam et infallibilem admittant.

Ambrosius Catharinus B. Virginem, apostolos, et quosdam alios insignes sanctitate viros prædestinari, alios non per prædestinationem voluit salvari, sed per solam generalem Dei providentiam supernaturalem, ac antecedentem voluntatem omnes salvandi homines. Tournely tamen Catharinum asserit non absolute prædestinationem, sed hanc solummodo a prævisis meritis independentem negasse. Quidquid sit, juxta Scholasticos communiter, nullus absque prædestinatione salvari potest.

Quæritur utrum sit aliquid ex parte hominis, quodcumque sit, cujus intuitu Deus, cæteris tandem perituris, aliquos præ aliis diligit, et ad salutem perducendos eligit? Notus est error Origenis. Manichæi quosdam natura bonos, quosdam natura malos dicebant : Inde prædestinatio et reprobatio. Pelagiani gratiam excludentes merita propriis viribus comparata causam prædestinationis faciebant. Semipelagiani gratiæ necessitatem agnoscentes initium et præparationem a nobis esse contendebant, et pro causa prædestinationis habebant prævisionem perseverantiæ usque in finem in accepta gratia, propria libertate, absque dono perseverantiæ speciali. Addebant Deum decrevisse

autem omnia prædeterminat. Præcognoscit enim ea quæ in nobis sunt, non autem prædeterminat ea. » Sed merita et demerita humana sunt in nobis, in quantum sumus nostrorum actuum domini per liberum arbitrium. Ea ergo quæ pertinent ad meritum vel demeritum non prædestinantur a Deo; et sic hominum prædestinatio tollitur.

2. Præterea, omnes creaturæ ordinantur ad suos fines per divinam providentiam, ut supra dictum est. Sed aliæ creaturæ non dicuntur prædestinari a Deo. Ergo nec homines.

3. Præterea, angeli sunt capaces beatitudinis, sicut et homines. Sed angelis non competit prædestinari, ut videtur, cum in eis nunquam fuerit miseria; prædestinatio autem est propositum miserendi, ut dicit Augustinus [1]. Ergo homines non prædestinantur.

4. Præterea, beneficia hominibus a Deo collata per Spiritum sanctum viris sanctis revelantur, secundum illud Apostoli, I Cor., II, 12: *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed Spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis.* Si ergo homines prædestinarentur a Deo, cum prædestinatio sit Dei beneficium, esset prædestinatis nota sua prædestinatio; quod patet esse falsum.

Sed contra est quod dicitur Rom., VIII, 30: *Quos prædestinavit, hos et vocavit.*

Respondeo dicendum, quod Deum conveniens est homines prædestinare. Omnia enim divinæ providentiæ subjacent, ut supra ostensum est. Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare, ut dictum est. Finis autem ad quem res creatæ ordinantur est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturæ creatæ et facultatem; et hic finis est vita æterna, quæ in divina visione consistit; quæ est supra naturam cujuslibet creaturæ, ut supra habitum est. Alius autem finis est naturæ proportionatus, quem scilicet res creata potest contingere [2] secundum virtutem suæ naturæ. Ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suæ naturæ pervenire, oportet quod ab alio transmittatur, sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum. Unde, proprie loquendo, rationalis creatura quæ est capax vitæ æternæ, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa. Cujus quidem transmissionis ratio in Deo præexistit, sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse providentiam. Ratio autem alicujus fiendi in mente actoris existens, est quædam præexistentia rei fiendæ in eo. Unde ratio prædictæ transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ, prædestinatio nominatur; nam destinare est mittere.

Et sic patet quod prædestinatio, quantum ad objecta, est quædam pars providentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus nominat prædestinationem [3] impositionem necessitatis; sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt determinatæ [4] ad unum. Quod patet ex eo quod subdit: « Non enim vult malitiam, neque compellit virtutem [5]. » Unde prædestinatio non excluditur.

Ad secundum dicendum, quod creaturæ irrationales non sunt capaces illius finis qui facultatem humanæ naturæ excedit. Unde non proprie dicuntur prædestinari, etsi aliquando abusive prædestinatio nominetur respectu cujuscumque alterius finis.

Ad tertium dicendum, quod prædestinari convenit angelis, sicut et hominibus, licet nunquam fuerint miseri. Nam motus non accipit speciem a termino a quo, sed a termino ad quem. Nihil enim refert, quantum

se iis gratiam dare quos se ad illam naturaliter initialibus operibus præparaturos præviderat. Ex prævisione bonorum vel malorum operum quæ fecissent si vixissent, Deus parvulos præmature morientes vel prædestinabat, vel reprobabat. — Dixerunt alii Deum dare et se gratiam daturum prædestinasse iis quos bene gratia usuros præscivit. — Docent alii moderni ex prævisis gratiæ meritis prædestinationem esse, differenter tamen; nam juxta Lessium, Molinam, Becanum, et plures ex Societate, prædestinatio ad gratiam communem prædestinatis et reprobis gratuita est; prædestinatio vero ad gloriam est ex præviso bono usu gratiæ; juxta Congruistas communiter, prædestinatio ad gratiam propriam electis et salvantem gratuita est, ad gloriam ex prævisis gratiæ meritis est. Ultima sententia communior in scholis antiquis prædestinationem ex omni parte gratuitam esse docet.

Quoad reprobationem, omnes catholici contra Calvinum et Prædestinatianos ex prævisis demeritis esse dicunt tam angelorum quam hominum reprobationem positivam. Sententiam contrariam Scotus non posse sine crudelitate excogitari asserit; illam Catharinus *horribilem,* Wiguerius *justitiæ divinæ repugnantem* vocat.

[1] Parm.: « *De præd. sanct.,* c. XVII. » — [2] Al.: « attingere. »

[3] Non « prædeterminationem, » ut in editis, quia S. Thomas et sciebat et aperte ab omnibus videri credebat, quod in textu Damasceni « prædeterminat » nil aliud dicit quam « prædestinat. »

[4] Sic cod. in edit.: « prædeterminatæ. »

[5] « Nec etiam malitiam patrari vult; nec rursus virtuti vim affert. »

ad rationem dealbationis, utrum ille qui dealbatur fuerit niger, aut pallidus vel rubeus; et similiter nihil refert ad rationem prædestinationis, utrum aliquis[1] destinetur in vitam æternam a statu miseriæ, vel non. Quamvis dici possit quod omnis collatio boni supra debitum ejus cui confertur, ad misericordiam pertinet, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quod, etiamsi aliquibus ex speciali privilegio sua prædestinatio reveletur, non tamen convenit ut reveletur omnibus; quia sic illi qui non sunt prædestinati desperarent, et securitas in prædestinatis negligentiam pareret.

Conclusio. — Prædestinantur homines a Deo, prout omnium ordinatio, ratioque transmissionis rationalis creaturæ in ultimum finem, in ipso præexistit.

ARTICULUS II.

Utrum prædestinatio aliquid ponat in prædestinato.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod prædestinatio ponat aliquid in prædestinato. Omnis enim actio ex se passionem infert. Si ergo prædestinatio actio est in Deo, oportet quod prædestinatio passio sit in prædestinatis.

2. Præterea, Origenes dicit super illud Rom., i, v. 4 : *Qui prædestinatus est,* etc., col. 849, t. 4 : « Prædestinatio[2] ejus est qui non est, sed destinatio ejus est qui est; » sed Augustinus[3] dicit, in lib. *De prædestinatione sanctorum :* « Quid est prædestinatio nisi destinatio alicujus existentis. » Ergo prædestinatio non est nisi alicujus existentis; et ita ponit aliquid in prædestinato.

3. Præterea, præparatio est aliquid in præparato. Sed prædestinatio est « præparatio beneficiorum Dei, » ut dicit Augustinus[4], in lib. *De dono persever.*, cap. xiv, col. 1014, § 35, t. 10. Ergo prædestinatio est aliquid in prædestinatis.

4. Præterea, temporale non ponitur in definitione æterni. Sed gratia, quæ est aliquid temporale, ponitur in definitione prædestinationis; nam prædestinatio dicitur esse præparatio gratiæ in præsenti, et gloriæ in futuro. Ergo prædestinatio non est aliquid æternum : et ita oportet quod non sit in Deo, sed in prædestinatis; nam quidquid est in Deo est æternum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, lib. *De dono perseverantiæ,* cap. xiv, col. 1014, § 35, t. 10, quod prædestinatio est « præscientia beneficiorum Dei. » Sed præscientia non est in præscitis, sed in præsciente. Ergo nec prædestinatio est in prædestinatis, sed in prædestinante.

Respondeo dicendum, quod prædestinatio non est aliquid in prædestinatis, sed in prædestinante tantum. Dictum est enim quod prædestinatio est quædam pars providentiæ. Providentia autem non est in rebus provisis, sed est quædam ratio in intellectu provisoris, ut supra dictum est.

Sed executio providentiæ, quæ gubernatio dicitur, passive quidem est in gubernatis, active autem est in gubernante. Unde manifestum est quod prædestinatio est quædam ratio ordinis aliquorum in salutem æternam in mente divina existens; executio autem hujus ordinis est passive quidem in prædestinatis, active autem est in Deo. Est autem executio prædestinationis vocatio, et magnificatio, secundum illud Apostoli, Rom., viii, 30 : *Quos prædestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et magnificavit*.* * *Justificavit.*

Ad primum ergo dicendum, quod actiones in exteriorem materiam transeuntes inferunt ex se passionem, ut calefactio et siccatio[5], non autem actiones in agente manentes, ut sunt intelligere et velle, ut supra dictum est; et talis actio est prædestinatio. Unde prædestinatio non ponit aliquid in prædestinatis, sed executio ejus quæ transit in exteriores res, ponit in eis aliquem effectum.

Ad secundum dicendum, quod destinatio aliquando sumitur pro reali missione alicujus ad aliquem terminum; et sic destinatio non est nisi ejus quod est. Alio modo sumitur destinatio pro missione quam aliquis mente concipit, secundum quod dicimur destinare quod mente firmiter proponimus. Et hoc modo dicitur in II Mach., vi, 20, quod *Eleazarus destinavit non admit-*

[1] Parm. : « prædestinetur. » — [2] « Destinatur enim ille qui est, prædestinatur vero ille qui nondum est. »

[3] Non invenitur in lib. *De prædestinatione sanctorum,* nec in libro *De dono perseverantiæ,* ut olim notabatur ad marginem.

[4] Liber *De dono perseverantiæ,* de quo sumpta est auctoritas prædicta, a veteribus dicebatur liber II *De prædestinatione sanctorum,* sub quo nomine a Nicolaï et ab editione parmensi notatur : nobis autem lex est nomen ab editore Migne adoptatum referre.

[5] Al. : « seccatio. »

tere illicita propter vitæ amorem. Et sic destinatio potest esse ejus quod non est. Tamen prædestinatio ratione antecessionis quam importat, potest esse ejus quod non est, qualitercumque ejus destinatio sumatur.

Ad tertium dicendum, quod duplex est præparatio. Quædam patientis, ut patiatur, et hæc præparatio est in præparato. Alia est præparatio agentis, ut agat, et hæc est in agente; et talis præparatio est prædestinatio, prout aliquod agens per intellectum dicitur se præparare ad agendum, in quantum præconcipit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab æterno præparavit prædestinando, concipiens rationem ordinis aliquorum in salutem.

Ad quartum dicendum, quod gratia non ponitur in definitione prædestinationis, quasi aliquid existens de essentia ejus, sed in quantum prædestinatio importat respectum ad gratiam, ut causæ ad effectum, et actus ad objectum. Unde non sequitur quod prædestinatio sit aliquid temporale.

Conclusio. — Sicut providentia est ratio ordinis rerum, in finem in mente provisoris existens, et non in rebus provisis; ita prædestinatio tantum in mente divina ponit rationem ordinis electorum.

ARTICULUS III.

Utrum Deus aliquem hominem reprobet.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus nullum hominem reprobet. Nullus enim reprobat quem diligit. Sed Deus omnem hominem diligit, secundum illud Sapientiæ, XI, 25 : *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti.* Ergo Deus nullum hominem reprobat.

2. Præterea, si Deus aliquem hominem reprobat, oportet quod sic se habeat reprobatio ad reprobatos, sicut prædestinatio ad prædestinatos. Sed prædestinatio est causa salutis prædestinatorum. Ergo reprobatio erit causa perditionis reproborum. Hoc autem est falsum; dicitur enim Oseæ, XIII, 9 :
Perditio tua Israel, ex te est; tantummodo ex me auxilium tuum.* Non ergo Deus aliquem reprobat.

** Israel; tantummodo in me auxilium tuum.*

3. Præterea, nulli debet imputari quod vitare non potest. Sed si Deus aliquem reprobat, non potest vitare quin ipse pereat; dicitur enim Eccles., VII, 14 : *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ipse * despexerit.* Ergo non esset hominibus imputandum, quod pereunt. Hoc autem est falsum; non ergo Deus aliquem reprobat.

** Ille.*

Sed contra est quod dicitur ad Rom., IX, 13 : *Jacob dilexi, Esau autem odio habui.*

Respondeo dicendum, quod Deus aliquos reprobat. Dictum enim est supra, quod prædestinatio est pars providentiæ. Ad providentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quæ providentiæ subduntur, ut supra dictum est. Unde cum per divinam providentiam homines in vitam æternam ordinentur, pertinet etiam ad divinam providentiam quod permittat aliquos ab isto fine deficere; et hos [1] dicitur reprobare.

Sic igitur, sicut prædestinatio est pars providentiæ respectu eorum qui divinitus ordinantur in æternam salutem, ita reprobatio est pars providentiæ respectu illorum qui ab hoc fine excidunt. Unde reprobatio non nominat præscientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem, sicut et providentia, ut supra dictum est. Sicut enim prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis pœnam pro culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus omnes homines diligit, et etiam omnes creaturas, in quantum omnibus vult aliquod bonum; non tamen quodcumque bonum vult omnibus. In quantum igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est vita æterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.

Ad secundum dicendum, quod aliter se habet reprobatio in causando quam prædestinatio. Nam prædestinatio est causa et ejus quod expectatur in futura vita a prædestinatis, scilicet gloriæ, et ejus quod percipitur in præsenti, scilicet gratiæ. Reprobatio vero non est causa ejus quod est in præsenti, scilicet culpæ; sed est causa derelictionis a Deo. Est tamen causa ejus quod redditur in futuro, scilicet pœnæ æternæ. Sed culpa provenit ex libero arbitrio ejus qui reprobatur et a gratia deseritur. Et secundum hoc verificatur dictum Prophetæ, scilicet : *Perditio tua, Israel.*

Ad tertium dicendum, quod reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia repro-

[1] In Parm. : « hoc dicitur. »

bati. Unde cum dicitur quod reprobatus non potest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundum impossibilitatem conditionatam, sicut supra dictum est, quod prædestinatum necesse est salvari necessitate conditionata, quæ non tollit libertatem arbitrii[1].

Conclusio. — Cum ad divinam providentiam pertineat aliquos permittere a vita æterna deficere, ad eam pertinet etiam aliquos consequenter reprobare.

ARTICULUS IV.

Utrum prædestinati eligantur.

Ad quartum sic proceditur. 1 Videtur quod prædestinati non eligantur a Deo. Dicit enim Dionysius, *De divin. nom.*, cap. IV, § 1, col. 694, t. 1, quod sicut sol corporeus non eligendo omnibus corporibus lumen immittit, ita et Deus suam bonitatem. Sed bonitas divina communicatur præcipue aliquibus secundum participationem gratiæ et gloriæ. Ergo Deus absque electione gratiam et gloriam communicat; quod ad prædestinationem pertinet.

2. Præterea, electio est eorum quæ sunt. Sed prædestinatio ab æterno est etiam eorum quæ non sunt. Ergo prædestinantur aliqui absque electione.

3. Præterea, electio quamdam discretionem importat. Sed Deus *vult omnes homines** *salvos fieri*, ut dicitur I Timoth., II, 4. Ergo prædestinatio, quæ præordinat homines in salutem, est absque electione.

nnes nines ult.

Sed contra est quod dicitur Ephes., I, 4 : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.*

Respondeo dicendum, quod prædestinatio secundum rationem præsupponit electionem, et electio dilectionem. Cujus ratio est, quia prædestinatio, ut dictum est, est pars providentiæ. Providentia autem, sicut et prudentia, est ratio in intellectu existens præceptiva ordinationis aliquorum in finem, ut supra dictum est. Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem præsupponit secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem; ad quod pertinet electio, et dilectio. Dilectio quidem, in quantum vult eis hoc bonum salutis æternæ; nam diligere est velle alicui bonum, ut supra dictum est. Electio autem in quantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult, cum quosdam reprobat, ut supra dictum est. Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo, eo quod in nobis voluntas diligendo non causat bonum, sed ex bono præexistente incitamur ad diligendum; et ideo elegimus aliquem, quem diligamus; et sic electio dilectionem præcedit in nobis: in Deo autem est e converso; nam voluntas ejus, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo præ aliis habeatur. Et sic patet quod dilectio præsupponitur electioni secundum rationem, et electio prædestinationi. Unde omnes prædestinati sunt electi et dilecti.

Ad primum ergo dicendum, quod si consideretur communicatio bonitatis divinæ in communi, absque electione bonitatem suam communicat, in quantum scilicet nihil est quod non participet aliquid de bonitate ejus, ut supra dictum est. Sed si consideretur communicatio istius vel illius boni non absque electione tribuit, quia quædam bona dat aliquibus quæ non dat aliis. Et sic in collatione gratiæ et gloriæ attenditur electio.

Ad secundum dicendum, quod quando voluntas eligentis provocatur ad eligendum a bono in re præexistente, tunc oportet quod electio sit eorum quæ sunt, sicut accidit in electione nostra. Sed in Deo est aliter, ut dictum est. Et ideo, sicut dicit Augustinus, *Serm.* XI *de verb. apost.*, aliquant. a princ., « eliguntur a Deo qui non sunt; neque tamen errat qui eligit. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, Deus vult omnes homines salvos fieri antecedenter, quod non est simpliciter velle, sed secundum quid; non autem consequenter, quod est simpliciter velle.

Conclusio. — Omnes a Deo prædestinati sunt electi et dilecti : cum prædestinatio electionem, et electio dilectionem sequatur.

[1] Non inveniuntur in codicibus dura quæ in edit. sequuntur : « Unde, licet aliquis non possit gratiam adipisci qui reprobatur a Deo, tamen quod in hoc peccatum vel illud labatur, ex ejus libero arbitrio contingit. Unde et merito ei imputatur in culpam. »

ARTICULUS V.

Utrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis. Dicit enim Apostolus, Rom., VIII, 29 : *Quos præscivit et prædestinavit;* et Glossa super illud Rom., IX : *Miserebor cui miserebor,* etc., dicit : « Misericordiam illi dabo quem præscio toto corde reversurum ad me[1]. » Ergo videtur quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

2. Præterea, prædestinatio divina includit divinam voluntatem, quæ irrationabilis esse non potest, cum prædestinatio sit propositum miserendi, ut Augustinus dicit. Sed nulla alia ratio potest esse prædestinationis, nisi præscientia meritorum. Ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

3. Præterea, non est *iniquitas apud Deum,* ut dicitur Rom., XI, 14. Iniquum autem esse videtur ut æqualibus inæqualia dentur; omnes autem homines sunt æquales et secundum naturam, et secundum peccatum originale; attenditur autem in eis inæqualitas secundum merita vel demerita propriorum actuum. Non igitur inæqualia præparat Deus hominibus prædestinando et reprobando, nisi propter differentium meritorum præscientiam.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Titum, III, 5 : *Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* Sicut autem salvos nos fecit, ita prædestinavit nos salvos fieri. Non ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

Respondeo dicendum, quod, cum prædestinatio includat voluntatem, ut supra dictum est, sic inquirenda est ratio prædestinationis, sicut inquiritur ratio divinæ voluntatis. Dictum est autem supra, quod non est assignare causam divinæ voluntatis ex parte actus volendi; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, in quantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanæ mentis qui diceret merita esse causam divinæ prædestinationis ex parte actus prædestinantis; sed hoc sub quæstione vertitur, utrum ex parte effectus prædestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quærere, utrum Deus præordinavit se daturum effectum prædestinationis alicui propter merita aliqua.

Fuerunt igitur qui dixerunt quod effectus prædestinationis præordinatur alicui propter merita præexistentia in alia vita; et hæc fuit positio Origenis, qui posuit animas humanas ab initio creatas, et secundum diversitatem suorum operum diversos status eas sortiri in hoc mundo corporibus unitas. Sed hanc opinionem excludit Apostolus, Rom., IX, 11, dicens : *Cum nondum nati fuissent, aut aliquid egissent boni, vel* mali, non ex operibus sed ex vocante dictum est, quia major serviet minori.* * *Boni egissent aut.*

Fuerunt ergo alii qui dixerunt quod merita præexistentia in hac vita sunt ratio et causa effectus prædestinationis. Posuerunt enim Pelagiani quod initium bene faciendi sit ex nobis, consummatio autem ex Deo. Et sic ex hoc contingit quod alicui datur prædestinationis effectus, et non alteri; quia unus initium dedit se præparando, et non alius. Sed contra hoc est quod dicit Apostolus, II Cor., III, 5, quod *non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis.* Nullum autem anterius principium inveniri potest quam cogitatio. Unde non potest dici quod aliquod in nobis initium existat quod sit ratio effectus prædestinationis.

Unde fuerunt alii qui dixerunt quod merita sequentia prædestinationis effectum sunt ratio prædestinationis, ut intelligatur quod ideo Deus dat gratiam alicui, et præordinavit ei se daturum, quia præscivit eum bene usurum gratia : sicut si rex det alicui militi equum, quem scit eo bene usurum. Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem quod id quod est gratiæ, est prædestinationis effectus; et hoc non potest poni ut ratio prædestinationis, cum hoc sub prædestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio prædestinationis, hoc erit præter effectum prædestinationis. Non est autem distinctum quod est

[1] Non habetur apud Migne in Glossa ordinaria Strabi; sed D. Hieronymus : « ejus miserebor, cui præscius eram quod misericordiam daturus essem, sciens conversurum illum, et permansurum apud me : et *misericordiam præstabo illi, cui misericordiam præstitero,* id est ei misericordiam dabo quem præscivi post errorem recto corde reversurum ad me. » *Comm. in ep. ad Romanos,* c. IX. v. 15. col. 142, t. 4.

ex libero arbitrio et ex prædestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et causa prima. Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra dictum est. Unde et id quod est per liberum arbitrium est ex prædestinatione.

Dicendum est ergo quod effectum prædestinationis considerare possumus dupliciter. Uno modo in particulari : et sic nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam et rationem alterius : posteriorem quidem prioris secundum rationem causæ finalis : priorem vero posterioris secundum rationem causæ meritoriæ, quæ reducitur ad dispositionem materiæ : sicut si dicamus quod Deus præordinavit se daturum alicui[1] gratiam ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari prædestinationis effectus in communi, et sic impossibile est quod totus prædestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra, quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam. Neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum, secundum illud Thren., ult., 21 : *Converte nos, Domine, ad te et convertemur*. Habet tamen hoc modo prædestinatio ex parte effectus pro ratione divinam bonitatem[2], ad quam totus effectus prædestinationis ordinatur ut in finem, et ex qua procedit sicut ex principio primo movente.

Ad primum ergo dicendum, quod usus gratiæ præscitus non est ratio collationis gratiæ nisi secundum rationem causæ finalis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod prædestinatio habet rationem ex parte effectus in communi ipsam divinam bonitatem : in particulari autem unus effectus est ratio alterius, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ex ipsa bonitate divina ratio sumi potest prædestinationis aliquorum et reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repræsentetur. Necesse est autem quod divina bonitas, quæ in se est una et simplex, multiformiter repræsentetur in rebus, propter hoc quod res creatæ ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quædam altum et quædam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediantur, ut supra dictum est. Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus quantum ad aliquos quos prædestinat, suam repræsentare bonitatem per modum misericordiæ parcendo, et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum justitiæ puniendo. Et hæc est ratio quare Deus quosdam eligit et quosdam reprobat. Et hanc causam assignat Apostolus ad Rom., IX, 22, dicens : *Volens Deus* ostendere iram,* id est, vindictam justitiæ, *et notam facere potentiam suam, sustinuit,* id est permisit, *in multa patientia vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam;* et II Timoth., II, 20, dicit : *In magna domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia : et quædam quidem in honorem, quædam in contumeliam.* Sed quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Unde Augustinus dicit, *In Joan.*, tract. XXVI, col. 1607, t. 3 : « Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare. » Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio, cum prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars ejus est sub forma ignis, et alia sub forma terræ a Deo in principio condita, ut scilicet[3] sit diversitas specierum in rebus naturalibus : quare autem[4] hæc pars materiæ est sub ista forma, et illa sub alia, dependet ex simplici divina voluntate; sicut ex simplici voluntate artificis dependet quod ille lapis est in ista parte parietis, et ille in illa[5], quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, et aliqui sint in illa. Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inæqualia non inæqualibus præparat. Hoc enim esset contra justitiæ rationem, si prædestinationis effectus ex debito redderetur, et non daretur ex gratia. In his enim quæ

* *Deus volens.*

[1] Sic cod.; in edit. : « gloriam ex meritis ; et quod præordinavit se daturum alicui. »
[2] Ita codd. Alcan. Camer. et Rom.; edit. : « voluntatem. »
[3] In edit. : « ut sic sit. » — [4] In edit. : « sed quare. » — [5] In edit. : « ille in alia. »

ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult, plus vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum, absque præjudicio justitiæ. Et hoc est quod dicit paterfamilias, Matth., xx, 14 et 15 : *Tolle quod tuum est, et vade; an* non licet mihi quod volo facere?*

* Vade; non.

Conclusio. — Prædestinatio cum sit æterna, nullam ex parte actus prædestinantis causam habet, sed ex parte effectus : ita enim nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam alterius, ut meritum et præmium, gratia et gloria ; totus tamen prædestinationis effectus nullam causam habet præter divinam bonitatem.

ARTICULUS VI.

Utrum prædestinatio sit certa.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod prædestinatio non sit certa. Quia super illud Apocal., III, 11 : *Tene quod habes, ne alius* accipiat coronam tuam,* dicit Augustinus, lib. *De corrept. et grat.*, cap. XIII, col. 940, t. 10, quod « alius non est accepturus, nisi iste perdiderit. » Potest ergo et acquiri et perdi corona quæ est prædestinationis effectus. Non est igitur prædestinatio certa.

* Ut nemo.

2. Præterea, posito possibili, nullum sequitur impossibile. Possibile est autem aliquem prædestinatum, ut Petrum, peccare, et tunc occidi : hoc autem posito, sequitur prædestinationis effectum frustrari. Hoc igitur non est impossibile : non ergo est prædestinatio certa.

3. Præterea, quidquid Deus potuit, potest. Sed potuit non prædestinare quem prædestinavit. Ergo nunc potest non prædestinare; ergo prædestinatio non est certa.

Sed contra est quod super illud Rom., VIII, 29 : *Quos præscivit et prædestinavit*, etc., dicit Glossa[1] ex Augustino, lib. *De dono persev.*, c. XIV, col. 1014, § 35, t. 10 : « Prædestinatio est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, qua[2] certissime liberantur quicumque liberantur. »

Respondeo dicendum, quod prædestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectuum, nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus ejus ex necessitate proveniat. Dictum est enim supra, quod prædestinatio est pars providentiæ. Sed non omnia quæ providentiæ subduntur, necessaria sunt : sed quædam contingenter eveniunt secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit. Et tamen providentiæ ordo est infallibilis, ut supra ostensum est. Sic igitur et ordo prædestinationis est certus, et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit prædestinationis effectus.

Ad hoc etiam consideranda sunt quæ supra dicta sunt de divina scientia et de divina voluntate, quomodo[3] contingentia a rebus non tollunt, licet certissima et infallibilia sint.

Ad primum ergo dicendum, quod corona dicitur esse alicujus dupliciter. Uno modo ex prædestinatione divina, et sic nullus coronam suam amittit. Alio modo ex merito gratiæ. Quod enim meremur, quodam modo nostrum est; et sic suam coronam aliquis amittere potest per peccatum mortale sequens. Alius autem illam coronam amissam accipit, in quantum in locum[4] ejus subrogatur; non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat, secundum illud Job, XXXIV, 24 : *Conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis.* Sic enim in locum angelorum cadentium substituti sunt homines, et in locum Judæorum Gentiles. Substitutus autem in statum gratiæ etiam quantum ad hoc coronam cadentis accipit, quod de bonis quæ alius fecit in æterna vita gaudebit, in qua unusquisque gaudebit de bonis tam a se quam ab aliis factis.

Ad secundum dicendum, quod licet sit possibile eum qui est prædestinatus mori in peccato mortali secundum se consideratum, tamen hoc est impossibile, posito, prout scilicet ponitur eum esse prædestinatum. Unde non sequitur quod prædestinatio falli[5] posset.

Ad tertium dicendum, quod cum prædestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra dictum est, quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immobilitatem[6] divinæ voluntatis, non tamen absolute; ita dicendum est hic de prædestinatione. Unde non oportet dicere quod Deus possit non prædestinare quem prædestinavit, in sensu composito accipiendo; licet absolute considerando, Deus possit prædestinare vel non prædestinare. Sed ex hoc non tollitur prædestinationis certitudo.

[1] Non habetur apud Migne in Glossa ordinaria Strabi. — [2] Augustinus : « quibus. » — [3] In edit. : « quæ contingentiam. » — [4] Al. : « loco. » — [5] Al. : « possit. » — [6] In edit. : « immutabilitatem. »

Conclusio. — Prædestinatio non ita certa est quod prædestinatis necessitatem imponat : sed sicut stante infallibili providentiæ ordine multa contingenter eveniunt, ita certus est prædestinationis ordo; quod juxta arbitrii libertatem prædestinationis effectus contingenter eveniunt.

ARTICULUS VII.

Utrum numerus prædestinatorum sit certus.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod numerus prædestinatorum non sit certus. Numerus enim cui potest fieri additio, non est certus. Sed numero prædestinatorum potest fieri additio, ut videtur; dicitur enim Deuteron., I, 11 : *Dominus Deus addat ad hunc numerum multa millia;* Glossa ordinaria, col. 450, t. 1 : « Definitum apud Deum, qui novit qui sunt ejus. » Ergo numerus prædestinatorum non est certus.

2. Præterea, non potest assignari ratio quare magis in hoc numero quam in alio Deus homines præordinat ad salutem. Sed nihil a Deo sine ratione disponitur. Ergo non est certus numerus salvandorum præordinatus a Deo.

3. Præterea operatio Dei est perfectior quam operatio naturæ. Sed in operibus naturæ bonum invenitur ut in pluribus, defectus autem et malum ut in paucioribus. Si igitur a Deo institueretur numerus salvandorum, plures essent salvandi quam damnandi; cujus contrarium ostenditur Matth., VII, 13, ubi dicitur : *Lata et spatiosa est via quæ ducit ad perditionem, et multi sunt, qui intrant per eam. Angusta est porta et arcta via* quæ ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam.* Non ergo est præordinatus a Deo numerus salvandorum.

* *Lata ...ta et ...atiosa est... ...gusta ...ta et ...rcta ...a est.*

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De correptione et gratia*, c. XIII, col. 940, t. 10 : « Certus est prædestinatorum numerus, qui neque augeri potest, neque minui. »

Respondeo dicendum, quod numerus prædestinatorum est certus.

Sed quidam dixerunt eum esse certum formaliter, sed non materialiter; ut puta, si diceremus certum esse quod centum vel mille salventur, non autem quod hi, vel illi. Sed hoc tollit certitudinem prædestinationis de qua jam diximus.

Et ideo oportet dicere quod numerus prædestinatorum sit certus Deo non solum formaliter, sed etiam materialiter. Sed advertendum est quod numerus prædestinatorum certus Deo dicitur, non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt salvandi, sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluviæ et arenæ maris; sed ratione distinctionis et electionis cujusdam.

Ad cujus evidentiam est sciendum quod omne agens intendit aliquid finitum, ut ex supra dictis de infinito apparet. Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus ejus quæ per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim per se eligit aliquem numerum in his quæ non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud; sed in tanto numero accipit hujusmodi, in quantum sunt necessaria propter aliud; sicut ædificator excogitat determinatam mensuram domus, et etiam determinatum numerum mansionum quas vult facere in domo, et determinatum numerum mensurarum parietis, vel tecti; non autem eligit determinatum numerum lapidum, sed accipit tot quot sufficiunt ad explendam tantam mensuram parietis. Sic igitur considerandum est in Deo respectu totius universitatis, quæ est ejus effectus. Præordinavit enim in qua mensura deberet esse totum universum, et quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi, quæ scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem; quot scilicet sphæræ, quot stellæ, quot elementa, quot species rerum. Individua vero corruptibilia non ordinantur ad bonum universi principaliter, sed quasi secundario, in quantum in eis salvatur bonum speciei. Unde licet Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel bonum vel culicum vel aliquorum hujusmodi est per se præordinatus a Deo. Sed tot hujusmodi divina providentia producit, quot sufficiunt ad specierum conservationem. Inter omnes autem creaturas principalius ordinantur ad bonum universi creaturæ rationales, quæ in quantum hujusmodi, incorruptibiles sunt, et potissime illæ quæ beatitudinem consequuntur quæ immediatius attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus prædestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cujusdam principalis præfinitionis.

Non sic autem omnino est de numero reproborum, qui videntur esse præordinati a

Deo in bonum electorum, quibus *omnia cooperantur in bonum,* ad Rom., VIII, 28.

De numero autem omnium prædestinatorum hominum quis sit, dicunt quidam quod tot ex hominibus salvabuntur, quot angeli ceciderunt. Quidam vero, quod tot salvabuntur, quot angeli remanserunt. Quidam vero, quot tot ex hominibus salvabuntur, quot angeli ceciderunt, et insuper tot quot fuerunt angeli creati. Sed melius dicitur quod « soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus, » ut habet *Collecta pro vivis et defunctis.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Deuteron. est intelligendum de illis qui sunt prænotati a Deo respectu præsentis justitiæ. Horum enim numerus et augetur et minuitur, et non numerus prædestinatorum.

Ad secundum dicendum, quod ratio quantitatis alicujus partis accipienda est ex proportione illius partis ad totum. Sic enim est apud Deum ratio quare tot stellas fecerit, vel tot rerum species, et quare tot prædestinavit ex proportione partium principalium ad bonum universi.

Ad tertium dicendum quod bonum proportionatum communi statui naturæ accidit ut in pluribus, et deficit ab hoc bono ut in paucioribus; sed bonum quod excedit communem statum naturæ, invenitur ut in paucioribus et deficit ad hoc bono ut in pluribus: sicut patet quod plures homines sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitæ suæ; pauciores autem qui hac scientia carent, qui moriones (*a*) vel stulti dicuntur : sed paucissimi sunt respectu aliorum, qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum. Cum igitur beatitudo æterna in visione Dei consistens excedat communem statum naturæ, et præcipue secundum quod est gratia destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui salvantur. Et in hoc etiam maxime misericordia Dei apparet, quod aliquos in illam salutem erigit, a qua plurimi deficiunt secundum communem cursum et inclinationem naturæ.

CONCLUSIO. — Numerus prædestinatorum soli Deo certus est, non solum formaliter, sed materialiter; non solum ut cognitus, sed ut electus et præfinitus; non sic autem certus est numerus reproborum.

ARTICULUS VIII.

Utrum prædestinatio possit juvari precibus sanctorum.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod prædestinatio non possit juvari precibus sanctorum. Nullum enim æternum præceditur[1] ab aliquo temporali; et per consequens non potest temporale juvare ad hoc quod aliquod æternum sit. Sed prædestinatio est æterna. Cum igitur preces sanctorum sint temporales, non possunt juvare ad hoc quod aliquis prædestinetur. Non ergo prædestinatio juvatur precibus sanctorum.

2. Præterea, sicut nihil indiget consilio nisi propter defectum cognitionis, ita nihil indiget auxilio nisi propter defectum virtutis. Sed neutrum horum competit Deo prædestinanti : unde dicitur Is., XL, 13 : *Quis adjuvit Spiritum Domini[2]? aut quis consiliarius ejus fuit?* Ergo prædestinatio non juvatur precibus sanctorum.

3. Præterea, ejusdem est adjuvari et impediri. Sed prædestinatio non potest aliquo impediri. Ergo non potest aliquo juvari.

Sed contra est quod dicitur Gen., XXV, 21, quod *Isaac rogavit Deum pro Rebecca uxore sua, et dedit conceptum Rebeccæ**. Ex illo autem conceptu natus est Jacob, qui prædestinatus fuit. Non autem fuisset impleta predestinatio, si natus non fuisset. Ergo prædestinatio juvatur precibus sanctorum.

* *Deprecatus est Isaac Dominum pro uxore.*

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversi errores fuerunt.

Quidam enim, attendentes certitudinem divinæ prædestinationis, dixerunt superfluas esse orationes, vel quidquid aliud fiat ad salutem æternam consequendam; quia his factis vel non factis prædestinati consequuntur, reprobati non consequuntur. Sed contra hoc sunt omnes admonitiones sacræ Scripturæ exhortantes ad orationem, et ad alia bona opera.

Alii vero dixerunt quod per orationes mutatur divina prædestinatio; et hæc dicitur fuisse opinio Ægyptiorum, qui ponebant ordinationem divinam, quam fatum appellabant, aliquibus sacrificiis et oratio-

[1] Ita cod. Alcan.; editi : « impeditur. »

[2] S. Paulus dicit : *Quis cognovit sensum Domini?* Rom., XI, 34.

(*a*) Aug., ep. XXVII : « Quidam tantæ sunt fatuitatis, ut non multum a pecoribus differant quos moriones vulgo vocant. »

nibus impediri posse. Sed contra hoc etiam est auctoritas sacræ Scripturæ; dicitur enim I Reg., xv, 29 : *Porro triumphator Israel non parcet neque pœnitudine flectetur**; et Rom., xi, 29, dicitur quod *sine pœnitentia sunt dona Dei et vocatio**.

Et ideo aliter dicendum, quod in prædestinatione duo sunt consideranda; scilicet ipsa præordinatio divina, et effectus ejus. Quantum igitur ad primum, nullo modo prædestinatio juvatur precibus sanctorum. Non enim precibus sanctorum fit quod aliquis prædestinetur a Deo. Quantum vero ad secundum dicitur prædestinatio juvari precibus sanctorum et aliis bonis operibus, quia Providentia, cujus prædestinatio est pars, non subtrahit causas secundas, sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subjaceat Providentiæ. Sicut igitur sic providentur naturales effectus, ut etiam causæ naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent; ita prædestinatur a Deo salus alicujus, ut etiam sub ordine prædestinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem, vel orationes propriæ vel aliorum vel alia bona vel quidquid hujusmodi, sine quibus aliquid salutem non consequitur. Unde prædestinatis conandum est ad bene operandum et orandum; quia per hujusmodi prædestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur II Petr., i, 10 : *Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa ostendit, quod prædestinatio non juvatur precibus sanctorum quantum ad ipsam præordinationem.

Ad secundum dicendum, quod aliquis dicitur adjuvari per alium dupliciter; uno modo in quantum ab eo accipit virtutem, et sic adjuvari infirmi est; unde Deo non competit; et sic intelligitur illud : *Quis adjuvit Spiritum Domini?* Alio modo dicitur quis adjuvari per aliquem, per quem exequitur suam operationem, sicut dominus per ministrum; et hoc modo Deus adjuvatur per nos, in quantum exequimur[1] suam ordinationem secundum illud I ad Cor., iii, 9 : *Dei enim adjutores sumus**. Neque hoc est propter defectum divinæ virtutis, sed quia utitur causis mediis ut ordinis pulchritudo servetur in rebus, et ut etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet.

Ad tertium dicendum, quod secundæ causæ non possunt egredi ordinem causæ primæ universalis, ut supra dictum est, sed ipsum exequuntur; et ideo prædestinatio per creaturas potest adjuvari sed non impediri.

Conclusio. — Prædestinatio quoad ipsam præordinationem nullo juvari potest; quo vero ad effectum juvari sanctorum precibus potest, ac multis aliis operibus.

QUÆSTIO XXIV.

DE LIBRO VITÆ.

(Et tria quæruntur.)

Deinde considerandum est de libro vitæ; et circa hoc quæruntur tria : 1° quid sit liber vitæ; 2° cujus vitæ sit liber; 3° utrum aliquis possit deleri de libro vitæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum liber vitæ sit idem quod prædestinatio.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod liber vitæ non sit idem quod prædestinatio. Dicitur enim Eccli., xxiv, 32 : *Hæc omnia liber vitæ;* Glossa interlinearis : « Id est, Novum et Vetus Testamentum. » Hoc autem non est prædestinatio. Ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

2. Præterea, Augustinus, in lib. XX *De civit. Dei.*, cap. xiv, col. 680, t. 7, ait quod « liber vitæ est quædam vis divina qua fiet ut cuicumque opera sua bona vel mala in memoriam reducantur[2]. » Sed vis divina non videtur pertinere ad prædestinationem, sed magis ad attributum potentiæ. Ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

3. Præterea, prædestinationi opponitur reprobatio. Si igitur liber vitæ esset prædestinatio, inveniretur liber mortis, sicut liber vitæ.

Sed contra est quod dicitur in Glossa ordinaria, col. 950, t. 1[3] : « Liber iste est notitia

[1] Ita edit. Rom. et Patav. Nicolaï : « exsequitur. »

[2] « Quædam igitur vis est intelligenda divina, qua fiet ut cuique opera sua, vel bona, vel mala, cuncta in memoriam revocentur. »

[3] Ex Cassiodoro, in illud psalmi LXVIII *Deleantur de libro viventium.*

Dei, qua prædestinavit ad vitam quos præscivit. »

Respondeo dicendum, quod liber vitæ in Deo dicitur metaphorice secundum similitudinem a rebus humanis acceptam. Est enim consuetum apud homines, quod illi qui ad aliquid eliguntur, conscribuntur in libro, utpote milites, vel consiliarii, qui olim dicebantur patres conscripti (*a*). Patet autem ex præmissis, quod omnes prædestinati eliguntur a Deo ad habendum vitam æternam.

Ipsa ergo prædestinatorum conscriptio dicitur liber vitæ. Dicitur autem metaphorice aliquid conscriptum in intellectu alicujus, quod firmiter in memoria tenet, secundum illud Proverb., III, 1 : *Ne obliviscaris legis meæ, et præcepta mea cor tuum custodiat;* et post pauca sequitur : *Describe illa in tabulis cordis tui.* Nam et in libris materialibus aliquid conscribitur ad succurrendum memoriæ. Unde ipsa Dei notitia, qua firmiter retinet se aliquos prædestinasse ad vitam æternam, dicitur liber vitæ; nam sicut scriptura libri est signum eorum quæ fienda sunt, ita Dei notitia est quoddam signum apud ipsum eorum qui sunt perducendi ad vitam æternam, secundum illud II Timoth., II, 19 : *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc : novit Dominus qui sunt ejus*.*

* *Cognovit Dominus.*

Ad primum ergo dicendum, quod liber vitæ potest dici dupliciter. Uno modo conscriptio eorum qui sunt electi ad vitam : et sic loquimur nunc de libro vitæ. Alio modo potest dici liber vitæ conscriptio eorum quæ ducunt in vitam; et hoc dupliciter; vel sicut agendorum, et sic Novum et Vetus Testamentum dicitur liber vitæ; vel sicut jam factorum, et sic illa vis divina qua fiet ut cuilibet in memoriam reducantur facta sua, dicitur liber vitæ; sicut etiam liber militiæ potest dici vel in quo scribuntur electi ad militiam, vel in quo traditur ars militaris, vel in quo recitantur facta militum.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod non est consuetum conscribi eos qui repudiantur, sed eos qui eliguntur. Unde reprobationi non respondet liber mortis, sicut prædestinationi liber vitæ.

Ad quartum dicendum, quod secundum rationem differt liber vitæ a prædestinatione; importat enim notitiam prædestinationis, sicut etiam ex Glossa inducta apparet.

Conclusio. — Liber vitæ in Deo metaphorice dictus, est firma notitia significativa prædestinatorum.

ARTICULUS II.

Utrum liber vitæ sit solum respectu vitæ gloriæ prædestinatorum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod liber vitæ non sit solum respectu vitæ gloriæ prædestinatorum. Liber enim vitæ est notitia vitæ. Sed Deus per vitam suam cognoscit omnem aliam vitam. Ergo liber vitæ præcipue dicitur respectu vitæ divinæ, et non solum respectu vitæ prædestinatorum.

2. Præterea, sicut vita gloriæ est a Deo, ita vita naturæ. Si igitur notitia vitæ gloriæ dicitur liber vitæ, etiam notitia vitæ naturæ dicetur liber vitæ.

3. Præterea, aliqui eliguntur ad gratiam qui non eliguntur ad vitam gloriæ, ut patet per id quod dicitur Joan., VI, 71 : *Nonne ego duodecim vos* elegi, et unus ex vobis* diabolus est?* Sed liber vitæ est conscriptio electionis divinæ, ut dictum est. Ergo etiam est respectu vitæ gratiæ.

* *Vos duodecim.*
* *Et ex vobis unus.*

Sed contra est quod liber vitæ est notitia prædestinationis, ut dictum est. Sed prædestinatio non respicit vitam gratiæ, nisi secundum quod ordinatur ad gloriam; non enim sunt prædestinati qui habent gratiam, et deficiunt a gloria. Liber igitur vitæ non dicitur nisi respectu gloriæ.

Respondeo dicendum, quod liber vitæ, ut dictum est, importat conscriptionem quamdam sive notitiam electorum ad vitam. Eligitur autem aliquis ad id quod non competit sibi secundum suam naturam. Et iterum ad id quod eligitur aliquis, habet rationem finis. Non enim miles eligitur aut conscribitur ad hoc quod armetur, sed ad hoc quod pugnet : quod[1] est proprium officium ad quod militia intenditur. Finis autem supra naturam existens, est vita gloriæ, ut supra dictum est. Unde proprie liber vitæ respicit vitam gloriæ.

[1] In edit. : « hoc enim est... militia ordinatur. »

(*a*) Senatores romani primo patres vocati sunt; qui autem primis patribus adjuncti sunt ex hac adjunctione vocati sunt patres conscripti; quod nomen omnibus postea datum est.

Ad primum ergo dicendum, quod vita divina etiam prout est gloriosa[1], est Deo naturalis; unde respectu ejus non est electio, et per consequens neque liber vitæ; non enim dicimus quod aliquis homo eligatur ad habendum sensum, vel aliquid eorum quæ consequuntur naturam.

Unde per hoc etiam patet solutio ad secundum : respectu enim vitæ naturalis non est electio, neque liber vitæ.

Ad tertium dicendum, quod vita gratiæ non habet rationem finis, sed rationem ejus quod est ad finem. Unde ad vitam gratiæ non dicitur aliquis eligi, nisi in quantum vita gratiæ ordinatur ad gloriam. Et propter hoc illi qui habent gratiam et decidunt a gloria non dicuntur esse electi simpliciter, sed secundum quid; et similiter non dicuntur esse scripti simpliciter in libro vitæ, sed secundum quid, prout scilicet de eis in ordinatione et notitia divina existit qui[2] sunt habituri aliquem ordinem ad vitam æternam secundum participationem gratiæ.

Conclusio. — Liber vitæ proprie vitam gloriæ respicit, cum in eo conscripti sint qui a Deo eliguntur.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis deleatur de libro vitæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nullus deleatur de libro vitæ. Dicit enim Augustinus, *De civ. Dei.,* lib. XX, cap. xv, col. 681, t. 7, quod « præscientia Dei quæ non potest falli, liber vitæ est. » Sed a præscientia Dei non potest aliquid subtrahi, similiter neque a prædestinatione. Ergo nec de libro vitæ potest aliquid[3] deleri.

2. Præterea, quidquid est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Sed liber vitæ est quid æternum et immutabile. Ergo quidquid est in eo, est ibi non temporaliter, sed immobiliter et indelebiliter.

3. Præterea, deletio scripturæ opponitur. Sed aliquis non potest de novo scribi in libro vitæ. Ergo neque inde deleri potest.

Sed contra est quod dicitur in psalmo LXVIII, 29 : *Deleantur de libro viventium.*

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt quod de libro vitæ nullus potest deleri secundum rei veritatem, potest tamen aliquis deleri secundum opinionem hominum. Est enim consuetum in Scripturis ut aliquid dicatur fieri, quando innotescit; et secundum hoc aliqui dicuntur esse scripti in libro vitæ, in quantum homines opinantur eos ibi scriptos propter præsentem justitiam quam in eis vident; sed quando apparet vel in hoc sæculo vel in futuro, quod ab hac justitia exciderunt dicuntur inde deleri. Et sic etiam exponitur in Glossa ordinaria, col. 950, t. 1, deletio talis, super illud psalm. LXVIII : *Deleantur de libro viventium.*

Sed quia non deleri de libro vitæ ponitur inter præmia justorum, secundum illud Apoc., III, 5 : *Qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis, et non delebo nomen ejus de libro vitæ,* quod autem sanctis repromittitur, non est solum in hominum opinione, potest dici quod deleri vel non deleri de libro vitæ, non solum ad opinionem hominum referendum est, sed etiam quantum ad rem. Est enim liber vitæ conscriptio ordinatorum in vitam æternam, ad quam ordinatur aliquis ex duobus, scilicet ex prædestinatione divina, et hæc ordinatio nunquam deficit, et ex gratia. Quicumque enim gratiam habet, ex hoc ipso est dignus vita æterna; et hæc ordinatio deficit interdum, quia aliqui ordinati sunt ex gratia habita ad habendum vitam æternam, a qua tamen deficiunt per peccatum mortale. Illi igitur qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam ex prædestinatione divina, sunt simpliciter scripti in libro vitæ, quia sunt ibi scripti ut habituri vitam æternam in seipsa; et isti nunquam delentur de libro vitæ. Sed illi qui sunt ordinati ad habendam vitam æternam non ex prædestinatione divina, sed solum ex gratia, dicuntur esse scripti in libro vitæ non simpliciter, sed secundum quid; quia sunt ibi scripti ut habituri vitam æternam non in seipsa, sed in sua causa; et tales possunt deleri de libro vitæ; ut deletio non referatur ad notitiam Dei, quasi Deus aliquid præsciat, postea nesciat; sed ad rem scitam, quia scilicet Deus scit aliquem prius ordinari in vitam æternam, et postea non ordinari, cum deficit a gratia.

Ad primum ergo dicendum, quod deletio, ut dictum est, non refertur ad librum vitæ ex parte præscientiæ, quasi in Deo sit aliqua mutabilitas, sed ex parte præscitorum, quæ sunt mutabilia.

[1] Ita cod. Alcan. aliique cum Nicolaï; edit. Rom. et Patav. : « vita gloriosa. »

[2] Sic cod.; in edit. : « quod sint habituri. »

[3] Nicolaï : « aliquis. »

Ad secundum dicendum, quod licet res in Deo sint immutabiliter, tamen in seipsis mutabiles sunt; et ad hoc pertinet deletio libri vitæ.

Ad tertium dicendum, quod eo modo quo aliquis dicitur deleri de libro vitæ, potest dici quod ibi scribatur de novo vel secundum opinionem hominum, vel secundum quod de novo incipit habere ordinem ad vitam æternam per gratiam; quod etiam sub divina notitia comprehenditur, licet non de novo.

Conclusio. — Cum liber vitæ conscriptio sit ordinatorum ad vitam æternam ex prædestinatione et præsenti gratia, deleri aliquos de libro vitæ non solum secundum hominum opinionem, sed secundum rei veritatem, asserendum est (a).

QUÆSTIO XXV.

DE DIVINA POTENTIA.

(Et sex quæruntur.)

Post considerationem divinæ præscientiæ et voluntatis, et eorum quæ ad hoc pertinent, restat considerandum de divina potentia; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum in Deo sit potentia; 2° utrum ejus potentia sit infinita; 3° utrum sit omnipotens; 4° utrum possit facere quod ea quæ sunt præterita non fuerint; 5° utrum Deus possit facere quæ non facit, vel prætermittere quæ facit; 6° utrum quæ facit, possit facere meliora.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Deo sit potentia.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit potentia. Sicut enim prima materia se habet ad potentiam, ita Deus, qui est agens primum, se habet ad actum. Sed prima materia secundum se considerata est absque omni actu. Ergo agens primum, quod est Deus, est absque potentia.

2. Præterea, secundum Philosophum, in IX *Metaphys.*, text. 19, « qualibet potentia melior est ejus actus; » nam forma est melior quam materia, et actio quam potentia activa : est enim finis ejus. Sed nihil est melius eo quod est in Deo, quia quidquid est in Deo est Deus, ut supra ostensum est. Ergo nulla potentia est in Deo.

3. Præterea, potentia est principium operationis. Sed operatio divina est ejus essentia, cum in Deo nullum sit accidens; essentiæ autem divinæ non est aliquod principium. Ergo ratio potentiæ Deo non convenit.

4. Præterea, supra ostensum est, quod scientia Dei et voluntas ejus sunt causa rerum. Causa autem et principium idem sunt. Ergo non oportet in Deo assignare potentiam, sed solum scientiam et voluntatem.

Sed contra est quod dicitur in psalm. LXXXVIII, 9 : *Potens es, Domine, et veritas tua in circuitu tuo.*

Respondeo dicendum, quod duplex est potentia : scilicet passiva, quæ nullo modo est in Deo, et activa, quam oportet in Deo summe ponere. Manifestum est enim quod unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicujus. Patitur autem unumquodque secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem supra, quod Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde maxime ei competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiæ activæ; nam potentia activa est principium agendi in aliud; potentia vero passiva est principium patiendi ab alio, ut Philosophus dicit, V *Metaph.*, text. 17. Relinquitur ergo quod in Deo maxime sit potentia activa.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo; nam unumquodque agit secundum quod est in actu; potentia vero passiva dividitur contra actum; nam unumquodque patitur, secundum quod est in potentia. Unde hæc potentia excluditur a Deo, non autem activa.

Ad secundum dicendum, quod quandocumque actus est aliud a potentia, oportet quod actus sit nobilior potentia. Sed actio Dei non est aliud ab ejus potentia, sed utrumque est essentia divina, quia nec esse ejus est aliud ab ejus essentia. Unde non oportet quod aliquid sit nobilius quam potentia Dei.

Ad tertium dicendum, quod potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in

(a) Quidam, sed non omnes, librum mortis admittunt.

Deo salvatur ratio potentiæ quantum ad hoc quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc quod est principium actionis, quæ est divina essentia; nisi forte secundum modum intelligendi, prout divina essentia, quæ in se simpliciter præhabet quidquid perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi et sub ratione actionis, et sub ratione potentiæ, sicut etiam intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam, et sub ratione naturæ [1].

Ad quartum dicendum, quod potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et voluntate secundum rem [2], sed solum secundum rationem, in quantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit; quæ tria Deo secundum idem conveniunt [3].

Conclusio. — Cum Deus sit maxime in actu ac simpliciter perfectus, maxime ei convenit esse principium activum ac potentia activa, non autem passiva.

ARTICULUS II.

Utrum potentia Dei sit infinita.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod potentia Dei non sit infinita. Omne enim infinitum est imperfectum, secundum Philosophum, in III *Physic.*, text. 63, 64 et 65. Sed potentia Dei non est imperfecta. Ergo non est infinita.

2. Præterea, omnis potentia manifestatur per effectum, alias frustra esset. Si igitur potentia Dei esset infinita, posset facere effectum infinitum, quod est impossibile.

3. Præterea, Philosophus probat, in VIII *Physicorum,* text. 79, quod si potentia alicujus corporis esset infinita, moveret in instanti. Deus autem non movet in instanti, sed movet creaturam spiritualem per tempus, creaturam vero corporalem per locum et tempus, secundum Augustinum, *Super Genesim ad litteram,* lib. VIII, c. xx et xxi, col. 388, t. 3. Non ergo est ejus potentia infinita.

Sed contra est quod dicit Hilarius, VIII *De Trin.,* § 24, col. 253, t. 2, quod « Deus est immensæ virtutis, vivens, et potens [4]. » Omne autem immensum est infinitum. Ergo virtus divina est infinita.

Respondeo dicendum, quod [5] in omnibus agentibus hoc invenitur quod quanto aliquod agens perfectius habet formam qua agit, tanto est major ejus potentia in agendo; sicut quanto est aliquid magis calidum, tanto habet majorem potentiam ad calefaciendum et haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum, si ejus calor esset infinitus. Unde cum ipsa essentia divina, per quam Deus agit, sit infinita, sicut supra ostensum est, sequitur quod ejus potentia sit infinita.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de infinito quod est ex parte materiæ non terminatæ per formam, cujusmodi est infinitum quod congruit quantitati. Sic autem non est infinita divina essentia, ut supra ostensum est, et per consequens nec ejus potentia. Unde non sequitur quod sit imperfecta.

Ad secundum dicendum, quod potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu; potentia enim generativa hominis nihil potest plus quam generare hominem, sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur [6]; sicut potentia solis non tota manifestatur in productione alicujus animalis ex putrefactione generati. Manifestum est autem quod Deus non est agens univocum. Nihil enim aliud potest cum eo convenire neque in specie, neque in genere, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod effectus ejus semper est minor quam potentia ejus. Non ergo oportet quod manifestetur infinita potentia Dei in hoc quod producat effectum infinitum. Et tamen etiamsi nullum effectum produceret, non esset Dei potentia

[1] Deest in codicibus : « Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ quantum ad hoc quod est principium effectus. »

[2] Ita omnes editi; in cod. Alcan. deest « secundum rem. »

[3] Deest in cod. Alcan. aliisque secunda responsio quæ sequitur : « Vel dicendum quod ipsa scientia vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum, habet rationem potentiæ. Unde consideratio scientiæ et voluntatis præcedit in Deo considerationem potentiæ, sicut causa præcedit operationem et effectum. »

[4] « Deus autem immensæ virtutis vivens potestas. »

[5] Hæc in codicibus desunt : « sicut jam supra dictum est, secundum hoc potentia activa invenitur in Deo, secundum quod ipse actu est; esse autem ejus est infinitum, in quantum non est limitatum per aliquid recipiens, ut patet per hæc quæ supra dicta sunt, cum de infinitate divinæ essentiæ ageretur. Unde necesse est quod activa potentia Dei sit infinita. »

[6] In cod. deest : « in sui effectus productione. »

frustra; quia frustra est quod ordinatur ad finem quem non attingit; potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus, in VIII *Physicorum,* text 79, probat quod si aliquod corpus haberet potentiam infinitam, moveret in non tempore; et tamen ostendit quod potentia motoris cæli est infinita, quia movere potest tempore infinito. Relinquitur ergo, secundum ejus intentionem, quod potentia infinita corporis, si esset, moveret in non tempore; non autem potentia incorporei motoris. Cujus ratio est, quia corpus movens aliud corpus est agens univocum; unde oportet quod tota potentia agentis manifestetur in motu. Quia igitur quanto moventis corporis potentia est major, tanto velocius movet; necesse est quod si fuerit infinita, moveat improportionabiliter citius, quod est movere in non tempore. Sed movens incorporeum est agens non univocum. Unde non oportet quod tota virtus ejus manifestetur in motu, ita quod moveat in non tempore; et præsertim quia movet secundum dispositionem suæ voluntatis.

Conclusio. — Cum esse Dei sit infinitum, ejus potentia activa est infinita (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit omnipotens.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit omnipotens. Moveri enim et pati aliquid, omnium est. Sed hoc Deus non potest; est enim immobilis, ut supra dictum est. Non igitur est omnipotens.

2. Præterea, peccare aliquid agere est. Sed Deus non potest peccare, neque seipsum negare, ut dicitur II Tim., II. Ergo Deus non est omnipotens.

3. Præterea, de Deo dicitur, in *Collecta domin.* X *post Pent.,* quod « omnipotentiam suam parcendo maxime et miserando manifestat. » Ultimum igitur quod potest divina potentia, est parcere et misereri. Aliquid autem est multo magis quam parcere et misereri, sicut creare alium mundum, vel aliquid hujusmodi. Ergo Deus non est omnipotens.

4. Præterea, super illud I Corinth., I, 20 : *Stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi,* dicit Glossa Ambrosii : « Sapientiam hujus mundi fecit Deus stultam, ostendendo possibile quod illa impossibile judicabat. » Unde videtur quod non sit aliquid judicandum possibile vel impossibile secundum inferiores causas, prout sapientia hujus mundi judicat, sed secundum potentiam divinam. Si igitur Deus sit omnipotens, omnia erunt possibilia: nihil ergo impossibile est. Sublato autem impossibili, tollitur necessarium. Nam quod necesse est esse impossibile est non esse. Nihil ergo erit necessarium in rebus si Deus est omnipotens[1].

Sed contra est quod dicitur Lucæ, I, 37 : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.*

Respondeo dicendum, quod communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem. Sed rationem omnipotentiæ assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur omnia posse Deum.

Sed si quis recte consideret, cum potentia dicatur ad possibilia, cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilia, et ob hoc omnipotens dicatur. Possibile autem dicitur dupliciter, secundum Philosophum, V *Metaph.,* text. 17. Uno modo per respectum ad aliquam potentiam; sicut quod subditur humanæ potentiæ dicitur esse possibile homini. Alio modo absolute, propter ipsam habitudinem terminorum. Non autem potest dici quod Deus dicatur omnipotens quia possit omnia quæ sunt possibilia naturæ creatæ, quia divina omnipotentia in plura extenditur. Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens quia potest omnia quæ sunt possibilia suæ potentiæ, erit circulatio in manifestatione omnipotentiæ; hoc enim non erit aliud quam dicere quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quæ potest. Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute, quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum. Possibile quidem absolute, quia prædicatum non repugnat subjecto, ut Socratem sedere; impossibile

[1] Al. : « Hoc autem est impossibile. Ergo Deus non est omnipotens. »

(*a*) Joannes Wicleff potentiam Dei esse actu infinitam negavit; nam ejusdem esse mensuræ Dei potentiam, et actualem creationem asseruit.

vero absolute, quia prædicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum.

Est autem considerandum, quod cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiæ activæ correspondet possibile ut objectum proprium secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia activa; sicut potentia calefactiva refertur ut ad proprium objectum ad omne calefactibile[1]. Esse autem divinum, super quod ratio divinæ potentiæ fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed præhabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinæ omnipotentiæ, quod implicat in se esse et non esse simul; hoc enim omnipotentiæ non subditur, non propter defectum divinæ potentiæ, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quæcumque igitur contradictionem[2] implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur quod non possunt fieri, quam quod Deus non potest ea facere. Neque hoc est contra verbum angeli dicentis : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum;* id enim quod contradictionem implicat verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur omnipotens secundum potentiam activam, non secundum potentiam passivam, ut dictum est. Unde quod non possit moveri et pati, non repugnat omnipotentiæ.

Ad secundum dicendum, quod peccare est deficere a perfecta actione[3]; unde posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiæ; et propter hoc Deus peccare non potest, quia est omnipotens. Quamvis Philosophus dicat, in IV *Topic.*, c. III, quod « potest Deus et studiosus prava agere; » sed hoc intelligitur, vel sub conditione, cujus antecedens sit impossibile, ut puta si dicamus quod potest Deus prava agere, si velit; nihil enim prohibet conditionalem esse veram, cujus antecedens et consequens est impossibile; sicut si dicatur : Si homo est asinus, habet quatuor pedes; vel ut intelligatur quod Deus potest aliqua agere quæ nunc prava videntur, quæ tamen si ageret, bona essent. Vel loquitur secundum communem opinionem gentilium, qui homines dicebant transferri in deos, ut Jovem, vel Mercurium.

Ad tertium dicendum, quod Dei omnipotentia dicitur maxime in parcendo et miserando, quia per hoc ostenditur Deum habere summam potestatem, quod libere peccata dimittit; ejus enim qui superioris legi astringitur, non est libere peccata condonare. Vel quia parcendo hominibus et miserando perducit eos ad participationem infiniti boni, qui est ultimus effectus divinæ virtutis. Vel quia, ut supra dictum est, effectus divinæ misericordiæ est fundamentum omnium divinorum operum; nihil enim debetur alicui nisi propter id quod est datum ei a Deo non debitum. In hoc autem maxime divina omnipotentia manifestatur, quod ad ipsum pertinet prima institutio omnium bonorum.

Ad quartum dicendum, quod possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores, neque secundum causas inferiores, sed secundum seipsum. Possibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam, nominatur possibile secundum proximam causam. Unde ea quæ immediate nata sunt fieri a Deo solo, ut creare, justificare et hujusmodi, dicuntur possibilia secundum causam superiorem. Quæ autem nata sunt fieri a causis inferioribus, dicuntur possibilia secundum causas inferiores. Nam secundum conditionem causæ proximæ, effectus habet contingentiam vel necessitatem, ut supra dictum est. In hoc autem reputatur stulta mundi sapientia, quia ea quæ sunt impossibilia naturæ, etiam Deo impossibilia judicabat. Et sic patet quod omnipotentia Dei impossibilitatem et necessitatem a rebus non excludit.

Conclusio. — Cum possit Deus omnia efficere quæ esse possunt, non autem quæ contradictionem implicant, omnipotens merito dicitur.

[1] Sic Nicolaï, cum codicibus; in Parmen. : « ad esse. »

[2] Desunt in codicibus quæ in edit. leguntur : « non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quæ contradictionem... »

[3] Al. : « ratione. »

ARTICULUS IV.

Utrum Deus possit facere quod præterita non fuerint.

Ad quartum sic proceditur. 1 Videtur quod Deus possit facere quod præterita non fuerint. Quod enim est impossibile per se, magis est impossibile quam quod est impossibile per accidens. Sed Deus potest facere id quod est impossibile per se, ut cæcum illuminari, vel mortuum resurgere[1]. Ergo multo magis potest Deus facere illud quod est impossibile per accidens. Sed præterita non fuisse, est impossibile per accidens; accidit enim Socratem non cucurrisse esse impossibile, ex hoc quod præteriit. Ergo Deus potest facere quod præterita non fuerint.

2. Præterea, quidquid Deus facere potuit, potest; cum ejus potentia non minuatur. Sed Deus potuit facere, antequam Socrates curreret, quod non curreret. Ergo postquam cucurrit, potest Deus facere quod non cucurrerit.

4. Præterea, charitas est major virtus quam virginitas. Sed Deus potest reparare charitatem amissam; ergo et virginitatem. Ergo potest facere quod illa quæ corrupta fuit, non fuerit corrupta.

Sed contra est quod Hieronymus, *Ep.* XXII *ad Eustochium, de custodia virginitatis,* col. 397, § 5, t. 1, dicit : « Cum Deus omnia possit, non potest de corrupta facere incorruptam[2]. » Ergo eadem ratione non potest facere de quocumque alio præterito, quod non fuerit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat; præterita autem non fuisse, contradictionem implicat. Sicut enim contradictionem implicat dicere quod Socrates sedet et non sedet, ita quod sederit et non sederit. Dicere autem quod sederit, est dicere quod sit præteritum : dicere autem quod non sederit, est dicere quod non fuerit. Unde præterita non fuisse non subjacet divinæ potentiæ. Et hoc est quod Augustinus dicit *Contra Faustum,* lib. XXVI, cap. v, col. 481, t. 8 : « Quisquis ita dicit : Si omnipotens est Deus, faciat ut quæ facta sunt, facta non fuerint; non videt hoc se dicere : Si omnipotens est, faciat ut ea quæ vera sunt, eo ipso quo vera sunt, falsa sint. » Et Philosophus dicit, in VI *Ethicor.*, cap. II, in fine, quod « hoc solo privatur Deus, ingenita facere quæ sunt facta. »

Ad primum ergo dicendum, quod licet præterita non fuisse sit impossibile per accidens, si consideretur id quod est præteritum, id est, cursus Socratis; tamen si consideretur præteritum sub ratione præteriti, ipsum non fuisse est impossibile, non solum per se, sed absolute contradictionem implicans; et sic est magis impossibile quam mortuum resurgere, quod non implicat contradictionem, quod[3] dicitur impossibile secundum aliquam potentiam, scilicet naturalem; talia enim impossibilia divinæ potentiæ subduntur.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus, quantum est ad perfectionem divinæ potentiæ, omnia potest, sed quædam non subjacent ejus potentiæ, quia deficiunt a ratione possibilium; ita, si attendatur immutabilitas divinæ potentiæ, quidquid Deus potuit, potest. Aliqua tamen olim habuerunt rationem possibilium, dum erant fienda, quæ jam deficiunt a ratione possibilium, dum sunt facta; et sic dicitur Deus ea non posse, quia ea non possunt fieri.

Ad tertium dicendum, quod omnem corruptionem mentis et corporis Deus auferre potest a muliere corrupta; hoc tamen ab ea removeri non poterit, quod corrupta non fuerit; sicut[4] nec ab alio peccante.

Conclusio. — Quod præterita non fuerint, cum contradictionem implicet, non subjacet divinæ potestati.

ARTICULUS V.

Utrum Deus possit facere quæ non facit.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit facere nisi ea quæ facit. Deus enim non potest facere quæ non præscivit et præordinavit se facturum. Sed non præscivit neque præordinavit se facturum nisi ea quæ facit. Ergo non potest facere nisi ea quæ facit.

2. Præterea, Deus non potest facere nisi

[1] Sic cod.; in edit. : « illuminare, resuscitare. »

[2] « Cum omnia possit Deus, suscitare virginem non potest post ruinam. »

[3] In Parm. : « quia. »

[4] Parm. : « Sicut etiam ab aliquo peccatore auferre non potest quod non peccaverit, et quod charitatem non amiserit. »

quod debet, et quod justum est fieri. Sed Deus non debet facere quod non facit; nec justum est ut faciat quæ non facit. Ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

3. Præterea, Deus non potest facere nisi quod bonum est et conveniens rebus factis. Sed rebus factis a Deo non est bonum nec conveniens aliter esse quam sint. Ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

Sed contra est quod dicitur Matth., XXVI, 53 : *An non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones angelorum?* Neque autem ipse rogabat, neque Pater exhibebat ad repugnandum Judæis. Ergo Deus potest facere quod non facit.

Respondeo dicendum, quod circa hoc quidam dupliciter erraverunt.

Quidam enim posuerunt Deum agere quasi ex necessitate naturæ; ut sicut ex actione rerum naturalium non possunt alia provenire nisi quæ eveniunt, utpote ex semine hominis homo, ex semine olivæ oliva; ita ex operatione divina non possent aliæ res vel alius ordo rerum ab ipsa effluere, nisi sicut nunc est. Sed supra ostendimus, Deum non agere quasi ex necessitate naturæ, sed voluntatem ejus esse omnium rerum causam; neque etiam ipsam voluntatem naturaliter et ex necessitate determinare ad has res. Unde nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate a Deo provenit, quod alia provenire non possent.

Alii vero dixerunt quod potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum propter ordinem sapientiæ et justitiæ divinæ, sine quo Deus nihil operatur. Cum autem potentia Dei, quæ est ejus essentia, non sit aliud quam Dei sapientia, convenienter quidem dici potest quod nihil sit in Dei potentia quod non sit in ordine divinæ sapientiæ, nam divina sapientia totum posse potentiæ comprehendit. Sed tamen ordo a divina sapientia rebus inditus, in quo ratio justitiæ consistit, ut supra dictum est, non adæquat divinam sapientiam, sic ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est autem quod tota ratio ordinis quam sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum effluere. Unde dicendum est simpliciter quod Deus potest alia facere quam quæ facit.

Ad primum ergo dicendum, quod in nobis in quibus potentia et essentia aliud est a voluntate et intellectu, et iterum intellectus aliud a sapientia, et voluntas aliud a justitia, potest esse aliquid in potentia, quod non potest esse in voluntate justa, vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia et essentia et voluntas et intellectus et sapientia et justitia. Unde nihil potest esse in potentia divina quod non possit esse in voluntate justa ipsius et intellectu sapiente ejus. Tamen quia voluntas non determinatur ex necessitate ad hæc vel illa, nisi forte ex suppositione, ut supra dictum est, neque sapientia Dei et justitia determinatur ad hunc ordinem, ut supra dictum est; nihil prohibet esse aliquid in potentia divina, quod non vult et quod non continetur sub ordine quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans, et intellectus et sapientia ut dirigens; quod attribuitur potentiæ secundum se consideratæ, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam, et hujusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis, ut supra dictum est : quod autem attribuitur potentiæ divinæ, secundum quod exequitur imperium voluntatis justæ, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinaria. Secundum hoc ergo dicendum est quod Deus potest alia facere de potentia absoluta quam quæ præscivit et præordinavit se facturum; non tamen potest esse quod aliqua faciat quæ non præsciverit, et præordinaverit se facturum : quia ipsum facere subjacet præscientiæ et præordinationi, non autem ipsum posse quod est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult; non tamen ideo potest quia vult, sed quia talis est in sui natura.

Ad secundum dicendum, quod Deus non debet aliquid alicui nisi sibi. Unde cum dicitur quod Deus non potest facere nisi quod debet, nihil aliud significatur nisi quod Deus non potest facere, nisi quod ei est conveniens et justum. Sed hoc quod dico conveniens et justum, potest intelligi dupliciter : uno modo sic, quod hoc quod dico conveniens et justum, prius intelligatur conjungi cum hoc verbo « est, » ita quod restringatur ad standum pro præsentibus, et sic referatur ad potentiam; et sic falsum est quod dicitur; est enim sensus : Deus non potest facere

nisi quod modo conveniens est et justum. Si vero prius conjungatur cum hoc verbo « potest, » quod habet vim ampliandi, et postmodum cum hoc verbo « est, » significabitur quoddam præsens et confusum; et erit locutio vera sub hoc sensu : Deus non potest facere nisi id quod, si faceret, esset conveveniens et justum.

Ad tertium dicendum, quod licet iste cursus rerum sit determinatus istis rebus quæ nunc sunt, non tamen ad hunc cursum limitatur divina sapientia et potestas. Unde, licet istis rebus quæ nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, tamen Deus posset alias res facere, et alium eis imponere ordinem.

Conclusio. — Cum Deus propter bonitatem suam agat, quæ improportionabiliter omnia a se facta excedit, nec ex natura, seu quovis in ipso habitu inexistente, limitatur ad certum ordinem rerum, sed plura et majora facere potest, quam quæ facit (*a*).

ARTICULUS VI.

Utrum Deus possit meliora facere ea quæ facit.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit meliora facere ea quæ facit. Quidquid enim Deus facit potentissime et sapientissime facit. Sed tanto fit aliquid melius, quanto fit potentius et sapientius. Ergo Deus non potest aliquid facere melius quam facit.

2. Præterea, Augustinus, *Contra Maximinum,* lib II, c. vii, col. 762, t. 8, sic argumentatur : Si Deus potuit et noluit gignere Filium sibi æqualem, invidus fuit. Eadem ratione, si Deus potuit res meliores facere quam fecerit, et noluit, invidus fuit. Sed invidia est omnino relegata a Deo. Ergo Deus unumquodque fecit optimum; non ergo Deus potest aliquid facere melius quam facit.

3. Præterea, id quod est maxime et valde bonum, non potest melius fieri; quia maximo nihil est majus. Sed, sicut Augustinus dicit, in *Enchir.,* cap. x, col. 236, t. 6 : « Bona sunt singula quæ Deus fecit, sed simul universa, valde bona, » quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. Ergo bonum universi non potest melius fieri a Deo.

4. Præterea, homo Christus est plenus gratia et veritate, et Spiritum habet non ad mensuram; et sic non potest esse melior. Beatitudo etiam creata dicitur esse summum bonum, et sic non potest esse melius. Beata etiam virgo Maria est super omnes choros angelorum exaltata; et sic non potest esse melior. Non igitur omnia quæ fecit Deus, potest facere meliora.

Sed contra est quod dicitur ad Ephes., iii, 20, quod Deus *potest omnia facere abundantius* quam petimus aut intelligimus.*

* *Potens est... superabundanter.*

Respondeo dicendum, quod bonitas alicujus rei est duplex : una quidem quæ est de essentia rei, sicut esse rationale est de essentia hominis; et quantum ad hoc bonum Deus non potest facere aliquam rem meliorem quam ipsa sit, licet possit facere aliquam aliam ea meliorem; sicut etiam non potest facere quaternarium majorem, quia si esset major, jam non esset quaternarius, sed alius numerus; sic enim se habet additio differentiæ substantialis in definitionibus, sicut additio unitatis in numeris, ut dicitur, VIII *Met.,* text. 10. Alia bonitas est quæ est extra essentiam rei, sicut bonum hominis est esse virtuosum vel sapientem; et secundum tale bonum potest Deus res a se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur Deum posse aliquid facere melius quam sicut facit, si ly melius sit nomen, verum est; qualibet enim re potest facere aliam meliorem. Eamdem vero potest facere meliorem quodam modo, et quodam modo non, sicut dictum est. Si vero ly melius sit adverbium, et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius quam sicut facit; quia non potest facere ex majori sapientia et bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius; quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia.

Ad secundum dicendum, quod de ratione filii est quod æquetur patri, cum ad perfectum venerit; non est autem de ratione creaturæ alicujus quod sit melior quam a Deo facta est. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius

(*a*) Abaylardus Deum dixit non posse facere nisi ea quæ facit.

propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis; sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharæ melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis; et sic esset illud universum melius.

Ad quartum dicendum, quod humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, et beata Virgo ex hoc quod est mater Dei, habent quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus; et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo.

Conclusio. — Non potest a Deo res eadem melior fieri substantialiter, sed accidentaliter; potest tamen Deus quavis re a se facta aliam meliorem simpliciter facere.

QUÆSTIO XXVI.

DE DEI BEATITUDINE.

(Et quatuor quæruntur.)

Ultimo autem post considerationem eorum quæ ad divinæ essentiæ unitatem pertinent, considerandum est de divina beatitudine; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum beatitudo Deo competat; 2° secundum quid dicitur Deus esse beatus; utrum secundum actum intellectus; 3° utrum ipse sit essentialiter beatitudo cujuslibet beati; 4° utrum in ejus beatitudine omnis beatitudo includatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum beatitudo Deo competat.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo Deo non conveniat. « Beatitudo » enim, secundum Boetium, *De consol.*, lib. III, prosa II, col. 724, t. 1, « est status omnium bonorum congregatione[1] perfectus. » Sed congregatio bonorum non habet locum in Deo, sicut nec compositio. Ergo Deo non convenit beatitudo.

2. Præterea, beatitudo, sive felicitas, est præmium virtutis, secundum Philosophum, in I *Ethic.*, cap. IX, paulo a princ. Sed Deo non convenit præmium, sicut nec meritum. Ergo nec beatitudo.

Sed contra est quod dicit Apostolus I ad Timoth., ultimo, 15 : *Quem suis temporibus ostendet* Deus *beatus, et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium.*

Respondeo dicendum, quod beatitudo maxime Deo convenit. Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur nisi bonum perfectum intellectualis naturæ, cujus est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet; et cui competit ut ei contingat aliquid vel bene vel male, et sit suarum operationum domina. Utrumque autem istorum excellentissime Deo convenit, scilicet perfectum esse et intelligentem. Unde beatitudo maxime convenit Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod aggregatio bonorum est in Deo, non per modum compositionis, sed per modum simplicitatis; quia quæ in creaturis multiplicia sunt, in Deo præexistunt simpliciter et unite, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod esse præmium virtutis accidit beatitudini vel felicitati, in quantum aliquis beatitudinem acquirit, sicut esse terminum generationis accidit enti, in quantum exit de potentia in actum. Sicut igitur Deus habet esse, quamvis non generetur, ita habet beatitudinem, quamvis non mereatur.

Conclusio. — Cum Deus sit perfectissimo modo et secundum omnem gradum perfectionis intellectualis naturæ simpliciter perfectus, beatitudo sibi quam maxime convenit.

ARTICULUS II.

Utrum Deus dicatur beatus secundum intellectum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non dicatur beatus secundum intellectum. Beatitudo enim est summum bonum. Sed bonum dicitur in Deo secundum essentiam, quia bonum respicit esse quod est secundum essentiam, secundum Boetium, in lib. *De hebdom.*, col. 1314, t. 2. Ergo et beatitudo dicitur in Deo secundum essentiam, et non secundum intellectum.

2. Præterea, beatitudo habet rationem finis. Finis autem est objectum voluntatis, sicut et bonum. Ergo videtur quod Deus dicatur esse beatus secundum voluntatem, et non secundum intellectum.

[1] Sic cod. et Boetius; in Parm. : « aggregatione, aggregatio. »

Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXII *Moralium,* cap. VI, col. 339, t. 2, super illud Job, XL : *Circumda tibi decorem :* « Ipse gloriosus est, qui dum seipso perfruitur, accidentis laudis indigens non est. » Esse autem gloriosum significat esse beatum. Cum igitur Deo fruamur secundum intellectum, quia visio est tota merces, ut dicit Augustinus[1], lib. XXII *De civit. Dei,* cap. XXIX, col. 797, t. 7, videtur quod beatitudo dicatur in Deo secundum intellectum.

Respondeo dicendum, quod beatitudo, sicut dictum est, significat bonum perfectum intellectualis naturæ; et inde est quod sicut unaquæque res appetit suam perfectionem, ita et intellectualis natura naturaliter appetit esse beata. Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio secundum quam capit quodam modo omnia. Unde cujuslibet intellectualis naturæ creatæ beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiæ rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius beati dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa ratione probatur quod Deus sit beatus secundum suam essentiam, non autem quod beatitudo ei conveniat secundum rationem essentiæ, sed magis secundum rationem intellectus.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo, cum sit bonum, est objectum voluntatis : objectum autem præintelligitur actui potentiæ. Unde secundum modum intelligendi prius quiddam est beatitudo divina quam actus voluntatis in ea requiescentis. Et hoc non potest esse nisi actus intellectus. Unde in actu intellectus attenditur beatitudo.

Conclusio. — Cum beatitudo sit bonum perfectum secundum intellectum, ipsa intellectus operatione Deus beatus dicitur.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit beatitudo cujuslibet beati.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit beatitudo cujuslibet beati. Deus enim est summum bonum, ut supra ostensum est. Impossibile est autem esse plura summa bona, ut etiam ex superioribus patet. Cum igitur de ratione beatitudinis sit quod sit summum bonum, videtur quod beatitudo non sit aliud quam Deus.

2. Præterea, beatitudo est finis rationalis naturæ ultimus. Sed esse ultimum finem rationalis naturæ soli Deo convenit. Ergo beatitudo cujuslibet beati est solus Deus.

Sed contra, beatitudo unius est major beatitudine alterius, secundum illud I Cor., XV, 41 : *Stella differt a stella* in claritate.* Sed Deo nihil est majus. Ergo beatitudo est aliquid aliud quam Deus. ** A stella differt.*

Respondeo dicendum, quod beatitudo intellectualis naturæ consistit in actu intellectus; in quo duo possunt considerari, scilicet objectum actus, quod est intelligibile, et ipse actus, qui est intelligere.

Si igitur beatitudo consideretur ex parte ipsius objecti, sic solus Deus est beatitudo, quia ex hoc solo est aliquis beatus quod Deum intelligit, secundum illud Augustini, *Confess.,* lib. V, cap. IV, col. 708, t. 1 : « Beatus est qui te novit[2], etiamsi alia ignoret. » Sed ex parte actus intelligentis beatitudo est quid creatum in creaturis beatis; in Deo autem est etiam secundum hoc aliquid increatum.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo, quantum ad objectum est summum bonum simpliciter : sed quantum ad actum, in creaturis beatis est summum bonum non simpliciter, sed in genere bonorum participabilium a creatura.

Ad secundum dicendum, quod finis est duplex scilicet cujus et quo, ut Philosophus ipse dicit, lib. I *Magn. mor.,* cap. III, scilicet ipsa res, et usus rei; sicut avaro est finis pecunia, et acquisitio pecuniæ. Creaturæ igitur rationalis est quidem Deus finis ultimus ut res; beatitudo autem creata, ut usus vel magis fruitio rei.

Conclusio. — Deus est ipsa omnium beatorum objectiva beatitudo, non formalis nisi sui ipsius.

[1] « Præmium fidei nobis visio ista servatur. » *De civit. Dei.* Expressius autem in v. 16 ps. XC, t. 4, col. 1170, § 13, ad hæc verba : *Et attendam illi salutare meum :* « nescio quid magnum est quod visuri sumus, quando tota merces nostra visio est. »

[2] Augustinus : « Qui te scit, etiamsi illa nesciat. »

ARTICULUS IV.

Utrum in Dei beatitudine omnis beatitudo includatur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo divina non complectatur omnes beatitudines. Sunt enim quædam beatitudines falsæ. Sed in Deo nihil potest esse falsum. Ergo divina beatitudo non complectitur omnem beatitudinem.

2. Præterea, quædam beatitudo secundum quosdam consistit in rebus corporalibus, sicut voluptatibus, divitiis et hujusmodi; quæ quidem Deo convenire non possunt, cum sit incorporeus. Ergo beatitudo ejus non complectitur omnem beatitudinem.

Sed contra est quod beatitudo est perfectio quædam. Divina autem perfectio complectitur omnem perfectionem, ut supra ostensum est. Ergo divina beatitudo complectitur omnem beatitudinem.

Respondeo dicendum, quod quidquid est desiderabile in quacumque beatitudine, vel vera, vel falsa, totum eminentius in divina beatitudine præexistit. De contemplativa enim felicitate habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum; de activa vero gubernationem totius universi. De terrena vero felicitate, quæ consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate, et fama, secundum Boetium, lib. III *De cons.*, prosa III, etc., col. 731, t. 1, habet gaudium de se et de omnibus aliis pro delectatione; pro divitiis habet omnimodam sufficientiam quam divitiæ promittunt, pro potestate omnipotentiam, pro dignitate omnium regimen, pro fama vero admirationem totius creaturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo aliqua secundum hoc est falsa, secundum quod deficit a ratione veræ beatitudinis, et sic non est in Deo; sed quidquid habet de similitudine quantumcumque tenui[1] beatitudinis, totum præexistit in divina beatitudine.

Ad secundum dicendum, quod bona quæ sunt in corporalibus corporaliter, in Deo sunt spiritualiter secundum modum suum.

Et hæc dicta sufficiant de his quæ pertineant ad divinæ essentiæ unitatem.

Conclusio. — Quidquid desiderabile est in quacumque felicitate, id omne eminenter in divina felicitate continetur.

QUÆSTIO XXVII.

DE PROCESSIONE SIVE ORIGINE DIVINARUM PERSONARUM.

(Et quinque quæruntur.)

Incipit tractatus eorum quæ pertinent ad Trinitatem personarum in divinis, et primo de processione personarum seu origine[2]; secundo de relationibus originis; tertio de personis.

Circa processionem quæruntur quinque : 1° utrum processio sit in divinis; 2° utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit; 3° utrum præter generationem aliqua alia processio possit esse in divinis; 4° utrum illa processio possit dici generatio; 5° utrum in divinis sint plures processiones quam duæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum processio sit in divinis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit[3] aliqua processio. Processio enim significat motum ad extra. Sed in divinis nihil est mobile neque extraneum. Ergo neque processio.

2. Præterea, omne procedens est diversum ab eo a quo procedit. Sed in Deo non est aliqua diversitas, sed summa simplicitas. Ergo in Deo non est processio[4].

3. Præterea, procedere ab alio, videtur rationi primi principii repugnare. Sed Deus est primum principium, ut supra ostensum est. Ergo in Deo processio locum non habet.

Sed contra est quod dicit Dominus, Joan., VIII, 42 : *Ego ex Deo processi.*

Respondeo dicendum, quod divina Scriptura in rebus divinis, nominibus ad processionem pertinentibus utitur.

Hanc autem processionem diversi diversimode acceperunt. Quidam enim acceperunt hanc processionem secundum quod effectus procedit a causa : et sic accepit Arius, dicens Filium procedere a Patre sicut primam ejus creaturam, et Spiritum sanctum pro-

[1] Sic cod.; in Parm. : « tenuis. »

[2] Sic cod.; in edit. : « consideratis autem his quæ ad divinæ essentiæ unitatem pertinent, restat considerare de his quæ pertinent ad Trinitatem personarum in divinis. Et quia personæ divinæ secundum relationes originis distinguuntur, secundum ordinem doctrinæ prius considerandum est de origine, sive de processione. »

[3] Parm. : « non possit esse. » — [4] Parm. : « processio aliqua. »

cedere a Patre et Filio, sicut creaturam utriusque. Et secundum hoc neque Filius neque Spiritus sanctus esset verus Deus. Quod est contra id quod dicitur de Filio, I Joan., ult., 20 : *Ut... simus in vero Filio ejus. Hic est verus Deus.* Et de Spiritu sancto dicitur, I Cor., VI, 19. *Nescitis quia* membra vestra templum sunt Spiritus sancti?* templum autem habere solius Dei est.

Quo- iam.

Alii vero hanc processionem acceperunt secundum quod causa dicitur procedere in effectum, in quantum vel movet ipsum, vel similitudinem suam ipsi imprimit; et sic accepit Sabellius, dicens ipsum Deum Patrem Filium dici, secundum quod carnem assumpsit ex Virgine; et eumdem dici Spiritum sanctum, secundum quod creaturam rationalem sanctificat et ad motum[1] movet. Huic autem acceptioni repugnant verba Domini de se dicentis, Joan., V, 19 : *Non potest facere a se Filius* quidquam;* et multa alia, per quæ ostenditur quod non est ipse Pater, qui Filius.

ilius a facere.

Si quis autem diligenter consideret, uterque accepit processionem secundum quod est ad aliquid extra; unde neuter posuit processionem in ipso Deo; sed cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quæ tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra, ita secundum actionem quæ manet in ipso agente, attenditur processio quædam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu, cujus actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ ex ejus notitia procedens[2]. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis significatum verbo vocis. Cum autem Deus sit super omnia, ea quæ in Deo dicuntur non sunt intelligenda secundum modum infimarum creaturarum, quæ sunt corpora, sed secundum similitudinem supremarum creaturarum quæ sunt intellectuales substantiæ : a quibus etiam similitudo accepta deficit a representatione divinorum. Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicujus causæ in exteriorem effectum, ut calor a calefaciente in calefactum, sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica processionem ponit in divinis.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de processione quæ est motus localis, vel quæ est secundum actionem tendentem in exteriorem materiam, vel in exteriorem effectum; talis autem processio non est in divinis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod id quod procedit secundum processionem quæ est ad extra, oportet esse diversum ab eo a quo procedit; sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum; imo, quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo a quo procedit. Manifestum est enim quod quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum. Nam intellectus, secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum[3] cum intellecto. Unde cum divinum intelligere sit in fine[4] perfectionis, ut supra dictum est, necesse est quod Verbum divinum sit perfecte unum cum eo a quo procedit, absque omni diversitate.

Ad tertium dicendum, quod procedere a principio ut extraneum et diversum, repugnat rationi primi principii, sed procedere ut intimum et absque diversitate, per modum intelligibilem, includitur in ratione primi principii. Cum enim dicimus ædificatorem principium domus, in ratione hujus principii includitur conceptio suæ artis, et includeretur in ratione primi principii, si ædificator esset primum principium. Deus autem, qui est primum principium rerum comparatur ad res creatas ut artifex ad artificiata.

Conclusio. — Cum Deus sit super omnia intellectualis natura existens, nulla in eo processio est, nisi sequens intelligibilem ejus operationem, secundum quam in ipso aliquid procedit (*a*).

[1] In edit. : « ad vitam. »

[2] Ita cod. Alcan. aliique plures. Editi : « conceptio rei intellectæ ex vi intellectiva proveniens, et ex ejus notitia procedens. »

[3] Ita cod. Alcan.; editi : « magis unum. »

[4] Al. : « infinitæ. »

(*a*) Quicumque intelligit..... — Multis hæc ratio D. Thomæ non placuit, quæ tamen triplici sensu verificatur :

1. In omni intellectione connaturali proprii objecti verbum producitur, et unius intellectionis unum est verbum, si verbum est adæquatum. Intellectio qua Pater et Filius intelligit est una, et verbum hujus intellectionis est infinitum, et ideo

ARTICULUS II.

Utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod processio quæ est in divinis, non possit dici generatio. Generatio enim est mutatio de non esse in esse, corruptioni opposita; et utriusque subjectum est materia. Sed nihil horum competit divinis. Ergo non potest generatio esse in divinis.

2. Præterea, in Deo est processio secundum modum intelligibilem, ut dictum est. Sed in nobis talis processio non dicitur generatio. Ergo neque in Deo.

3. Præterea, omne genitum accipit esse a generante. Esse ergo cujuslibet geniti est esse receptum. Sed nullum esse receptum est per se subsistens. Cum igitur esse divinum sit esse per se subsistens, ut supra probatum est, sequitur quod nullius geniti esse sit esse divinum. Non est ergo generatio in divinis.

Sed contra est quod dicitur in psalm. II, 7 : *Ego hodie genui te.*

Respondeo dicendum, quod processio Verbi in divinis dicitur generatio.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod nomine generationis dupliciter utimur. Uno modo communiter ad omnia generabilia et corruptibilia, et sic generatio nihil aliud est quam mutatio de non esse ad esse. Alio modo proprie in viventibus, et sic generatio significat originem alicujus viventis a principio vivente conjuncto, et hæc proprie dicitur nativitas. Non tamen omne hujusmodi dicitur genitum, sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis. Unde pilus, vel capillus, non habet rationem geniti et filii, sed solum quod procedit secundum rationem similitudinis, non cujuscumque; nam vermes, qui generantur ex animalibus, non habent rationem generationis et filiationis (*a*), licet sit similitudo secundum genus sed requiritur ad rationem talis generationis quod procedat secundum rationem similitudinis in natura ejusdem speciei, sicut homo procedit ab homine, et equus ab equo. In viventibus igitur, quæ de potentia in actum vitæ procedunt, sicut sunt homines et animalia, generatio utramque generationem includit. Si autem sit aliquod vivens cujus vita non exeat de potentia in actum, processio, si qua in tali vivente invenitur, excludit omnino primam rationem generationis; sed potest habere rationem generationis, quæ est propria viventium.

Sic igitur processio Verbi in divinis habet rationem generationis, procedit enim per modum intelligibilis actionis, quæ est operatio vitæ, et a principio conjuncto, ut supra jam dictum est, et secundum rationem similitudinis, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectæ, et in eadem natura existens, quia in Deo idem est intelligere et esse, ut supra ostensum est.

Unde processio Verbi in divinis dicitur generatio et ipsum Verbum procedens dicitur Filius.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de generatione secundum rationem primam, prout importat exitum de potentia in actum; et sic non invenitur in divinis, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus. Unde verbum quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non est ejusdem naturæ cum eo a quo procedit; unde non proprie et complete competit ei ratio generationis. Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis, ut supra ostensum est. Unde Verbum procedens procedit ut ejusdem naturæ subsistens; et propter

adæquatum. Hoc igitur Verbum, seu Dei Filius, aliud verbum non producit.

2. Quicumque intelligit, in aliqua saltem intellectione sua verbum producit. Et hoc ad argumentum sufficit.

3. Quicumque intelligens qui verbum producit, illud ex eo quod intelligit producit.

Sic Joannes a S. Thoma D. Thomam interpretatur.

Si quæras in quo processiones divinæ formaliter consistant, si sumantur activæ, eas esse meras resultantias, non veras actiones Molina et Suarez credunt; Thomistæ contendunt e contra eas esse veras actiones ab intellectione et volitione omnimode indistinctas, ita ut per paternitatem intellectio, per paternitatem et filiationem volitio modificetur; Scotistæ eas esse veras actiones etiam admittentes, distinctionem formalem ponunt inter intellectionem, volitionem ex una parte, et ex alia parte has actiones quæ ab ipsis dictio et spiratio vocantur. Durandus ut principium quo immediatum divinarum processionum divinam naturam præintellectam intellectui assignavit; alii solas relationes; et hæc ultima sententia S. Bonaventuræ tribuitur.

(*a*) Hæc notanda propter recentiorum disceptationem de generatione spontanea.

hoc proprie dicitur genitum, et Filius. Unde et his quæ pertinent ad generationem viventium utitur Scriptura ad significandam processionem divinæ sapientiæ, scilicet conceptione et partu; dicitur enim ex persona divinæ Sapientiæ Proverb., VIII, 24 et 25 : *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram..... Ante colles ego parturiebar.* Sed in intellectu nostro utimur nomine conceptionis, secundum quod in verbo nostri intellectus invenitur similitudo rei intellectæ, licet non inveniatur naturæ identitas.

Ad tertium dicendum, quod non omne acceptum est receptum in aliquo subjecto : alioquin non posset dici quod tota substantia rei creatæ sit accepta a Deo, cum totius substantiæ non sit aliquod subjectum receptivum. Sic igitur id quod est genitum in divinis accipit esse a generante, non tanquam illud esse sit receptum in aliqua materia vel subjecto, quod repugnat subsistentiæ divini esse; sed secundum hoc dicitur esse acceptum, inquantum procedens ab alio habet esse divinum, non quasi aliud ab esse divino existens. In ipsa enim perfectione divini esse continetur et Verbum intelligibiliter procedens, et principium Verbi, sicut et quæcumque ad ejus perfectionem pertinent, ut supra dictum est.

Conclusio. — Processio, secundum quam Verbum in divinis procedit, est generatio, non quidem communiter, sed proprie quæ origo viventis a principio vivente cunjuncto secundum similitudinem ejusdem naturæ est.

ARTICULUS III.

Utrum sit in divinis alia processio a generatione Verbi.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit in divinis alia processio a generatione Verbi. Eadem enim ratione erit aliqua alia processio ab illa alia processione; et sic procederetur in infinitum, quod est inconveniens. Standum est igitur in prima, ut sit una tantum processio in divinis.

2. Præterea, in omni natura invenitur tantum unus modus communicationis illius naturæ; et hoc ideo est, quia operationes secundum terminos habent unitatem et diversitatem. Sed processio in divinis non est nisi secundum communicationem divinæ naturæ. Cum igitur sit una tantum natura divina, ut supra ostensum est, relinquitur quod una sit tantum processio in divinis.

3. Præterea, si sit in divinis alia processio ab intelligibili processione Verbi, non erit nisi processio amoris, quæ est secundum voluntatis operationem. Sed talis processio non potest esse alia a processione intellectus intelligibili : quia voluntas in Deo non est aliud ab intellectu, ut supra ostensum est. Ergo in Deo non est alia processio præter processionem Verbi.

Sed contra est quod Spiritus sanctus procedit a Patre, ut dicitur Joan., xv, 26. Ipse autem est alius a Filio, secundum illud Joan., xiv, 16 : *Rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis.* Ergo in divinis est alia processio præter processionem Verbi.

Respondeo dicendum, quod in divinis sunt duæ processiones, scilicet processio Verbi, et quædam alia.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod in divinis non est processio nisi secundum actionem quæ non tendit in aliquid extrinsecum sed manet in ipso agente. Hujusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus, et actio voluntatis. Processio autem Verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quædam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante; sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Unde et præter processionem Verbi ponitur alia processio in divinis, quæ est processio amoris.

Ad primum ergo dicendum, quod non est necessarium procedere in divinis processionibus in infinitum. Processio enim quæ est ad intra in intellectuali natura, terminatur in processione voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod quidquid est in Deo est Deus, ut supra ostensum est, quod non contingit in aliis rebus. Et ideo per quamlibet processionem quæ non est ad extra communicatur divina natura, non autem aliæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod licet in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectus est quod processiones quæ sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quemdam ordinem. Non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem verbi. Nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo verbi ad principium a quo procedit,

licet in divinis sit eadem substantia intellectus et conceptio intellectus; ita, licet in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen, quia de ratione amoris est quod non procedat nisi a conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris a processione Verbi in divinis.

Conclusio. — Præter Verbi divini processionem sequentem intelligibilem ejus operationem, alia quædam amoris processio est, sequens actionem voluntatis.

ARTICULUS IV.

Utrum processio amoris in divinis sit generatio.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod processio amoris in divinis sit generatio. Quod enim procedit in similitudinem[1] naturæ in viventibus, dicitur generatum et nascens. Sed id quod procedit in divinis per modum amoris, procedit in similitudinem naturæ; alias esset extraneum a natura divina, et sic esset processio ad extra. Ergo quod procedit in divinis per modum amoris, procedit ut genitum et nascens.

2. Præterea, sicut similitudo est de ratione verbi, ita est etiam de ratione amoris. Unde dicitur, Eccl., XIII, 19, quod *omne animal diligit simile sibi.* Si igitur ratione similitudinis verbo procedenti convenit generari et nasci, videtur etiam quod amori procedenti[2].

3. Præterea, non est in genere quod non est in aliqua ejus specie. Si igitur in divinis sit quædam processio amoris, oportet quod præter hoc nomen commune, habeat aliquod nomen speciale. Sed non est aliud nomen dare nisi generatio. Ergo videtur quod processio amoris in divinis sit generatio.

Sed contra est, quia secundum hoc sequeretur quod Spiritus sanctus, qui procedit ut amor, procederet ut genitus, quod est contra illud Athanasii[3], in suo *Symbolo fidei*, col. 1582, t. IV : « Spiritus sanctus a Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. »

Respondeo dicendum, quod processio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cujus evidentiam sciendum est quod hæc est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu, per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem; voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quamdam inclinationem in rem volitam. Processio igitur quæ attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis; et in tantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quæ attenditur secundum nactionem[4] voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid.

Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum, vel ut filius, sed magis procedit ut spiritus; quo nomine quædam vitalis motio et impulsio significatur[5], prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum.

Ad primum ergo dicendum, quod quidquid est in divinis, est unum cum divina natura. Unde ex parte hujus unitatis non potest accipi propria ratio hujus processionis vel illius, secundum quam una distinguitur[6] ab alia; sed oportet quod prima[7] ratio hujus vel illius processionis accipiatur secundum ordinem unius processionis ad aliam. Hujusmodi autem ordo attenditur secundum rationem voluntatis et intellectus. Unde secundum horum propriam rationem sortitur in divinis nomen utraque processio, quod imponitur ad propriam rationem rei significandam; et inde est quod procedens per modum amoris et divinam naturam accipit, et tamen non dicitur natum.

Ad secundum dicendum, quod similitudo aliter pertinet ad verbum, et aliter ad amorem : nam ad verbum pertinet, in quantum ipsum est quædam similitudo rei intellectæ, sicut genitum est similitudo generantis; sed ad amorem pertinet, non quod ipse amor sit similitudo, sed in quantum similitudo, est principium amandi. Unde non sequitur quod amor sit genitus, sed quod genitum sit principium amoris.

Ad tertium dicendum, quod Deum nominare non possumus nisi ex creaturis, ut dictum est supra. Et quia in creaturis communicatio naturæ non est nisi per generationem, processio in divinis non habet

[1] Al. hic et infra : « in similitudine. » — [2] Parm. addit : « convenit generari. » — [3] Symbolum sub nomine S. Athanasii relatum, huic jam a doctis abnuitur et ad ejus operum calcem rejicitur. — [4] Al. : « rationem. » — [5] Parm. : « designatur. » — [6] Parm. : « distinguatur. » — [7] Al. : « propria. »

speciale[1] nomen, nisi generationis. Unde processio quæ non est generatio, remansit sine speciali nomine; sed potest nominari spiratio, quia est processio spiritus.

Conclusio. — Cum processio amoris non sit secundum rationem similitudinis, ea minime generatio est, et quod procedit in ea, non genitus, seu filius, sed Spiritus est (a).

ARTICULUS V.

Utrum sint plures processiones in divinis quam duæ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sint plures processiones in divinis quam duæ. Sicut enim scientia et voluntas attribuitur Deo, ita et potentia. Si igitur secundum intellectum et voluntatem accipiuntur in Deo duæ processiones, videtur quod tertia sit accipienda secundum potentiam.

2. Præterea, bonitas maxime videtur esse principium processionis, cum bonum dicatur diffusivum sui esse. Videtur igitur quod secundum bonitatem aliqua processio in divinis accipi debeat.

3. Præterea, major est fecunditatis virtus in Deo quam in nobis. Sed in nobis non est tantum una processio verbi, sed multæ; quia ex uno verbo in nobis procedit aliud verbum, et similiter ex uno amore alius amor. Ergo et in Deo sunt plures processiones quam duæ.

Sed contra est quod in Deo non sint nisi duo procedentes, scilicet Filius et Spiritus sanctus. Ergo sunt ibi tantum duæ processiones.

Respondeo dicendum, quod processiones in divinis accipi non possunt nisi secundum actiones quæ in agente manent. Hujusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duæ, scilicet intelligere et velle[2]. Relinquitur igitur quod nulla alia processio possit esse in Deo, nisi verbi et amoris.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia est principium agendi in aliud. Unde secundum potentiam accipitur actio ad extra : et sic secundum attributum potentiæ non accipitur processio divinæ personæ, sed solum processio creaturarum.

Ad secundum dicendum, quod bonum, sicut dicit Boetius, in lib. *De hebdomadibus*, col. 1314, t. 2, pertinet ad essentiam, non ad operationem, nisi forte sicut objectum voluntatis. Unde cum processiones divinas secundum aliquas actiones necesse sit accipere, secundum bonitatem et hujusmodi alia attributa non accipiuntur aliæ processiones nisi verbi et amoris, secundum quod Deus suam essentiam, veritatem et bonitatem intelligit et amat.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra habitum est, Deus uno simplici actu omnia intelligit, et similiter omnia vult. Unde in eo non potest esse processio verbi ex verbo, neque amoris ex amore; sed est in eo solum unum verbum perfectum, et unus amor perfectus; et in hoc ejus perfecta fecunditas manifestatur.

Conclusio. — Cum processiones in divinis sequantur actiones immanentes, quæ in natura intellectuali et divina sunt tantum duæ, intelligere et velle; duæ duntaxat processiones sunt in divinis, verbi scilicet et amoris.

[1] Al. : « proprium vel speciale. »

[2] In omnibus codicibus quos vidimus desunt sequentia, inutilia sane multum, cum de Deo agitur, quæ tamen in edit. reperiuntur : « Nam sentire, quod etiam videtur esse operatio in sentiente, est extra naturam intellectualem, neque totaliter est remotum a genere actionum quæ sunt ad extra; nam sentire perficitur per actionem sensibilis in sensum. »

(a) Curiosius cur non sit generatio Spiritus sancti processio theologi investigant; ratio autem hujus est ininvestigabilis : sic Augustinus, Athanasius, et alii Patres, qui nihilominus ad captum populi varia proponunt. Liceat nobis opiniones theologorum in hac materia absque ulla discussione tradere :

Verbum genitum est, non Spiritus sanctus, quia Verbum ab uno, Spiritus sanctus a duobus procedit. — *Petrus Aliacensis.*

Verbum genitum, non Spiritus sanctus, quia Verbum naturam fœcundam, potentem producere aliud suppositum recipit, non Spiritus sanctus. — *Richardus a S. Victore, Alexander Alensis,* etc.

Verbum genitum, non Spiritus sanctus, quia Verbum naturam fœcundam, potentem producere aliud suppositum recipit, non Spiritus sanctus. — *Richardus a S. Victore, Alexander Alensis,* etc.

Verbum genitum, non Spiritus sanctus, quia per modum naturæ Verbum procedit, non Spiritus sanctus. — *S. Bonaventura, Scotus.*

Verbum genitum, non Spiritus sanctus, quia Verbum ut imago procedit, non Spiritus sanctus. — *Vasquez.*

Verbum genitum, non Spiritus sanctus, quia Verbum procedit per intellectum assimilativum vi sua, et Spiritus sanctus per voluntatem non assimilativam vi sua.

QUÆSTIO XXVIII.

DE RELATIONIBUS DIVINIS.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de relationibus divinis: et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum in Deo sint aliquæ relationes reales; 2° utrum illæ relationes sint ipsa essentia divina, vel sint extrinsecus affixæ; 3° utrum possint esse in Deo plures relationes realiter distinctæ ab invicem; 4° de numero harum relationum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Deo sint aliquæ relationes reales.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sint aliquæ relationes reales. Dicit enim Boetius, in lib. *De Trinit.*, cap. IV, col. 1252, t. 2, quod « cum quis prædicamenta in divinam vertit prædicationem, cuncta mutantur in substantiam, quæ prædicari possunt; ad aliquid vero omnino non potest prædicari. » Sed quidquid est realiter in Deo, de ipso prædicari potest. Ergo relatio non est realiter in Deo.

2. Præterea, dicit Boetius, in eod. lib., cap. VI, col. 1255, t. 2, quod « similis est relatio in Trinitate Patris ad Filium, et utriusque ad Spiritum sanctum, ut ejus quod est idem ad id quod est idem. » Sed hujusmodi relatio est rationis tantum, quia omnis relatio realis exigit duo extrema realiter. Ergo relationes quæ ponuntur in divinis, non sunt reales relationes, sed rationis tantum.

3. Præterea, relatio paternitatis est relatio principii. Sed cum dicitur : Deus est principium creaturarum, non importatur aliqua relatio realis, sed rationis tantum. Ergo nec paternitas in divinis est relatio realis, et eadem ratione nec aliæ relationes quæ ponuntur ibi.

4. Præterea, generatio in divinis est secundum intelligibilis verbi processionem. Sed relationes quæ consequuntur operationem intellectus sunt relationes rationis. Ergo paternitas et filiatio, quæ dicuntur in divinis secundum generationem, sunt relationes rationis tantum.

Sed contra est quod pater non dicitur nisi a paternitate, et filius a filiatione. Si igitur paternitas et filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur quod Deus non sit realiter pater aut filius, sed secundum rationem intelligentiæ tantum; quod est hæresis Sabellianæ [1].

Respondeo dicendum, quod relationes quædam sunt in divinis realiter.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod solum in his quæ dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliqua secundum rationem tantum, et non secundum rem; non autem[2] in aliis generibus, quia alia genera, ut quantitas et qualitas, secundum propriam rationem significant aliquid alicui inhærens. Ea vero quæ dicuntnr ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum, utpote quando aliquæ res secundum suam naturam ad invicem ordinatæ sunt, et invicem inclinationem habent; et hujusmodi relationes oportet esse reales; sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium; unde respectus quidam est in ipso gravi respectu loci medii; et simpliciter est de aliis hujusmodi. Aliquando vero respectus significatus per ea quæ dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri; et tunc est relatio rationis tantum; sicut cum comparat ratio hominem animali ut speciem ad genus.

Cum autem aliquid procedit a principio ejusdem naturæ, necesse est quod ambo, scilicet procedens et id a quo procedit, in eodem ordine conveniant : et sic oportet quod habeant reales respectus ad invicem. Cum igitur processiones in divinis sint in identitate naturæ, ut ostensum est, necesse est quod relationes quæ secundum processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales.

Ad primum ergo dicendum, quod « ad aliquid » dicitur omnino non prædicari in Deo secundum propriam rationem ejus quod dicitur ad aliquid, in quantum scilicet propria ratio ejus quod ad aliquid dicitur, non accipitur per comparationem ad illud cui inest relatio; sed per respectum ad alterum. Non ergo

[1] Sic cod.: sed in Parm. : « Sabelliana. » Melius codices, nam alia puncta reprobata hæresis Sabelliana continet: est hoc ergo hæresis « Sabellianæ » potius quam hæresis « Sabelliana. »

[2] Al. : « quod non est. »

per hoc excludere voluit quod relatio non esset in Deo, sed quod non prædicaretur per modum inhærentis secundum propriam relationis rationem, sed magis per modum ad aliud se habentis.

Ad secundum dicendum, quod relatio quæ importatur per hoc nomen « idem » est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter idem; quia hujusmodi relatio non potest consistere nisi in quodam ordine, quem ratio adinvenit alicujus ad seipsum, secundum aliquas ejus duas considerationes. Secus autem est, cum dicuntur aliqua eadem esse non in numero, sed in natura generis vel speciei. Boetius igitur relationes quæ sunt in divinis assimilat relationi identatis, non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc solum quod per hujusmodi relationes non diversificatur substantia, sicut nec per relationem identitatis.

Ad tertium dicendum, quod cum creatura procedit a Deo in diversitate naturæ, Deus est extra ordinem totius creaturæ, nec ex ejus natura est ejus habitudo ad creaturas, non enim producit creaturas ex necessitate suæ naturæ, sed per intellectum et per voluntatem, ut supra dictum est. Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas, sed in creaturis est realis relatio ad Deum; quia creaturæ continentur sub ordine divino, et in earum natura est ut dependeant a Deo. Sed processiones divinæ sunt in eadem natura. Unde non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod relationes quæ consequuntur solam operationem intellectus, in ipsis rebus intellectis sunt relationes rationis tantum, quia scilicet eas ratio adinvenit inter duas res intellectas. Sed relationes quæ consequuntur operationes[1] intellectus, quæ[2] sunt inter verbum intellectualiter procedens, et illud a quo procedit, non sunt relationes rationis tantum, sed rei; quia et ipse intellectus et ratio, est quædam res; et comparatur realiter ad id quod procedit intelligibiliter, sicut res corporalis ad id quod procedit corporaliter. Et sic paternitas et filiatio sunt relationes reales in divinis.

Conclusio. — Relationes in divinis, cum sint secundum processiones in identitate naturæ, reales quasdam in divinis esse relationes necessarium est.

ARTICULUS II.

Utrum relatio in Deo sit idem quod sua essentia.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod relatio in Deo non sit idem quod sua essentia. Dicit enim enim Augustinus, *De Trin.,* lib. V, c. v, col. 914, t. 8, quod non omne quod dicitur in Deo dicitur secundum substantiam; dicitur enim ad aliquid, sicut pater ad filium. Sed hæc non secundum substantiam dicuntur. Ergo relatio non est divina essentia.

2. Præterea Augustinus dicit, *De Trinit.,* lib. VII, c. ii, col. 935, t. 8 : « Omnis res[3] quæ relative dicitur, est etiam aliquid excepto relativo; sicut homo dominus et homo servus. » Si igitur relationes aliquæ sunt in Deo, oportet esse in Deo aliquid aliud præter relationes. Sed hoc aliud non potest esse nisi essentia. Ergo essentia est aliud a relationibus.

3. Præterea, esse relativi est ad aliud se habere, ut dicitur in *Prædicamentis,* in cap. *Ad aliquid.* Si igitur relatio sit ipsa divina essentia, sequitur quod esse divinæ essentiæ sit ad aliud se habere; quod repugnat perfectioni divini esse, quod est maxime absolutum et per se subsistens, ut supra ostensum est. Non igitur relatio est ipsa essentia divina.

Sed contra : omnis res quæ non est divina essentia est creatura. Sed relatio realiter competit Deo. Si ergo non est divina essentia, erit creatura; et ita ei non erit adoratio latriæ exhibenda, contra quod in præfatione cantatur : « Ut in personis proprietas, et in essentia unitas, et in majestate adoretur æqualitas. »

Respondeo dicendum, quod circa hoc dicitur Gilbertus Porretanus errasse, sed errorem suum postmodum in Rhemensi concilio revocasse. Dixit enim quod relationes in divinis sunt assistentes, sive extrinsecus affixæ.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod in quolibet novem generum accidentis est duo considerare. Quorum unum est esse, quod competit unicuique ipsorum secundum quod est accidens; et hoc communiter in omnibus est inesse subjecto; accidentis enim esse est inesse. Aliud quod potest

[1] In Parm. : « operationem. » — [2] Al. : « et quæ. » — [3] « Omnis essentia quæ, » etc.

considerari in unoquoque, est propria ratio uniuscujusque illorum generum. Et in aliis quidem generibus a relatione, utpote quantitate et qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparationem ad subjectum; nam quantitas dicitur mensura substantiæ, qualitas vero dispositio substantiæ. Sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparationem ad illud in quo est, sed secundum comparationem ad aliquid extra.

Si igitur consideremus etiam in rebus creatis relationes secundum id quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixæ : quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. Si vero consideretur relatio secundum quod est accidens, sic est inhærens subjecto, et habens esse accidentale in ipso.

Sed Gilbertus Porretanus consideravit relationem primo modo tantum.

Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale; nihil enim est in Deo ut accidens in subjecto, sed quidquid est in Deo est ejus essentia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subjecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiæ divinæ, idem omnino ei existens. In hoc vero quod ad aliquid dicitur non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo est idem essentiæ secundum rem, et non differt nisi secundum intelligentiæ rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiæ. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et essentiæ, sed unum et idem.

Ad primum ergo dicendum, quod verba illa Augustini non pertinent ad hoc quod paternitas vel alia relatio, quæ est in Deo secundum esse suum, non sit idem quod divina essentia, sed quod non prædicatur secundum modum substantiæ, ut existens in eo de quo dicitur, sed ut ad alterum se habens. Et propter hoc dicuntur duo tantum esse prædicamenta in divinis; quia alia prædicamenta important habitudinem ad id de quo dicuntur, tam secundum suum esse, quam secundum proprii generis rationem. Nihil autem quod est in Deo potest habere habitudinem ad id in quo est vel de quo dicitur, nisi habitudinem identatis, propter summam Dei simplicitatem.

Ad secundum dicendum, quod sicut in rebus creatis, in illo quod dicitur relative non solum est invenire respectum ad alterum, sed etiam aliquid absolutum, ita et in Deo; sed tamen aliter et aliter. Nam id quod invenitur in creatura præter id quod continetur sub significatione nominis relativi, est alia res; in Deo autem non est alia res, sed una et eadem; quæ non perfecte exprimitur relationis nomine, quasi sub significatione talis nominis comprehensa. Dictum est enim supra, cum de divinis nominibus agebatur, quod plus continetur in perfectione divinæ essentiæ quam aliquo nomine significari posset. Unde non sequitur quod in Deo præter relationem sit aliquid aliud secundum rem, sed solum considerata nominum ratione.

Ad tertium dicendum, quod si in perfectione divina nihil plus contineretur quam quod significat nomen relativum, sequeretur quod esse ejus esset imperfectum, utpote ad aliquid aliud se habens; sicut si non contineretur ibi plus quam quod nomine sapientiæ significatur, non esset aliquid subsistens. Sed quia divinæ essentiæ perfectio est major quam quod significatione alicujus nominis comprehendi possit; non sequitur si nomen relativum vel quodcumque aliud nomen dictum de Deo non significat aliquid perfectum, quod divina essentia habeat esse imperfectum; quia divina essentia comprehendit in se omnium generum perfectionem, ut supra dictum est.

Conclusio. — Relatio realiter in Deo existens, idem est essentiæ secundum rem : non differt autem nisi secundum rationem, quod relatio importat respectum ad oppositum, essentia autem non (*a*).

(*a*) Gilbertus Porretanus, et abbas Joachim in Deo dixerunt relationes ab essentia realiter distingui : contrarium est de fide. Inter relationes et essentiam Thomistæ distinctionem virtualem minorem, et Scotistæ distinctionem formalem actualem ex natura rei admittunt. Sed ulterius quæritur utrum cum essentia relationes ita realiter identificentur quod sint de conceptu quidditativo essentiæ, et essentia de conceptu quidditativo relationum. Quæstio parum utilis de qua tacendum.

ARTICULUS III.

Utrum relationes quæ sunt in Deo, realiter ab invicem distinguantur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod relationes quæ ponuntur[1] in Deo, realiter ab invicem non distinguantur. Quæcumque enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed omnis relatio in Deo existens est idem secundum rem cum divina essentia. Ergo relationes secundum rem ab invicem non distinguuntur.

2. Præterea, sicut paternitas et filiatio secundum nominis rationem distinguuntur ab essentia divina, ita et bonitas et potentia. Sed propter hujusmodi rationis distinctionem non est aliqua realis distinctio bonitatis et potentiæ divinæ. Ergo neque paternitatis et filiationis.

3. Præterea, in divinis non est distinctio realis, nisi secundum originem. Sed una relatio non videtur oriri ex alia. Ergo relationes non distinguuntur realiter ab invicem.

Sed contra est quod dicit Boetius, in lib. *De Trinit.*, cap. VI, col. 1255, t. 2, quod « substantia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem. » Si ergo relationes non distinguuntur ab invicem realiter, non erit in divinis trinitas realis, sed rationis tantum, quod est Sabelliani erroris.

Respondeo dicendum, quod ex eo quod aliquid alicui attribuitur, oportet quod attribuantur ei omnia quæ sunt de ratione illius. Sicut cuicumque attribuitur homo, oportet quod attribuatur ei[2] rationale. De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, ut dictum est, oportet quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio; non quidem secundum rem absolutam, quæ est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas, sed secundum rem relativam.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum, in III *Physic.*, text. 21, argumentum illud tenet, quod quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem, in his quæ sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum; non autem in his quæ differunt ratione. Unde ibidem dicit quod, licet actio sit idem motui, similiter et passio, non tamen sequitur quod actio et passio sint idem; quia in actione importatur respectus, ut a quo est motus in mobili; in passione vero, ut qui est ab alio. Et similiter, licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia divina, et similiter filiatio, tamen hæc duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur ab invicem.

Ad secundum dicendum, quod potentia et bonitas non important in suis rationibus aliquam oppositionem. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod quamvis relationes, proprie loquendo, non oriantur vel procedant ab invicem, tamen accipiuntur per oppositum secundum processionem alicujus ab alio.

Conclusio. — Distinguuntur reales relationes in Deo realiter, non quidem secundum absolutum, sed respectivum (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum in Deo sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio et processio.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio et processio. Est enim considerare in Deo relationes intelligentis ad intellectum, et volentis ad volitum; quæ videntur esse relationes reales, neque sub prædictis continentur. Non ergo sunt solum quatuor relationes reales in Deo.

2. Præterea, relationes reales accipiuntur in Deo secundum processionem intelligibilem Verbi. Sed relationes intelligibiles multiplicantur in infinitum, ut Avicenna dicit. Ergo in Deo sunt infinitæ relationes reales.

3. Præterea, ideæ sunt in Deo ab æterno, ut supra dictum est; non autem distinguuntur ab invicem, nisi secundum respectum ad res, ut supra dictum est. Ergo in Deo sunt multo plures relationes æternæ.

4. Præterea, æqualitas et similitudo et

[1] Parm. : « sunt. » — [2] In Parm. : « et esse. »

(*a*) In Deo relationes realiter ab invicem distinguuntur : sic omnes. Ulterius quæritur utrum una existentia absoluta, vel tribus existentiis relativis tres personæ divinæ existant? Primum cum D. Thoma communiter theologi; ultimum Richardus a S. Victore, Scotus, Suarez, Isambert, et Tournely tenent.

ndentitas sunt relationes quædam, et sunt in Deo ab æterno. Ergo plures relationes sunt ab æterno in Deo quam quæ dictæ sunt.

5. Sed contra videtur quod sint pauciores. Quia, secundum Philosophum, in III *Physic.*, text. 21, « eadem via est de Athenis ad Thebas et de Thebis ad Athenas. » Ergo videtur quod pari ratione eadem sit relatio de patre ad filium, quæ dicitur paternitas, et de filio ad patrem, quæ dicitur filiatio ; et sic non sunt quatuor relationes in Deo.

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum in V *Metaph.*, text. 20, relatio omnis fundatur vel supra quantitatem, ut duplum et dimidium ; vel supra actionem et passionem, ut faciens et factum, pater et filius, dominus et servus, et hujusmodi. Cum autem quantitas non sit in Deo; est enim sine quantitate magnus, ut dicit Augustinus[1], serm. XXIII, cap. V, col. 157, t. 5; relinquitur quod realis relatio in Deo esse non possit, nisi super actionem fundata. Non autem super actiones secundum quas procedit aliquid extrinsecum a Deo, quia relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in ipso, ut supra dictum est. Unde relinquitur quod relationes reales in Deo non possunt accipi, nisi secundum actiones secundum quas est processio in Deo non extra, sed intra. Hujusmodi autem processiones sunt duæ tantum, ut supra dictum est; quarum una accipitur secundum actionem intellectus quæ est processio Verbi; alia secundum actionem voluntatis, quæ est processio amoris. Secundum quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum una sit procedentis a principio, et alia ipsius principii. Processio autem Verbi dicitur generatio secundum propriam rationem, qua competit rebus viventibus. Relatio autem principii generationis in viventibus perfectis dicitur paternitas; relatio vero procedentis a principio dicitur filiatio. Processio vero amoris non habet nomen proprium, ut supra dictum est; unde neque relationes quæ secundum ipsam accipiuntur. Sed vocatur relatio principii hujus processionis, spiratio; relatio autem procedentis, processio; quamvis hæc duo nomina ad ipsas processiones vel origines pertineant, et non ad relationes.

Ad primum ergo dicendum, quod in his in quibus differunt[2] intellectus et intellectum volens et volitum, potest esse realis relatio et scientiæ ad rem scitam, et volentis ad rem volitam. Sed in Deo est idem omnino intellectus et intellectum, quia intelligendo se, intelligit omnia alia; et eadem ratione voluntas et volitum. Unde in Deo hujusmodi relationes non sunt reales, sicut neque relatio ejusdem ad idem. Sed tamen relatio ad verbum est realis; quia verbum intelligitur ut procedens per actionem intelligibilem, non autem ut res intellecta est[3]. Cum enim intelligimus lapidem, in quod ex re intellecta concipit intellectus, vocatur verbum.

Ad secundum dicendum, quod in nobis relationes intelligibiles, in infinitum multiplicantur; quia alio actu intelligit homo lapidem, et alio actu intelligit se intelligere lapidem, et alio etiam intelligit se hoc intelligere; et sic in infinitum multiplicantur actus intelligendi, et per consequens relationes intellectæ. Sed hoc Deo non habet locum, quia uno actu tantum omnia intelligit.

Ad tertium dicendum, quod respectus ideales sunt ut[4] intellecti a Deo. Unde ex eorum pluralitate non sequitur quod sint plures relationes in Deo, sed quod Deus cognoscat plures relationes.

Ad quartum dicendum, quod æqualitas et similitudo in Deo non sunt relationes reales, sed rationis tantum, ut infra patebit.

Ad quintum dicendum, quod via est eadem ab uno termino ad alterum, et e converso; sed tamen respectus sunt diversi. Unde ex hoc non potest concludi quod eadem sit relatio patris ad filium, et e converso; sed posset hoc concludi de aliquo absoluto, si esset medium inter ea.

CONCLUSIO. — In Deo quatuor tantum reales relationes sunt, paternitas, filiatio, spiratio et processio, quæ solæ realiter in Deo sunt et intresece (*a*).

[1] « Si hoc putaverit homo carnalis, quia Dei natura atque substantia distincta membris est, ... circumscripta quantitate, quid cum illo facio? » Et *Ep.* CXXXVII *ad Volusianum*, c. II, § 8, col. 519, t. 2 : « Neque enim mole sed virtute magnus est Deus. »

[2] Ita cod. alcan.; editi : « differt. » — [3] Parm. non habet « est. » — [4] In Parm. deest « ut. »

(*a*) In Deo quatuor tantum relationes, scilicet relationes originis personas constituentes Thomistæ cum D. Thoma admittunt. Scotistæ vero secundo ordine in Deo alias relationes communes reales agnoscunt quas identitatis, æqualitatis, similitudinis, et etiam circuminsessionis, seu mutuæ personarum in se invicem inexistentiæ, vocant.

QUÆSTIO XXIX.

DE PERSONIS DIVINIS.

(Et quatuor quæruntur.)

Præmissis autem his quæ de processionibus et relationibus cognoscenda [1] sunt, necessarium est aggredi de personis.

Et primo secundum considerationem absolutam, et deinde secundum comparativam considerationem. Oportet autem absolute de personis primo quidem in communi considerare, deinde de singulis personis.

Ad communem autem considerationem personarum quatuor pertinere videntur. Primo quidem, significatio hujus nominis « persona. » Secundo vero, numerus personarum. Tertio, ea quæ consequuntur numerum personarum vel ei opponuntur, ut diversitas et solitudo [2] et hujusmodi. Quarto vero, ea quæ pertinent ad notitiam personarum.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° de definitione personæ; 2° de comparatione personæ ad essentiam, subsistentiam et hypostasim; 3° utrum nomen personæ competat in divinis; 4° quid ibi significet.

ARTICULUS PRIMUS.

De definitione personæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod incompetens sit definitio personæ quam Boetius assignat in lib. *De duabus naturis,* cap. III, col. 1343, t. 2, quæ talis est : « Persona est rationalis naturæ individua substantia. » Nullum enim singulare definitur. Sed persona significat quoddam singulare. Ergo persona inconvenienter definitur.

2. Præterea, substantia, prout ponitur in definitione personæ, aut sumitur pro substantia prima, aut pro substantia secunda. Si pro substantia prima, superflue additur, « individua, » quia substantia prima est substantia individua : si vero stat pro substantia secunda, falso additur, et est oppositio in adjecto : nam secundæ substantiæ dicuntur genera vel species. Ergo definitio est male assignata,

3. Præterea, nomen intentionis non debet poni in definitione rei. Non enim esset bona assignatio, si quis diceret : Homo est species animalis; homo enim est nomen rei, species est nomen intentionis. Cum igitur persona sit nomen rei, significat enim substantiam quamdam rationalis naturæ, inconvenienter individuum, quod est nomen intentionis, in ejus definitione ponitur.

4. Præterea : « Natura est principium motus et quietis in eo in quo est per se, et non per accidens, » ut dicitur in II *Physic.*, text 3. Sed persona est in rebus immobilibus, sicut in Deo, et in angelis. Non ergo in definitione personæ debuit poni natura, sed magis essentia.

5. Præterea, anima separata est rationalis naturæ individua substantia : non autem persona. Inconvenienter ergo persona sic definitur [3].

Respondeo dicendum, quod, licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiæ. Substantia enim individuatur per seipsam; sed accidentia individuantur per subjectum, quod est substantia; dicitur enim hæc albedo, in quantum est in hoc subjecto. Unde etiam convenienter individua substantiæ habent aliquod speciale nomen præ aliis; dicuntur enim hypostases vel primæ substantiæ.

Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus quæ habent dominium sui actus; et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt; actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter cæteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturæ, et hoc nomen est « persona. »

Et ideo in prædicta definitione personæ ponitur « substantia individua, » in quantum significat singulare in genere substantiæ; additur autem « rationalis naturæ, » in quantum significat singulare in rationalibus substantiis.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, definiri potest, et sic Philosophus in lib. *Prædicament.*, cap. De substantia, definit substantiam primam; et hoc modo definit Boetius personam.

[1] Parm. : « præcognoscenda videbantur. » — [2] Non « similitudo, » ut in edit.

[3] Cod. Alcan. aliique, item edit. Rom et Patav. omittunt argumentum « sed contra. » Habet Nicolaï sic : « Sed contra est auctoritas prædicta Boetii. »

Ad secundum dicendum, quod, secundum quosdam, « substantia » in definitione personæ ponitur pro substantia prima, quæ est hypostasis; neque tamen superflue additur « individua, » quia ratione[1] hypostasis vel substantiæ primæ excluditur ratio universalis et partis. Non enim dicimus quod homo communis sit hypostasis, neque etiam quod manus, cum sit pars. Sed per hoc quod additur « individua, » excluditur a persona ratio assumptibilis; humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta a digniori, scilicet a Verbo Dei. Sed melius dicendum est quod substantia accipitur communiter, prout dividitur per primam et secundam, et per hoc quod additur, « individua, » trahitur ad standum pro substantia prima.

Ad tertium dicendum, quod, quia substantiales differentiæ non sunt nobis notæ, vel etiam nominatæ non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium; puta, si quis diceret, ignis est corpus simplex, calidum et siccum. Accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium et manifestant eas. Et similiter nomina intentionum possunt accipi ad definiendum res, secundum quod accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum quæ sunt[2] posita. Et sic hoc nomen, « individuum, » ponitur in definitione personæ ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus.

Ad quartum dicendum, quod, secundum Philosophum, in V *Metaph.*, text. 5, nomen naturæ primo impositum est ad significandam generationem viventium, quæ dicitur nativitas. Et quia hujusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cujuscumque motus. Et sic definitur natura in II *Phys.*, text 3. Et quia hujusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscujusque rei, communiter essentia uniuscujusque rei, quam significat ejus definitio, vocatur natura. Et sic accipitur hic natura. Unde Boetius, in eodem lib. *De duab. naturis.*, cap. I, col. 1342, t. 2, dicit, quod « natura est unumquodque informans specifica differentia. » Specifica enim differentia est quæ complet definitionem, et sumitur a propria forma rei. Et ideo convenientius fuit quod in definitione personæ, quæ est singulare alicujus generis determinati, uteretur nomine naturæ quam essentiæ, quæ sumitur ab esse, quod est communissimum.

Ad quintum dicendum, quod anima est pars humanæ speciei; et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua, quæ est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus, nec quæcumque alia partium hominis; et sic non competit ei neque definitio personæ, neque nomen.

Conclusio. — Persona est rationalis naturæ individua substantia (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia. Dicit enim Boetius, in lib. *De duabus natur.*, c. III, col. 1344, t. 2, quod « Græci naturæ rationalis individuam substantiam ὑποστάσεως nomine vocaverunt. » Sed hoc etiam apud nos significat nomen personæ. Ergo *persona* omnino idem est quod *hypostasis*.

2. Præterea, sicut in divinis dicimus tres personas, ita in divinis dicimus tres subsistentias; quod non esset, nisi persona et subsistentia idem significarent. Ergo idem significant persona et subsistentia.

3. Præterea, Boetius dicit in *Comment. Prœdicamentorum,* quod οὐσία, quod est idem quod essentia, significat compositum ex materia et forma. Id autem quod est compositum ex materia et forma, est individuum substantiæ, quod et hypostasis et persona dicitur. Ergo omnia prædicta nomina idem significare videntur.

4. Sed contra est quod Boetius dicit in lib. *De duab. natur.*, c. III, col. 1344, t. 2, quod genera et species subsistunt tantum; individua vero non subsistunt tantum, verum etiam substant. Sed a subsistendo

[1] In Parm. : « nomine. »

[2] Sic cod. in edit. : « quæ non sunt. » Sed sensus est : secundum quod nomina quæ sunt posita accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum. »

(*a*) Persona definitur, intellectualis naturæ incommutabilis existentia : sic Richardus a Sancto Victore; vel, hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente : sic Doctores scholastici.

dicuntur subsistentiæ, sicut a substando substantiæ, vel hypostases. Cum igitur esse hypostases vel personas non conveniat generibus vel speciebus, hypostases vel personæ non sunt idem quod subsistentiæ.

5. Præterea, Boetius dicit, in *Comment. Prædicamentorum,* quod hypostasis dicitur materia, πρόσωπα autem, id est, subsistentia, dicitur forma. Sed neque forma neque materia potest dici persona. Ergo persona differt a prædictis.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in V *Metaph.,* text. 15, substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei; quam quidem substantiam Græci οὐσίωσις vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subjectum, vel suppositum quod subsistit in genere substantiæ. Et hoc quidem communiter accipiendo nominari potest nomine significante intentionem, et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem; quæ quidem sunt, res naturæ, subsistentia, et hypostasis, secundum triplicem considerationem substantiæ sic dictæ. Secundum enim quod per se existit, et non in alio, vocatur subsistentia : illa enim subsistere dicimus quæ non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturæ communi, sic dicitur res naturæ, sicut hic homo est res naturæ; secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel subsistentia. Quod autem hæc tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen persona significat in genere rationalium substantiarum.

Ad primum ergo dicendum, quod hypostasis apud Græcos ex propria significatione nominis habet quod significet quodcumque individum substantiæ; sed ex usu loquendi habet quod sumatur pro individuo rationalis naturæ ratione suæ excellentiæ.

Ad secundum dicendum, quod sicut nos dicimus in divinis pluraliter tres personas et tres substantias, ita Græci dicunt tres hypostases. Sed quia nomen substantiæ, quod secundum proprietatem significationis respondet hypostasi, æquivocatur apud nos, cum quandoque significet essentiam, quandoque hypostasim; ne possit esse erroris occasio maluerunt pro hypostasi transferre subsistentiam quam substantiam.

Ad tertium dicendum, quod essentia proprie est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur speciei principia, non autem principia individualia. Unde in rebus compositis ex materia et forma, essentia significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia et forma communi, prout sunt principia speciei. Sed compositum ex hac materia et ex hac forma habet rationem hypostasis et personæ. Anima enim et caro et os sunt de ratione hominis, sed hæc anima et hæc caro et hoc os sunt de ratione hujus hominis. Et ideo hypostasis et persona addunt supra rationem essentiæ principia individualia; neque sunt idem cum essentia in compositis ex materia et forma, ut supra dictum est, cum de simplicitate divina ageretur.

Ad quartum dicendum, quod Boetius dicit genera et species subsistere, in quantum individuis aliquibus competit subsistere ex eo quod sunt sub generibus et speciebus in prædicamento substantiæ comprehensis; non quod ipsæ species vel genera subsistant, nisi secundum opinionem Platonis, qui posuit species rerum separatim subsistere a singularibus. Substare vero competit eisdem individuis in ordine ad accidentia, quæ sunt præter rationem generum et specierum.

Ad quintum dicendum, quod individuum compositum ex materia et forma habet quod substet accidenti ex proprietate materiæ. Unde et Boetius dicit, in lib. *De Trinit.,* ante med : « Forma simplex subjectum esse non potest[1]. » Sed quod per se subsistat, habet ex proprietate suæ formæ, quæ non advenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiæ, ut sic individuum subsistere possit. Propter hoc ergo hypostasim attribuit materiæ, et οὐσίωσιν, sive subsistentiam, formæ, quia materia est principium substandi, et forma est principium subsistendi.

Conclusio. — Persona in genere rationalium substantiarum id significat, quod in toto genere substantiarum subsistentia, res naturæ, substantia seu hypostasis.

[1] « Forma quæ est sine materia non poterit esse subjectum. »

ARTICULUS III.

Utrum nomen personæ sit ponendum in divinis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nomen personæ non sit ponendum in divinis. Dicit enim Dionysius, *De div. nom.*, cap. I, § 1, col. 587, t. 1 : « Universaliter non est audendum aliquid dicere nec cogitare de supersubstantiali et occulta divinitate præter ea quæ divinitus nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa[1]. » Sed nomen personæ non exprimitur nobis in sacra Scriptura Novi vel Veteris Testamenti. Ergo non est nomine personæ utendum in divinis.

2. Præterea, Boetius dicit, lib. *De duab. nat.*, c. III, col. 1343, t. 2 : « Nomen personæ videtur traductum ex his personis quæ in comœdiis tragœdiisque quosdam homines repræsentabant. Persona enim dicta est a personando, quia concavitate ipsa major necesse est ut volvatur sonus. Græci vero has personas πρόσωπα vocant ab eo quod ponantur in facie, atque ante oculos obtegant vultum. » Sed hoc non potest competere in divinis, nisi forte secundum metaphoram. Ergo nomen personæ non dicitur de Deo nisi metaphorice.

3. Præterea, omnis persona est hypostasis. Sed nomen hypotasis non videtur Deo competere, cum secundum Boetium, ibidem, col. 1344, significet id quod subjicitur accidentibus, quæ in Deo non sunt. Hieronymus etiam dicit in *Ep.* XV *ad Damasum*, col. 356, § 3, t. 1, quod « in hoc nomine » hypostasis « venenum latet sub melle[2]. » Ergo hoc nomen « persona » non est dicendum de Deo.

4. Præterea, a quocumque removetur definitio, removetur et definitum. Sed definitio personæ supra posita, non videtur Deo competere; tum quia ratio importat discursivam cognitionem, quæ non competit Deo, ut supra ostensum est, et sic Deus non potest dici rationalis naturæ[3]; tum etiam quia Deus dici non potest individua substantia, cum principium individuationis sit materia, Deus autem immaterialis est; neque etiam accidentibus substat, ut substantia dici possit. Nomen ergo personæ Deo attribui non debet.

Sed contra est quod dicitur in *Symbolo* Athanasii, t. IV, col. 1582 : « Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti. »

Respondeo dicendum, quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde cum omne illud quod est perfectionis Deo sit attribuendum, eo quod ejus essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est ut hoc nomen, persona, de Deo dicatur; non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo, sicut et alia nomina, quæ creaturis a nobis imposita, Deo attribuuntur, sicut supra ostensum est, cum de divinis nominibus ageretur.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet nomen personæ in Scriptura veteris vel novi Testamenti non inveniatur dictum de Deo; tamen id quod nomen significat multipliciter in sacra Scriptura invenitur assertum de Deo, scilicet quod est maxime per se ens, et perfectissime intelligens. Si autem oporteret de Deo dici solum illa secundum vocem quæ sacra Scriptura de Deo tradit, sequeretur quod nunquam in alia lingua posset aliquis loqui de Deo, nisi in illa in qua primo tradita est Scriptura Veteris vel Novi Testamenti. Ad inveniendum autem nova nomina antiquam fidem de Deo significantia coegit necessitas disputandi cum hæreticis. Nec hæc novitas vitanda est, cum non sit profana; utpote a Scripturarum sensu non discordans. Docet autem Apostolus profanas vocum novitates vitare I ad *Timoth.*, ult.

Ad secundum dicendum, quod, quamvis hoc nomen, persona, non conveniat Deo quantum ad id a quo primum impositum est nomen, tamen quantum ad id ad quod significandum imponitur, maxime Deo convenit. Quia enim in comœdiis et tragœdiis repræsentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen, persona, ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici personæ in Ecclesiis, quæ habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod « persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. » Et quia magnæ dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturæ dicitur persona, ut dictum est. Sed dignitas

[1] Ex versione Joannis Sarraceni. Corderius « universe igitur audendum non est, neque dicere, neque cogitare quidquam de supersubstantiali et abdita deitate, præter ea quæ nobis in sacris oraculis sunt indicata divinitus. »

[2] « Nescio quid veneni in syllabis latet. »

[3] Ita edit. Rom. et Patav.; Nicolaï : « rationalis natura. »

divinæ naturæ excedit omnem dignitatem, et secundum hoc maxime competit Deo nomen personæ.

Ad tertium dicendum, quod nomen hypostasis non competit Deo quantum ad id a quo est impositum nomen, cum non substet accidentibus; competit autem quantum ad id ad quod significandum est impositum; est enim impositum ad significandum rem subsistentem. Hieronymus autem, dicit « sub hoc nomine venenum latere, » quia antequam significatio hujus nominis esset plene nota apud Latinos, hæretici per hoc nomen simplices decipiebant, ut confiterentur plures essentias, sicut confitentur plures hypostases, propter hoc quod nomen substantiæ, cui respondet in Græco nomen ὑπόστασις, communiter accipitur apud nos pro essentia.

Ad quartum dicendum, quod Deus potest dici rationalis naturæ, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intellectualem naturam. Individuum autem Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est materia, sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem. Substantia vero convenit Deo secundum quod significat existere per se. Quidam tamen dicunt quod definitio superius, art. I hujus quæst., arg. 1, a Boetio data, non est definitio personæ secundum quod personas in Deo dicimus. Propter quod Richardus de Sancto Victore, lib. IV *De Trinit.*, c. XVIII, col. 941, corrigere volens hanc definitionem, dixit quod « persona, » secundum quod de Deo dicitur, « est divinæ naturæ incommunicabilis existentia[1]. »

Conclusio. — Cum quæcumque nomina ad perfectionem attinent, in Deum assumantur, personæ nomen in Deo dicitur, et excellentiori modo quam in creaturis.

ARTICULUS IV.

Utrum hoc nomen persona *significet relationem.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, persona, non significet relationem, sed substantiam in divinis. Dicit enim Augustinus, in VII *De Trinit.*, c. VI, col. 943, t. 8 : « Cum dicimus personam Patris, non aliud dicimus quam substantiam Patris; ad se quippe dicitur persona, non ad Filium, » etc.

2. Præterea, « quid » quærit de essentia. Sed, sicut dicit Augustinus, in eodem loco, cap. IV, col. 940, t. 8, cum dicitur : *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus,* et quæritur : « Quid tres? respondetur, tres personæ. » Ergo hoc nomen persona significat essentiam.

3. Præterea, secundum Philosophum, IV *Met.*, text. 28, id quod significatur per nomen, est ejus definitio. Sed definitio personæ est rationalis naturæ individua substantia, ut dictum est. Ergo hoc nomen, persona, significat substantiam.

4. Præterea, persona in hominibus et angelis non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si igitur in Deo significaret relationem, diceretur æquivoce de Deo et[2] de hominibus et de angelis.

Sed contra est quod dicit Boetius[3] in lib. II *De Trinit.*, col. 1302, t. 2, quod « omne nomen ad personas pertinens relationem significat. » Sed nullnm nomen magis pertinet ad personam quam hoc nomen, persona. Ergo hoc nomen, persona, relationem significat.

Respondeo dicendum, quod circa signifitionem hujus nominis, persona, in divinis difficultatem ingerit quod pluraliter de tribus prædicatur præter naturam essentialium nominum : neque etiam ad aliquid dicitur, sicut nomina quæ relationem significant.

Unde quibusdam visum est quod hoc nomen, persona, simpliciter ex virtute vocabuli essentiam significet in divinis, sicut hoc nomen, Deus, et hoc nomen, sapiens (*a*). Sed propter instantiam hæreticorum est accommodatum ex ordinatione concilii ut possit poni pro relativis, et præcipue in plurali, vel cum nomine partitivo; ut cum

[1] « Nihil aliud est persona divina quam incommunicabilis existentia. »

[2] Parm. : « et hominibus et angelis. »

[3] Colligitur ex his verbis : « necesse est vocabulum quod ex personis originem capit, id ad substantiam non pertinere, » etc. Liber qui II *De Trinitate* a veteribus dicebatur, apud Migne titulum hunc habet : *Utrum Pater et Filius ac Spiritus sanctus de divinitate substantialiter prædicentur.*

(*a*) Sapiens... : ita Hugo a Sancto Victore et Magister Sententiarum, qui tamen de ordinatione concilii silent.

Secundum Scotum, Scotorellum et alios, si teneatur opinio quod persona aliquid positivum dicit, tunc nec substantiam, nec relationem; sed ab utroque abstrahit.

dicimus : Tres personas, vel : « Alia est persona Patris, alia Filii. » In singulari vero potest sumi pro absoluto et pro relativo. Sed hæc non videtur sufficiens ratio : quia si hoc nomen persona ex vi suæ significationis non habet quod significet nisi etiam in divinis, ex hoc quod dictum est tres personas non fuisset hæreticorum quietata calumnia, sed majoris calumniæ data esset eis occasio.

Et ideo alii dixerunt quod hoc nomen persona in divinis significat simul essentiam et relationem. Quorum quidam dixerunt quod signicat essentiam in recto et relationem in obliquo, quia persona dicitur quasi per se una; unitas autem pertinet ad essentiam; quod autem dicitur per se, implicat relationem oblique. Intelligitur enim Pater per se esse, quasi relatione distinctus a Filio. Quidam vero dixerunt e converso quod significat relationem in recto, et essentiam in obliquo, quia in definitione personæ natura ponitur in obliquo, et isti propinquius ad veritatem accesserunt.

Ad evidentiam igitur hujus quæstionis considerandum est quod aliquid est de significatione minus communis, quod tamen non est de significatione magis communis; rationale enim includitur in significatione hominis, quod tamen non est de significatione animalis. Unde aliud est quærere de significatione animalis, et aliud est quærere de significatione animalis quod est homo. Similiter aliud est quærere de significatione hujus nominis, persona, in communi, et aliud de significatione personæ divinæ. Persona enim in communi significat substantiam individuam rationalis naturæ, ut dictum est. Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur in quacumque natura significat id quod est distinctum in natura illa; sicut in humana natura significat has carnes, hæc ossa, et hanc animam, quæ sunt principia individuantia hominem; quæ quidem, licet non sint de significatione personæ in communi, sunt tamen de significatione personæ humanæ. Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est supra. Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhærens alicui [1] subjecto, sed est ipsa divina essentia : unde est subsistens sicut [2] et essentia divina subsistit. Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem.

Et hoc est significare relationem per modum substantiæ, quæ est hypostasis subsistens in natura divina, licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina. Et secundum hoc verum est quod nomen, persona, significat relationem in recto et essentiam in obliquo; non tamen relationem in quantum est relatio, sed in quantum significat [3] per modum hypostasis. Similiter etiam significat essentiam in recto et relationem in obliquo, in quantum essentia idem est quod hypostasis. Hypostasis autem significatur in divinis ut relatione distincta. Et similiter relatio per modum relationis significata cadit in ratione personæ in obliquo. Et secundum hoc etiam dici potest quod hæc significatio hujus nominis, persona, non erat percepta ante hæreticorum calumniam. Unde non erat in usu hoc nomen, persona, nisi sicut unum aliorum absolutorum : sed postmodum accommodatum est hoc nomen, persona, ad standum pro relativo ex congruentia suæ significationis, ut scilicet hoc quod stat pro relativo, non solum habeat ex usu, ut prima opinio dicebat, sed etiam ex significatione sua.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen, persona, dicitur ad se, non ad alterum : quia significat relationem non per modum relationis, sed per modum substantiæ, quæ est hypostasis. Et secundum hoc Augustinus dicit quod significat essentiam, prout in Deo essentia est idem cum hypostasi, quia in Deo non differt quod est et quo est.

Ad secundum dicendum, quod « quid » quandoque quærit de natura, quam significat definitio, ut cum quæritur : Quid est homo? et respondetur, animal rationale mortale. Quandoque vero quærit suppositum, ut cum quæritur : Quid natat in mari ? et respondetur, piscis. Et sic quærentibus, « quid tres, » responsum est, « tres personæ. »

Ad tertium dicendum, quod in intellectu substantiæ individuæ, id est distinctæ vel incommunicabilis, intelligitur in divinis relatio, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod diversa ratio minus communium non facit æquivocationem in magis communi. Licet enim sit alia propria definitio equi et asini; tamen univocantur in nomine animalis, quia communis definitio animalis convenit utrique. Unde

[1] In Parm. deest : « alicui. » — [2] In Parm. deest : « et » — [3] Parm. : « significatur. »

non sequitur, licet in significatione personæ divinæ contineatur relatio, non autem in significatione angelicæ personæ, vel humanæ, quod nomen personæ æquivoce dicatur. Licet nec etiam dicatur univoce ; cum nihil univoce de Deo dici possit, et de creaturis, ut supra ostensum est.

QUÆSTIO XXX.

DE PLURALITATE PERSONARUM DIVINARUM[1].

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde quæritur de pluralitate personarum, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum sint plures personæ in divinis ; 2° quot sint ; 3° quid significent termini numerales in divinis ; 4° de communitate hujus nominis « persona »

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sit ponere plures personas in divinis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit ponere plures personas in divinis. « Persona » enim « est rationalis naturæ individua substantia. » Si ergo sunt plures personæ in divinis, sequitur quod sint plures substantiæ ; quod videtur hæreticum.

2. Præterea, pluralitas proprietatum absolutarum non facit distinctionem personarum neque in Deo neque in nobis. Multo igitur minus pluralitas relationum.[1] Ergo non potest dici quod in Deo sunt plures personæ.

3. Præterea, Bœtius in lib. *De Trin.*, c. III, col. 1251, t. 2, dicit de Deo loquens, quod « hoc vere unum est in quo nullus est numerus[2]. » Sed pluralitas importat numerum. Ergo non sunt plures personæ in divinis.

4. Præterea, ubicumque est numerus, ibi est totum et pars. Si igitur in Deo sit numerus personarum, erit in Deo ponere totum et partem ; quod simplicitati divinæ repugnat.

Sed contra est quod dicit Athanasius, in suo *Symbolo fidei*, col. 1582, t. 4 : « Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti. » Ergo Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt plures personæ.

Respondeo dicendum, quod plures esse personas in divinis sequitur ex præmissis. Ostensum est enim supra, quod hoc nomen, « persona, » significat in divinis relationem ut rem subsistentem in natura divina. Supra autem habitum est, quod sunt plures relationes reales in divinis ; unde sequitur quod sint plures res subsistentes in divina natura. Et hoc est esse plures personas in divinis.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia non ponitur in definitione personæ secundum quod significat essentiam, sed secundum quod significat suppositum ; quod patet ex hoc quod additur « individua. » Ad significandum autem substantiam sic dictam habent Græci nomen « hypostasis. » Unde sicut nos dicimus tres personas, ita ipsi dicunt tres hypostases. Nos autem non consuevimus dicere tres substantias, ne intelligerentur tres essentiæ propter nominis æquivocationem.

Ad secundum dicendum, quod proprietates absolutæ in divinis, ut bonitas et sapientia, non opponuntur ad invicem ; unde neque realiter distinguuntur. Quamvis ergo eis conveniat subsistere, non tamen sunt plures res subsistentes, quod est esse plures personas. Proprietates autem absolutæ in rebus creatis non subsistunt, licet realiter ab invicem distinguantur, ut albedo et dulcedo ; sed proprietates relativæ in Deo et subsistunt, et realiter ab invicem distinguuntur, ut supra dictum est. Unde pluralitas talium proprietatum sufficit ad pluralitatem personarum in divinis.

Ad tertium dicendum, quod a Deo propter summam unitatem et simplicitatem excluditur omnis pluralitas absolute dictorum, non autem pluralitas relationum, quæ relationes prædicantur de aliquo ut ad alterum. Et sic compositionem in ipso de quo dicuntur, non important, ut Boetius in eodem libro, c. VI, col. 1254, t. 2, docet.

Ad quartum dicendum, quod numerus est duplex : scilicet numerus simplex vel absolutus, ut duo et tria et quatuor ; et est numerus qui est in rebus numeratis, ut duo homines et duo equi. Si igitur in divinis accipiatur numerus absolute sive abstracte, nihil prohibet in eo esse totum et partem ; et sic non est nisi in acceptione intellectus nostri ; non enim numerus absolutus a rebus numeratis est nisi in intellectu. Si autem accipiamus numerum prout est in rebus

[1] Parm. « in divinis. »

[1] Sic cod.; in edit. : « Sed in Deo non est alia pluralitas nisi relationum, ut supra dictum est. »

[2] « Ubi vero nulla est differentia, nulla est omnino pluralitas, quare nec numerus : igitur unitas tantum. »

numeratis, sic in rebus quidem creatis, unum est pars duorum et duo trium, ut unus homo duorum, et duo trium; sed sic non est in Deo, quia tantus est Pater quanta tota Trinitas, ut infra patebit.

Conclusio. — Cum in divinis sint plures res subsistentes in divina natura, plures quoque personas ibi esse necesse est.

ARTICULUS II.

Utrum in Deo sint plures personæ quam tres.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Deo sint plures personæ quam tres. Pluralitas enim personarum in divinis est secundum pluralitatem proprietatum relativarum, ut dictum est. Sed quatuor sunt relationes in divinis, ut supra dictum est, scilicet paternitas, filiatio, communis spiratio et processio. Ergo quatuor personæ sunt in divinis.

2. Præterea, non plus differt natura a voluntate in Deo quam natura ab intellectu. Sed in divinis est alia persona quæ procedit per modum voluntatis, ut amor, et alia quæ procedit per modum naturæ, ut filius. Ergo est etiam alia quæ procedit per modum intellectus, ut verbum, et alia quæ procedit per modum naturæ, ut filius; et sic iterum sequitur quod non sunt tantum tres personæ in divinis.

3. Præterea, in rebus creatis quod excellentius est, plures habet operationes intrinsecas; sicut homo supra alia animalia habet intelligere et velle. Sed Deus in infinitum excedit omnem creaturam. Ergo non solum est ibi persona procedens per modum voluntatis, et per modum intellectus, sed infinitis aliis modis. Ergo sunt infinitæ personæ in divinis.

4. Præterea, ex infinita bonitate Patris est quod infinite seipsum communicet producendo personam divinam. Sed etiam in Spiritu sancto est infinita bonitas. Ergo Spiritus sanctus producit divinam personam, et illa aliam, et sic in infinitum.

5. Præterea, omne quod continetur sub determinato numero, est mensuratum; numerus enim mensura quædam est. Sed personæ divinæ sunt immensæ, ut patet per Athanasium, in suo *Symbolo fidei,* col. 1582, t. 4 : « Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus. » Non ergo sub numero ternario continentur.

Sed contra est quod dicitur I Joann., ult., 7 : *Tres sunt qui testimonium dant in cælo : Pater, Verbum, et Spiritus sanctus.* Quærentibus autem, « quid tres, » respondetur, « tres personæ, » ut Augustinus dicit, VII *De Trinit.,* cap. IV, col. 940, t. 8. Sunt igitur tres personæ tantum in divinis.

Respondeo dicendum, quod, secundum præmissa, necesse est ponere tantum tres personas in divinis. Ostensum est enim quod plures personæ sunt plures relationes subsistentes ab invicem realiter distinctæ. Realis autem distinctio inter relationes divinas non est nisi ratione oppositionis relativæ. Ergo oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere. Si quæ autem relationes oppositæ non sunt, ad eamdem personam necesse est eas pertinere. Paternitas ergo et filiatio, cum sint oppositæ relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas igitur subsistens, est persona Patris; et filiatio subsistens, est persona Filii. Aliæ autem duæ relationes ad neutram harum oppositionem habent, sed sibi invicem opponuntur : impossibile est igitur quod ambæ uni personæ conveniant. Oportet ergo quod vel una earum conveniat utrique dictarum personarum, aut quod una uni, et alia alii. Non autem potest esse quod processio conveniat Patri et Filio, vel alteri eorum; quia sic sequeretur quod processio intellectus, quæ est generatio in divinis, secundum quam accipitur paternitas et filiatio, prodiret ex processione amoris, secundum quam accipitur spiratio et processio, si persona generans[1] et genita procedunt[2] a spirante, quod est contra præmissa. Relinquitur ergo quod spiratio conveniat et personæ Patris, et personæ Filii, utpote nullam habens oppositionem relativam nec ad paternitatem, nec ad filiationem, et per consequens oportet quod conveniat processio alteri personæ, quæ dicitur persona Spiritus sancti, quæ per modum amoris procedit, ut supra habitum est. Relinquitur ergo tantum tres personas esse in divinis, scilicet Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet sint quatuor relationes in divinis, tamen una earum, scilicet spiratio, non separatur a

[1] Ita Rom et Patav. edit.; Nicolaï : « et persona generans, » etc. — [2] Parm. : « procederent. »

persona Patris et Filii, sed convenit utrique; et sic licet sit relatio, non tamen dicitur proprietas, quia non convenit uni tantum personæ; neque relatio personalis, id est constituens personam. Sed hæ tres relationes, paternitas, filiatio et processio, dicuntur proprietates personales, quasi personas constituentes; nam paternitas est persona Patris, filiatio persona Filii, processio persona Spiritus sancti procedentis.

Ad secundum dicendum, quod id quod procedit per modum intellectus, ut verbum, procedit secundum rationem similitudinis, sicut etiam id quod procedit per modum naturæ; et ideo supra dictum est, quod processio Verbi divini est ipsa generatio per modum naturæ. Amor autem, inquantum hujusmodi, non procedit ut similitudo illius a quo procedit, licet in divinis amor sit coessentialis, inquantum est divinus; et ideo processio amoris non dicitur generatio in divinis.

Ad tertium dicendum, quod homo, cum sit perfectior aliis animalibus, habet plures operationes intrinsecas quam alia animalia, quia ejus perfectio est per modum compositionis. Unde in angelis, qui sunt perfectiores et simpliciores, sunt pauciores operationes intrinsecæ quam in homine, quia in eis non est imaginari, sentire, et hujusmodi. Sed in Deo secundum rem non est nisi una operatio, quæ est sua essentia. Sed quomodo sint duæ processiones, supra ostensum est.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si Spiritus sanctus haberet aliam numero bonitatem a bonitate Patris; oporteret enim quod sicut Pater per suam bonitatem producit personam divinam, ita et Spiritus sanctus. Sed una et eadem bonitas Patris est et Spiritus sancti. Neque etiam est distinctio nisi per relationes personarum. Unde bonitas convenit Spiritui sancto, quasi habita ab alio; Patri autem, sicut a quo communicatur alteri. Oppositio autem relationis non permittit ut cum relatione Spiritus sancti sit relatio principii respectu divinæ personæ; quia ipse procedit ab aliis personis quæ in divinis esse possunt.

Ad quintum dicendum, quod numerus determinatus, si accipiatur numerus simplex, qui est tantum in acceptione intellectus, per unum mensuratur. Si vero accipiatur numerus rerum in divinis personis, sic non competit ibi ratio mensurati, quia eadem est magnitudo trium personarum, ut infra patebit. Idem autem non mensuratur per idem.

Conclusio. — Tres tantum in divinis personæ sunt, Pater, Filius, et Spiritus sanctus.

ARTICULUS III.

Utrum termini numerales ponant aliquid in divinis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod termini numerales ponant aliquid in divinis. Unitas enim divina est ejus essentia. Sed omnis numerus est unitas repetita. Ergo omnis terminus numeralis in divinis significat essentiam; ergo ponit aliquid in Deo.

2. Præterea, quidquid dicitur de Deo et creaturis, eminentius convenit Deo quam creaturis. Sed termini numerales in creaturis aliquid ponunt. Ergo multo magis in Deo.

3. Præterea, si termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed inducuntur ad removendum tantum, ut per pluralitatem removeatur unitas, et per unitatem pluralitas; sequitur quod sit circulatio in ratione, confundens intellectum, et nihil certificans; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod termini numerales aliquid ponant in divinis.

Sed contra est quod Hilarius dicit in IV *De Trinit.*, § 17, col. 110, t. 2 : « Sustulit singularitatis ac solitudinis intelligentiam professio consortii[1], » quod est professio pluralitatis; et Ambrosius dicit in lib. I *De fid.*, cap. II, § 19, col. 555, t. 3 : « Cum unum Deum dicimus, unitas pluralitatem excludit deorum, non quantitatem in Deo ponit[2]. » Ex quibus videtur quod hujusmodi nomina sunt inducta in divinis ad removendum, non ponendum aliquid.

Respondeo dicendum, quod Magister in *Sententiis*, I, dist. XXIV, ponit quod termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed removent tantum. Alii vero dicunt contrarium.

Ad evidentiam igitur hujus considerandum est quod omnis pluralitas consequitur ali-

[1] « Dicendo : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* sustulit singularis intelligentiam professione consortii. »

[2] « Aliter quomodo unum Deum dicemus? Diversitas plures facit, unitas potestatis excludit numeri quantitatem : quia unitas numerus non est, sed hæc omnium ipsa principium est. »

quam divisionem. Est autem duplex divisio. Una materialis quæ fit secundum divisionem continui, et hanc consequitur numerus qui est species quantitatis. Unde talis numerus non est nisi in rebus materialibus habentibus quantitatem. Alia est divisio formalis quæ fit per oppositas vel diversas formas, et hanc divisionem sequitur multitudo quæ non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus, secundum quod ens dividitur per unum et multa. Et talem multitudinem solam contingit esse in rebus immaterialibus.

Quidam igitur non considerantes nisi multitudinem [1] quæ est species quantitatis discretæ, quia videbant quod quantitas discreta non habet locum in divinis, posuerunt quod termini numerales non ponunt aliquid in Deo, sed removent tantum.

Alii vero eamdem multitudinem considerantes dixerunt quod, sicut scientia ponitur in Deo secundum rationem propriam scientiæ, non autem secundum rationem sui generis, quia in Deo nulla est qualitas, ita numerus in Deo ponitur secundum propriam rationem numeri, non autem secundum rationem sui generis, quod est quantitas.

Nos autem dicimus quod termini numerales, secundum quod veniunt in prædicationem divinam, non sumuntur a numero qui est species quantitatis, quia sic de Deo non dicerentur nisi metaphorice, sicut et aliæ proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo et similia; sed sumuntur a multitudine secundum quod est transcendens. Multitudo autem sic accepta hoc modo se habet ad multa de quibus prædicatur, sicut unum quod convertitur cum ente ad ens. Hujusmodi autem unum, sicut supra dictum est, cum de Dei unitate ageretur, non addit aliquid supra ens, nisi negationem divisionis tantum : unum enim significat ens indivisum. Et ideo de quocumque dicatur unum, significatur illa res indivisa, sicut unum dictum de homine significat naturam [2] hominis indivisam. Et eadem ratione cum dicuntur res multæ, multitudo sic accepta significat res illas cum indivisione circa unamquamque earum. Numerus autem qui est species quantitatis, ponit quoddam accidens additum supra ens, et similiter unum quod est principium illius numeri. Termini ergo numerales in divinis significant illa de quibus dicuntur, et super hoc nihil addunt nisi negationem, ut dictum est; et quantum ad hoc, veritatem dixit Magister, in *Sent.*, loc. cit. Ut cum dicimus : Essentia est una, ibi unum significat essentiam indivisam; cum dicimus : Persona est una, significat personam indivisam; cum dicimus : Personæ sunt plures, significantur illæ personæ, et indivisio circa unamquamque earum : quia de ratione multitudinis est quod ex unitatibus constet.

Ad primum ergo dicendum, quod unum, cum sit de transcendentibus, est communius quam substantia et quam relatio, et similiter multitudo. Unde potest stare in divinis et pro substantia et pro relatione, secundum quod competit his quibus adjungitur. Et tamen per hujusmodi nomina, supra essentiam vel relationem additur ex eorum significatione propria negatio quædam divisionis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod multitudo quæ ponit aliquid in rebus creatis, est species quantitatis, quæ non transumitur in divinam prædicationem, sed tantum multitudo transcendens, quæ non addit supra ea de quibus dicitur nisi indivisionem circa singula. Et talis multitudo dicitur de Deo.

Ad tertium dicendum, quod unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quæ est prior secundum rationem quam unum vel multitudo. Multitudo autem non removet unitatem, sed removet divisionem circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo. Et hæc supra exposita sunt, cum de divina unitate ageretur.

Sciendum tamen est quod auctoritates in oppositum inductæ non probant sufficienter propositum. Licet enim pluralitate excludatur solitudo, et unitate deorum pluralitas, non tamen sequitur quod his nominibus hoc solum significetur. Albedine enim excluditur nigredo; non tamen nomine albedinis significatur sola nigredinis exclusio.

CONCLUSIO. — Termini numerales in divinis significant ea de quibus dicuntur, sola negatione superaddita.

ARTICULUS IV.

Utrum hoc nomen, persona, *possit esse commune tribus personis.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, « persona, » non possit esse

[1] Edit. Rom. : « multitudinem solum quæ, etc. —

[2] Parm. : « vel substantiam hominis non divisam. »

commune tribus personis. Nihil enim est commune tribus personis nisi essentia. Sed hoc nomen, « persona, » non significat essentiam in recto. Ergo non est commune tribus.

2. Præterea, commune opponitur incommunicabili. Sed de ratione personæ est quod sit incommunicabilis, ut patet ex definitione Richardi de Sancto Victore supra posita, quæst. XXIX, art. 3, ad 4. Ergo hoc nomen, « persona, » non est commune tribus.

3. Præterea, si est commune tribus, aut ista communitas attenditur secundum rem, aut secundum rationem. Sed non secundum rem, quia sic tres personæ essent una persona, nec iterum secundum rationem tantum, quia sic persona esset universale. In divinis autem non est universale, nec etiam particulare, neque genus, neque species, ut supra ostensum est. Non ergo hoc nomen, « persona, » est commune tribus.

Sed contra est quod dicit Augustinus, VII *De Trin.*, c. IV, col. 940, t. 8, quod cum quæreretur « quid tres, » responsum est, « tres personæ; » quia commune est eis id quod est persona.

Respondeo dicendum, quod ipse modus loquendi ostendit hoc nomen, persona, tribus esse commune, cum dicimus tres personas; sicut cum dicimus tres homines, ostendimus [1] commune esse tribus, esse hominem. Manifestum est autem quod non est communitas rei, sicut una essentia communis est tribus; quia sic sequeretur unam esse personam trium, sicut essentia est una.

Qualis autem sit communitas, investigantes diversimode locuti sunt. Quidam enim dixerunt quod est communitas negationis, propter hoc quod in definitione personæ ponitur incommunicabile. Quidam autem dixerunt quod est communitas intentionis, eo quod in definitione personæ ponitur individuum, sicut si dicatur quod esse speciem est commune equo et bovi. Sed utrumque [2] horum excluditur per hoc quod nomen, persona, non est nomen negationis neque intentionis, sed nomen rei.

Et ideo dicendum est quod etiam in rebus humanis hoc nomen, persona, est commune communitate rationis, non sicut genus vel species, sed sicut individuum vagum. Nomina enim generum vel specierum, ut homo vel animal, sunt imposita ad significandum ipsas naturas communes, non autem intentiones naturarum communium, quæ significantur his nominibus, genus vel species. Sed individuum vagum, ut aliquis homo, significat naturam communem cum determinato modo existendi [3] qui competit singularibus; ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine singularis designati significatur determinatum distinguens, sicut in nomine Socratis hæc caro et hoc os. Hoc tamen interest, quod aliquis homo significat naturam vel individuum ex parte naturæ, cum modo existendi qui competit singularibus; hoc autem nomen, persona, non est impositum ad significandum individuum ex parte naturæ, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura. Hoc autem est commune secundum rationem personis divinis, ut unaquæque earum subsistat in natura divina distincta ab aliis. Et sic hoc nomen, persona, secundum rationem est commune tribus personis divinis.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de communitate rei.

Ad secundum dicendum, quod licet persona sit incommunicabilis, tamen ipse modus existendi incommunicabiliter potest esse pluribus communis.

Ad tertium dicendum, quod licet sit communitas rationis et non rei, tamen non sequitur quod in divinis sit universale vel particulare vel genus vel species; tum quia neque in rebus humanis communitas personæ est communitas generis vel speciei, tum quia personæ divinæ habent unum esse; genus autem et species et quodlibet universale prædicatur de pluribus secundum esse differentibus.

CONCLUSIO. — Personæ nomen commune est tribus personis non secundum rem, sed secundum rationem; non quidem sicut genus vel species, sed ut individuum vagum.

QUÆSTIO XXXI.

DE HIS QUÆ AD UNITATEM VEL PLURALITATEM PERTINENT IN DIVINIS.

(Et quatuor quæruntur.)

Post hæc considerandum est de his quæ ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis, et circa hoc quæruntur quatuor :

[1] Parm. : « hominem esse commune tribus. »
[2] Ita Nicolaï; al. : « et utrumque. »

[3] Ita Alcan., aliique vetusti codd., quibus concinit Nicolaï; editi plurimi : « essendi. »

1° de ipso nomine Trinitatis; 2° utrum possit dici : Filius est alius a Patre; 3° utrum dictio exclusiva, quæ videtur alietatem excludere, possit adjungi nomini essentiali in divinis ; 4° utrum possit adjungi termino personali.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sit Trinitas in divinis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit Trinitas in divinis. Omne enim nomen in divinis vel significat substantiam, vel relationem. Sed hoc nomen, Trinitas, non significat substantiam, prædicaretur enim de singulis personis ; neque significat relationem, quia non dicitur secundum nomen ad aliud. Ergo nomine Trinitas non est utendum in divinis.

2. Præterea, hoc nomen Trinitas videtur esse nomen collectivum, cum significet multitudinem. Tale autem nomen non convenit in divinis, cum unitas importata per nomen collectivum sit minima unitas [1]. Ergo hoc nomen, Trinitas, non convenit in divinis.

3. Præterea, omne trinum est triplex. Sed in Deo non est triplicitas, cum triplicitas sit species inæqualitatis. Ergo nec Trinitas.

4. Præterea, quidquid est in Deo, est in unitate essentiæ divinæ, quia Deus est sua essentia. Si igitur Trinitas est in Deo, erit in unitate essentiæ divinæ; et sic erunt tres essentiales unitates, quod est hæreticum.

5. Præterea, in omnibus quæ dicuntur de Deo, concretum prædicatur de abstracto; Deitas enim est Deus, et paternitas est Pater. Sed Trinitas non potest dici trina, quia sic essent novem res in divinis, quod est erroneum. Ergo nomine Trinitatis non est utendum in divinis.

Sed contra est quod Athanasius, in *Symbolo fidei,* col. 1583, text. 4, dicit quod « Unitas in Trinitate, et Trinitas in Unitate veneranda sit. »

Respondeo dicendum, quod nomen Trinitatis in divinis significat determinatum numerum personarum. Sicut igitur ponitur pluralitas personarum in divinis, utendum est nomine Trinitatis; quia hoc idem quod significat pluralitas indeterminate, significat hoc nomen Trinitas determinate.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen, Trinitas, secundum etymologiam vocabuli videtur significare unam essentiam trium personarum, secundum quod dicitur Trinitas, quasi trium unitas; sed secundum proprietatem vocabuli significat magis numerum personarum unius essentiæ; et propter hoc non possumus dicere quod Pater sit Trinitas, quia non est tres personæ. Non autem significat ipsas relationes personarum [2], et inde est quod secundum nomen ad aliud non refertur.

Ad secundum dicendum, quod nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum, et unitatem quamdam, scilicet ordinis alicujus. Populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum. Quantum ergo ad primum, hoc nomen, Trinitas, convenit cum nominibus collectivis; sed quantum ad secundum differt, quia in divina Trinitate non solum est unitas ordinis, sed cum hoc etiam unitas essentiæ.

Ad tertium dicendum, quod Trinitas absolute dicitur; significat enim numerum ternarium personarum. Sed triplicitas significat proportionem inæqualitatis : est enim species proportionis inæqualis, sicut patet per Boetium in *Arithmetica,* lib. I, cap. XXIII, col. 1100, t. 1. Et ideo non est in Deo triplicitas, sed Trinitas.

Ad quartum dicendum, quod in Trinitate divina intelligitur et numerus et personæ numeratæ. Cum ergo dicimus Trinitatem in unitate, non ponimus numerum in unitate essentiæ, quasi sit ter una; sed personas numeratas ponimus in unitate naturæ, sicut supposita alicujus naturæ dicuntur esse in natura illa. E converso autem dicimus unitatem in Trinitate, sicut natura dicitur esse in suis suppositis.

Ad quintum dicendum, quod cum dicimus : Trinitas est trina, ratione numeri importati significatur multiplicatio ejusdem numeri in seipsum; cum hoc quod dico trinum importet distinctionem in suppositis illius de quo dicitur. Et ideo non potest dici quod Trinitas sit trina, quia sequeretur, si Trinitas esset trina, quod tria essent supposita Trinitatis; sicut cum dicitur : Deus est trinus, sequitur quod sunt tria supposita deitatis.

CONCLUSIO. — In divinis Trinitatis nomine uten-

[1] Sic cod.; in edit. : « in divinis autem est maxima unitas. »

[2] Sic codices quos vidimus, excepto codice quodam XV sæculi, qui, ut edit., habet : « sed magis numerum personarum ad invicem relatarum. »

dum est, ad significandum hoc idem determinate quod pluralitas indeterminate significat.

ARTICULUS II.

Utrum Filius sit alius a Patre.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit alius a Patre. Alius enim est relativum diversitatis substantiæ. Si igitur Filius est alius a Patre, videtur quod sit a Patre diversus; quod est contra Augustinum, *De Trin.*, lib. VII, c. vi, col. 946, t. 8, ubi dicit[1] quod « cum dicimus tres personas, non diversitatem intelligere volumus. »

2. Præterea, quicumque sunt alii ab invicem, aliquo modo ab invicem differunt. Si igitur Filius est alius a Patre, sequitur[2] quod sit differens a Patre, quod est contra Ambrosium, in I *De fide,* cap. ii, § 18, col. 555, t. 3, ubi ait : « Pater et Filius deitate[3] unum sunt; nec est ibi substantiæ differentia, neque ulla diversitas. »

3. Præterea, alienum ab alio dicitur. Sed[4] Filius non est alienus a Patre; dicit enim Hilarius in VII *De Trin.,* § 39, col. 232, t. 2, quod[5] « in divinis personis nihil est diversum, nihil alienum, nihil separabile. » Ergo Filius non est alius a Patre.

4. Præterea, alius et aliud idem significant, sed sola generis consignificatione differunt. Si ergo Filius est alius a Patre; videtur sequi quod Filius sit aliud a Patre.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De fide ad Petrum*[6], cap. i, col. 755, t. 6, inter opera Augustini, et inter opera Fulgentii, col. 674, § 5 : « Una est enim essentia Patris, et Filii, et Spiritus sancti, in qua non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus sanctus; quamvis personaliter sit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus. »

Respondeo dicendum, quod ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis, ut Hieronymus dicit[7], ideo cum de Trinitate loquimur, cum cautela et modestia est agendum : quia, ut Augustinus dicit in I *De Trin.,* cap. iii, col. 822, t. 8, « nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quæritur, nec fructuosius aliquid invenitur. » Oportet autem in his quæ de Trinitate loquimur, duos errores oppositos cavere; temperate inter utrumque procedentes, scilicet errorem Arii, qui posuit cum Trinitate personarum Trinitatem substantiarum, et errorem Sabellii, qui posuit cum unitate essentiæ unitatem personæ.

Ad evitandum igitur errorem Arii, vitare debemus in divinis nomen separationis vel divisionis[8], ne tollatur unitas essentiæ. Possumus autem uti nomine distinctionis propter oppositionem relativam. Unde sicubi in aliqua Scriptura authentica diversitas vel differentia personarum invenitur, sumitur diversitas vel differentia pro distinctione. Ne autem tollatur simplicitas divinæ essentiæ, vitandum est nomen separationis et divisionis, quæ est totius in partes. Ne autem tollatur æqualitas, vitandum est nomen disparitatis. Ne vero tollatur similitudo, vitandum est nomen alieni et discrepantis. Dicit enim Ambrosius, in lib. I *De fide,* cap. ii, § 17, col. 555, t. 3, quod « in Patre et Filio non est discrepans, sed una divinitas[9]. » Et, secundum Hilarium, ut dictum est : « In divinis nihil est separabile. »

Ad vitandum vero errorem Sabellii vitare debemus singularitatem, ne tollatur communicabilitas essentiæ divinæ. Unde Hilarius dicit, VII *De Trin.,* § 39, col. 233, t. 2 : « Patrem et Filium singularem Deum prædicare sacrilegium est. » Debemus etiam vitare nomen, « unici, » ne tollatur numerus personarum. Unde Hilarius, in eod. lib., dicit quod « a Deo excluditur singularitas, atque unici intelligentia. » Dicimus tamen unicum Filium, quia non sunt plures filii in divinis. Neque tamen dicimus unicum

[1] Æquivalenter tantum.— [2] Cod. Alc. : « sequetur. »

[3] « Quanto magis Pater et Filius divinitate unum sunt, ubi nec substantiæ nec voluntatis ulla est differentia? »

[4] Al. : « sed Pater non est alienus a Filio. »

[5] « In his nominibus ac rebus nihil in se novum, nihil diversum, nihilque peregrinum est. »

[6] Sic codd.; sed loco nominis Augustini reponendum est Fulgentii nomen : nam liber *De fide,* qui ex auctoritate aliquot manuscriptorum olim D. Augustino tribuebatur, jam omnium consensu ut genuinum opus S. Fulgentii cognoscitur.

[7] Citatur in IV *Sentent.,* dist. xiii. Sed nullibi sic expresse, fatente eruditissimo Nicolaï, legitur apud D. Hieronymum, licet aliquid simile ex diversis locis colligi possit, præsertim, ex Ose., c. ix, v. 8, col. 895, t. 6 : « Hi sunt speculatores Ephraim, qui insaniam in domo Domini confinxerunt, hoc est, in Ecclesia, sive in Scripturis sanctis, perverse eas interpretantes, » etc.

[8] Sic cod.; in edit. : « diversitatis et differentiæ. »

[9] « Est enim plenitudo divinitatis in Patre, est plenitudo divinitatis in Filio, non discrepans, sed una divinitas. »

Deum, quia pluribus deitas est communis. Vitamus etiam nomen « confusi, » ne tollatur ordo naturæ a personis. Unde Ambrosius dicit, I *De fide,* cap. II, § 18, col. 555, t. 3 : « Neque confusum est quod unus est, neque multiplex esse potest quod indifferens est[1]. » Vitandum est etiam nomen « solitarii, » ne tollatur consortium trium personarum; dicit enim Hilarius, IV *De Trin.,* § 18, col. 111, t. 2 : « Nobis neque solitarius neque diversus Deus est confitendus. »

Hoc autem nomen, alius, masculine sumptum, non importat nisi distinctionem suppositi. Unde convenienter dicere possumus quod Filius est alius a Patre, quia scilicet est aliud suppositum divinæ naturæ, sicut est alia persona et alia hypostasis.

Ad primum ergo dicendum, quod alius, quia est sicut quoddam particulare nomen, tenet se ex parte suppositi; unde ad ejus rationem sufficit distinctio substantiæ, quæ est hypostasis, vel persona. Sed diversitas requirit distinctionem substantiæ, quæ est essentia. Et ideo non possumus dicere quod Filius sit diversus a Patre, licet sit alius.

Ad secundum dicendum, quod differentia importat distinctionem formæ. Est autem tantum una forma in divinis, ut patet per id quod dicitur, Philip., II, 6 : *Qui cum in forma Dei esset.* Et ideo nomen differentiæ non proprie competit in divinis, ut patet per auctoritatem inductam in 2 arg. Utitur tamen Damascenus, *De orth. fide,* lib. III, cap. V, col. 999, t. 1, nomine « differentiæ[2], » in divinis personis, secundum quod proprietas relativa significatur per modum formæ. Unde dicit quod non differunt ab invicem hypostases secundum substantiam, sed secundum determinatas proprietates. Sed differentia sumitur pro distinctione, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod alienum est quod est extraneum et dissimile. Sed hoc non importatur cum dicitur alius; et ideo dicimus Filium alium a Patre, licet non dicamus alienum.

Ad quartum dicendum, quod neutrum genus est informe; masculinum autem est informatum et distinctum et similiter femininum. Et ideo convenienter per neutrum genus significatur essentia communis, per masculinum autem et femininum aliquod suppositum determinatum in communi natura. Unde etiam in rebus humanis si quæratur : Quis est iste? respondetur : Socrates, quod nomen est suppositi. Si autem quæratur : Quid est iste? respondetur : Animal rationale et mortale. Et ideo, quia in divinis distinctio est secundum personas, non autem secundum essentiam, dicimus quod Pater est alius a Filio sed non aliud; et e converso dicimus quod sunt unum, sed non unus.

CONCLUSIO. — Cum nomen, alius, masculine acceptum non nisi distinctionem suppositi in natura significet, filius, alius a patre convenienter dicitur.

ARTICULUS III.

Utrum dictio exclusiva solus *sit addenda termino essentiali in divinis.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dictio exclusiva, « solus, » non sit addenda termino essentiali, in divinis. Quia, secundum Philosophum in II *Elenc.,* c. III, a med., « solus est qui cum alio non est. » Sed Deus est cum angelis et sanctis animabus. Ergo non possumus dicere Deum solum.

2. Præterea, quidquid adjungitur termino essentiali in divinis potest prædicari de qualibet persona per se, et de omnibus simul; quia enim convenienter dicitur sapiens Deus, possumus dicere : Pater est sapiens Deus, et Trinitas est sapiens Deus. Sed Augustinus, in VI *De Trin.,* cap. IX, col. 930, t. 8, dicit : « Consideranda est illa sententia, qua dicitur non esse Patrem verum Deum solum[3]. Ergo non potest dici solus Deus.

3. Præterea, si hæc dictio « solus, » adjungitur termino essentiali, aut hoc erit respectu prædicati personalis, aut respectu prædicati essentialis; sed non respectu prædicati personalis, quia hæc est falsa : Solus Deus est pater, cum etiam homo sit pater; neque etiam respectu prædicati essentialis, quia si hæc esset vera : Solus Deus creat, videtur sequi quod hæc esset vera : Pater creat, quia quidquid dicitur de Deo, potest dici de Patre. Hæc autem est falsa, quia etiam Filius est creator. Non ergo hæc dictio « solus » potest in divinis adjungi termino essentiali.

[1] « Nec confusum, quod unum est; nec multiplex, quod indifferens. »

[2] « Differentiæ » vocabulum in nova versione non habetur, sed « discriminis, » ut videre est loco citato.

[3] « Qua dicitur Deum verum solum non esse Patrem solum, sed Patrem et Filium et Spiritum sanctum. »

Sed contra est quod dicitur I ad Tim., I, 17: *Regi sæculorum immortali, invisibili, soli Deo.*

Respondeo dicendum, quod hæc dictio, solus, potest accipi ut categorematica vel syncategorematica. Dicitur autem dictio categorematica quæ absolute ponit rem significatam circa aliquod suppositum, ut albus circa hominem, cum dicitur homo albus. Si ergo sic accipiatur hæc dictio solus, nullo modo potest adjungi alicui termino in divinis, quia poneret solitudinem circa terminum cui adjungeretur; et sic sequeretur Deum esse solitarium, quod est contra prædicta. Dictio vero syncategorematica dicitur quæ importat ordinem prædicati ad subjectum, sicut hæc dictio, omnis, vel nullus; et similiter hæc dictio solus, quia excludit omne aliud suppositum a consortio prædicati. Sicut cum dicitur : Solus Socrates scribit, non datur intelligi quod Socrates sit solitarius, sed quod nullus sit ei consors in scribendo, quamvis cum eo multis existentibus. Et per hunc modum, nihil prohibet hanc distinctionem, solus, adjungere alicui essentiali termino in divinis, inquantum excluduntur omnia alia a Deo, a consortio prædicati; ut si dicamus : Solus Deus est æternus, quia nihil præter Deum est æternum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet angeli et animæ sanctæ semper sint cum Deo, tamen si non esset pluralitas personarum in divinis, sequeretur quod Deus esset solus, vel solitarius. Non enim tollitur solitudo per associationem alicujus quod est extraneæ naturæ; dicitur enim aliquis solus esse in horto, quamvis sint ibi multæ plantæ et animalia. Et similiter diceretur Deus esse solus vel solitarius, angelis et hominibus cum eo existentibus, si non essent in divinis personæ plures. Consociatio igitur angelorum et animarum non excludit solitudinem absolutam a divinis; multo minus solitudinem respectivam, et per comparationem ad aliquod prædicatum.

Ad secundum dicendum, quod hæc dictio, solus, proprie loquendo, non ponitur ex parte prædicati quod sumitur formaliter; respicit enim suppositum inquantum excludit aliud suppositum ab eo cui adjungitur. Sed hoc adverbium, tantum, cum sit exclusivum, potest poni ex parte subjecti et ex parte prædicati. Possumus enim dicere: Tantum Socrates currit, id est, nullus alius; et Socrates currit tantum, id est, nihil aliud facit. Unde non proprie dici potest : Pater est solus Deus; vel, Trinitas est solus Deus, nisi forte ex parte prædicati intelligatur aliqua implicatio, ut dicatur : Trinitas est Deus qui est solus Deus[1]. Augustinus autem cum dicit Patrem non esse solum Deum, sed Trinitatem esse solum Deum, loquitur expositive; ac si diceret, cum dicitur *Regi sæculorum invisibili, soli Deo,* non esse exponendum de persona Patris, sed de tota Trinitate.

Ad tertium dicendum, quod utroque modo potest hæc dictio, solus, adjungi termino essentiali. Hæc enim propositio : Solus Deus est pater, est duplex : quia ly pater potest prædicare personam Patris; et sic est vera : non enim homo est illa persona; vel potest prædicare relationem tantum; et sic est falsa, quia relatio paternitatis etiam in aliis invenitur, licet non univoce. Similiter hæc est vera : Solus Deus creat; nec tamen sequitur : Ergo solus Pater, quia, ut sophistæ dicunt, dictio exclusiva immobilitat terminum cui adjungitur, ut non possit fieri sub eo descensus pro aliquo suppositorum. Non enim sequitur : Solus homo est animal risibile[2]; ergo solus Socrates.

Conclusio. — Dictio exclusiva, solus, non categorematice, sed syncategorematice termino essentiali, in divinis addenda est, id est, non quatenus solitudinem, sed ut aliorum omnium exclusionem a consortio prædicati significat (*a*).

[1] Sic vetusti cod.; codex autem XV sæculi, ut edit., habet, sed alia manu in margine scriptum : « Et secundum hoc etiam posset esse vera ista : Pater est Deus qui est solus Deus; si relativum referret prædicatum, et non suppositum. »

[2] Sic cod.; in edit. : « rationale mortale. » Risibile autem est proprium hominis; « solus enim homo ridet. »

(*a*) Dictionem distingue reduplicativam, exceptivam et exclusivam. Reduplicativa ejus, supra quod cadit, formalem rationem explicat. Ex.: Omnis homo in quantum animal est sensibilis; ergo propter animalitatem homini sensibilitas inest.

Exceptiva exceptum, si proprie capiatur, sub præjacentis propositionis subjecto capere debet. Ex. : Omnis homo præter Socratem currit. Subjectum est homo, Socrates ut homo excipitur.

Exclusiva ab illo supra quod cadit suum disparatum removet. Ex. : Tantum homo currit; removeo disparatum hominis, ut bovem, asinum, etc.

Porro hæ sunt dictionum exclusivarum regulæ in theologia observandæ :

I. Omnis exclusiva affirmativa universalem affir-

ARTICULUS IV.

Utrum dictio exclusiva possit adjungi termino personali.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod dictio exclusiva possit adjungi personali, etiamsi prædicatum sit commune. Dicit enim Dominus, ad Patrem loquens, Joan., XVII, 3 : *Ut cognoscant te solum Deum verum*. Ergo solus Pater est Deus verus.

2. Præterea, Matth., XI, 27, dicit : *Nemo novit Filium nisi Pater;* quod idem significat ac si diceretur : Solus Pater novit Filium. Sed nosse Filium est commune. Ergo idem quod prius.

3. Præterea, dictio exclusiva non excludit illud quod est de intellectu termini cui adjungitur. Unde non excludit partem, neque universale : non enim sequitur : Solus Socrates est albus; ergo manus ejus non est alba; vel, ergo homo non est albus. Sed una persona est in intellectu alterius, sicut Pater in intellectu Filii, et e converso. Non ergo per hoc quod dicitur : Solus Pater est Deus, excluditur Filius vel Spiritus sanctus; et sic videtur hæc locutio esse vera.

4. Præterea, ab Ecclesia cantatur : « Tu solus altissimus, Jesu Christe. »

Sed contra, hæc locutio : Solus Pater est Deus, habet duas expositivas, scilicet : Pater est Deus, et nullus alius a Patre est Deus. Sed hæc secunda est falsa, quia Filius alius est a Patre, qui est Deus. Ergo et hæc est falsa : Solus Pater est Deus; et sic de similibus.

Respondeo dicendum, quod cum dicimus : Solus Pater est Deus, hæc propositio potest habere multiplicem intellectum. Si enim solus ponat solitudinem circa Patrem, sic est falsa secundum quod sumitur *(a)* categorematice; secundum vero quod sumitur syncategorematice, sic iterum potest intelligi multipliciter; quia si excludat a forma subjecti, sic est vera; ut sit sensus : Solus Pater est Deus, id est, ille cum quo nullus alius est Pater, est Deus. Et hoc modo exponit Augustinus, in VI *De Trinit.,* c. VII, col. 929, t. 8, cum dicit : « Solum Patrem dicimus, non quia separatur a Filio vel Spiritu sancto, sed hoc dicentes significamus quod illi simul cum eo non sunt Pater [1]. » Sed hic sensus non habetur ex consueto modo loquendi, nisi intellecta alia implicatione, ut si dicatur : Ille, qui solus dicitur Pater, est Deus. Secundum vero proprium sensum excludit a consortio prædicati. Et sic hæc propositio est falsa, si excludat [2] alium masculine; est autem vera si excludat [3] aliud neutraliter tantum, quia Filius est alius a Patre, non tamen aliud; similiter et Spiritus sanctus.

Sed quia hæc dictio « solus, » respicit proprie subjectum, ut dictum est, magis se habet ad excludendum alium quam aliud. Unde non est extendenda talis locutio, sed exponenda [4] sicubi inveniatur in authentica Scriptura.

Ad primum ergo dicendum, quod cum

mativam infert de terminis per conversionem transpositis.

Ex. : Solus Socrates est currens; ergo omnis currens est Socrates.

II. Omnis exclusiva affirmativa de prædicato vel subjecto finito universalem negativam infert de prædicato vel subjecto infinito.

Ex. : Solus Socrates currit; ergo nullus non Socrates currit.

III. Omnis exclusiva affirmativa duas exponentes habet, quarum una affirmativa, et altera negativa, et quandocumque aliqua exponentium est falsa, falsa est et exposita.

Ex. : Solus Socrates currit.

Exponens affirmativa : Socrates currit.

Exponens negativa : Nullus alius a Socrate currit.

Exponens negativa falsa est; ergo et exposita.

IV. Dictio exclusiva hoc solum quod alietatem importat excludit. Unde pro regula tenendum est quod in divinis dictio exclusiva uni personæ addita respectu termini essentialis aliam non excludit. Sed potius includit.

V. Terminus super quem dictio exclusiva cadit, immobilitatem habet, nec sub eo descendere decet.

Ex. : Solus homo est rationalis. — Non sequitur : Solus Petrus est rationalis.

[1] « Ita solum Patrem dicimus Patrem, non quia separatur a Filio, sed quia non simul ambo Pater sunt. »

[2] Parm. : « excludit. » — [3] Parm. : « excludit. »

[4] Sic cod.; in edit. : « pie exponenda. »

(a) Hæc ad logicam spectant. Terminus « categorematicus » ille est qui per seipsum aliquid significat, ut « Pater; » « syncategorematicus » qui consignificat, id est cum alio significat, ut « solus. » Unde, si propositio sumatur categorematice, idem est ac si dicatur : Pater, et Pater solus, est Deus. — Syncategorematice autem exponibilis est ut S. Thomas indicat, eo scilicet modo : Pater, qui solus est Pater in divinis, Deus est. Nam quando categorematice sumitur hæc propositio « solus Pater » pro uno indice visibili significat; si autem syncategorematice « solus a Patre » dividitur, et Patri attribui potest eo sensu quod Pater, qui est solus Pater, sit Deus, non necessario eo sensu quod solus Pater, aliis personis exclusis, sit Deus.

dicimus, « te solum Deum verum, » non intelligitur de persona Patris[1], sed de tota Trinitate[2], ut Augustinus exponit, *De Trin.*, lib. VI, cap. IX, col. 930, t. 8. Vel si intelligatur de persona Patris, non excluduntur aliæ personæ propter essentiæ unitatem; prout ly solus excludit tantum aliud, ut dictum est.

Et similiter dicendum est ad secundum. Cum enim aliquid essentiale dicitur de Patre, non excluditur Filius vel Spiritus sanctus propter essentiæ unitatem. Unde sciendum est quod in auctoritate prædicta hæc dictio nemo, non idem est quod nullus homo, quod videtur significare vocabulum; non enim posset excipi persona Patris; sed sumitur secundum usum loquendi distributive pro quacumque rationali natura.

Ad tertium dicendum, quod dictio exclusiva non excludit illa quæ sunt de intellectu termini cui adjungitur, si non differunt secundum suppositum, ut pars et universale. Sed Filius differt supposito a Patre; et ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod non dicimus absolute quod solus Filius sit altissimus, sed quod solus sit altissimus cum Spiritu sancto in gloria Dei Patris.

Conclusio. — Dictio exclusiva non adjungitur terminis personalibus respectu prædicati communis (*a*).

QUÆSTIO XXXII.

DE DIVINARUM PERSONARUM COGNITIONE.

(Et quatuor quæruntur.)

Consequenter considerandum est de cognitione divinarum personarum, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrum per rationem naturalem possint cognosci divinæ personæ; 2° utrum sint aliquæ notiones divinis personis attribuendæ; 3° de numero notionum; 4° utrum liceat diversimode circa notiones opinari.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci. Philosophi enim non devenerunt in Dei cognitionem nisi per rationem naturalem. Inveniuntur autem a philosophis multa dicta de Trinitate personarum. Dicit enim Aristoteles, in I *De cælo et mundo,* t. 2 : « Per hunc numerum, » scilicet ternarium, « adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum eminentem proprietatibus eorum quæ sunt creata. » Augustinus etiam dicit, VII *Confes.*, cap. IX, col. 740, t. 1 : « Ibi legi, » scilicet in libris *Platonicorum*, « non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum, » et hujusmodi quæ ibi sequuntur. In quibus verbis distinctio divinarum personarum traditur. Dicitur etiam in Glossa ordin., Exod., cap. VIII, v. 19, col. 207, t. 1, quod magi Pharaonis defecerunt in tertio signo, id est, in notitia tertiæ personæ, scilicet Spiritus sancti, et sic ad minus duas cognoverunt. Trismegistus etiam dixit, in lib. qui dicitur *Pimander,* dialog. IV : « Monas genuit monadem, et in se suum reflexit ardorem. » Per quod videtur generatio Filii et Spiritus sancti processio intimari. Cognitio ergo divinarum personarum potest per rationem naturalem haberi.

2. Præterea, Richardus de Sancto Vict. dicit in lib. I *De Trinit.*, cap. IV, col. 892 : « Credo sine dubio[3] quod ad quamcumque explanationem veritatis non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non desint. » Unde etiam ad probandum Trinitatem personarum aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis divinæ, quæ se

[1] Ita cod. et editi plurimi; al. : « de sola persona Patris. »

[2] Ita Nicolaï; al. : « de sola Trinitate. »

[3] « Credo namque sine dubio, quoniam ad quarumlibet explanationem, quæ necesse est esse, non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non deesse, quamvis illa interim contingat nostram industriam latere. »

(*a*) Hanc locutionem : Solus Pater est Deus, prudenter D. Thomas non esse extendendam, sed exponendam dicit. Illam Magister Sententiarum falsam vocat : Scotorellus, Guillermus et Scotistæ simpliciter falsam ex regulis supra positis.

Solus Pater est Deus :

Ex prima regula : ergo omnis Deus est Pater; — falsum;

Ex secunda regula : ergo nullus non Pater est Deus; — falsum;

Ex tertia regula : exponens affirmativa : Pater est Deus; exponens negativa : nullus alius a Patre est Deus: — falsum.

ipsam infinite communicat in processione divinarum personarum; quidam vero per hoc, quod nullius boni sine consortio potest esse jucunda possessio. Augustinus vero, *De Trin.*, lib. X, cap. XI et XII, et lib. IX, cap. III, IV, etc., t. 8, procedit ad manifestandum Trinitatem personarum ex processione verbi et amoris in mente nostra; quam viam supra secuti sumus. Ergo per rationem naturalem potest cognosci Trinitas personarum.

3. Præterea, superfluum videtur homini tradere quod humana ratione cognosci non potest[1]. Sed non est dicendum quod traditio divina de cognitione Trinitatis sit superflua. Ergo Trinitas personarum ratione humana cognosci potest.

Sed contra est quod Hilarius dicit in lib. II *De Trinit.*, § 9, col. 58, t. 2 : « Non putet homo sua intelligentia generationis sacramentum posse consequi[2]. » Ambrosius etiam, *De fide*, lib. I, cap. X, § 64, col. 566, t. 3, dicit : « Impossibile est generationis scire secretum. Mens deficit, vox silet. » Sed per originem generationis et processionis distinguitur Trinitas in personis divinis, ut ex supra dictis patet. Cum ergo illud homo non possit scire et intelligentia consequi ad quod ratio necessaria haberi non potest; sequitur quod Trinitas personarum per rationem cognosci non possit.

Respondeo dicendum, quod impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire. Ostensum est enim supra, quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturæ autem ducunt in Dei cognitionem sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium; et hoc fundamento usi sumus supra, in consideratione Dei. Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati; unde pertinet ad unitatem essentiæ, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quæ pertinent ad unitatem essentiæ, non autem ea quæ pertinent ad distinctionem personarum.

Qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem quantum ad dignitatem ipsius fidei, quæ est ut sit de rebus invisibilibus, quæ rationem humanam excedunt; unde Apostolus dicit ad Hebr., XI, 1, quod *fides est de non* * *apparentibus*[3]. Secundo quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandum fidem inducit rationes quæ non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim quod hujusmodi rationibus innitamur, et propter eas credamus.

** Argumentum non apparentium.*

Ea igitur quæ[4] fidei sunt, non sunt tentanda probare[5] nisi per auctoritates his qui auctoritates suscipiunt; apud alios vero sufficit defendere non esse impossibile quod prædicat fides. Unde Dionysius dicit, *De div. nom.*, cap. II, § 2, col. 639, t. 1 : « Si aliquis est qui totaliter eloquiis resistit, longe erit a nostra philosophia; si autem ad veritatem eloquiorum, » scilicet sacrorum, « respicit, hoc et nos canone utimur[6]. »

Ad primum ergo dicendum, quod philosophi non cognoverunt mysterium Trinitatis divinarum personarum per propria, quæ sunt paternitas, filiatio et processio, secundum illud Apostoli, I Cor., II, 7 et 8 : *Loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum hujus sæculi cognovit,* id est, « philosophorum, » secundum Glossam Hier., in dict. locum. Cognoverunt tamen quædam essentialia attributa, quæ appropriantur personis, sicut potentia appropriatur Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui sancto, ut infra mox patebit. Quod ergo Aristoteles dicit : « Per hunc numerum adhibuimus nosipsos, » etc., non est sic intelligendum, quod ipse poneret ternarium numerum in divinis. Sed vult dicere quod antiqui utebantur ternario numero in sacrificiis et orationibus propter quamdam ternarii numeri perfectionem. In libris etiam Platonicorum invenitur : *In principio erat Verbum,* non secundum quod verbum significat per-

[1] Al. : « cognosci potest. »

[2] « Si quis forte intelligentiæ suæ imputabit, generationis hujus sacramentum non posse se consequi, ... majore istud dolore a me audiet ignorari. »

[3] In nullo codicum quos vidimus invenitur quod in edit. sequitur : « idem apostolus dicit, I Cor., II, 6 : *Sapientiam loquimur inter perfectos; sapientiam vero non hujus sæculi, neque principium hujus sæculi, sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est.*

[4] Parm. : « quæ igitur fidei sunt. » — [5] Nicolaï : « probari. »

[6] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius « si talis sit qui omnino sacris litteris resistat, a philosophia quoque nostra procul admodum aberit..... Sin eloquiorum veritati attendat, nos ista quoque regula luceque freti, ad reddendam pro viribus rationem sine tergiversatione properabimus. »

sonam genitam in divinis, sed secundum quod [1] verbum intelligitur ratio idealis rerum [2], per quam Deus omnia condidit, quæ Filio appropriatur. Et licet appropriata tribus personis cognoscerent, dicuntur tamen in tertio signo defecisse, id est in cognitione tertiæ personæ; quia a bonitate, quæ Spiritui sancto appropriatur, deviaverunt, dum cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt, ut dicitur Rom., I. Vel quia ponebant Platonici unum primum ens, quod dicebant esse patrem totius universitatis rerum, consequenter ponebant aliam substantiam sub eo, quam vocabant mentem, vel paternum intellectum : in qua erant rationes omnium rerum, sicut Macrobius, lib. IV, non multum procul a med, recitat super *Somnium Scipionis*. Non autem ponebant aliquam substantiam tertiam separatam, quæ videretur Spiritui sancto respondere. Sic autem nos non ponimus Patrem et Filium secundum substantiam differentes, sed hoc fuit error Origenis et Arii sequentium in hoc Platonicos. Quod vero Trismegistus dicit : « Monas monadem genuit, et in se suum reflexit ardorem, » non est referendum ad generationem Filii, vel processionem Spiritus sancti, sed ad productionem mundi. Nam unus Deus produxit unum mundum propter sui ipsius amorem.

Ad secundum dicendum, quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem : sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus cæli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio non quæ sufficienter probet radicem; sed quæ radici jam positæ ostendat congruere consequentes effectus, sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum, ex hoc quod hac positione facta possunt salvari apparentia sensibilia circa motus cælestes, non tamen ratio hæc est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia. Sed secundo modo se habet ratio quæ inducitur ad manifestationem Trinitatis, quia scilicet Trinitate posita, congruunt hujusmodi rationes : non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum. Et hoc patet per singula : bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturæ, quia infinitæ virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum a Deo procedat, sed quod secundum modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quod sine consortio non potest esse jucunda possessio alicujus boni, locum habet quando in una persona non invenitur perfecta bonitas. Unde indiget ad plenam jucunditatis bonitatem bono alicujus alterius consociati sibi. Similitudo autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quod intellectus non univoce invenitur in Deo et in nobis. Et inde est quod Augustinus, *Super Joan.*, tract. XXVI, § 7, col. 1618, t, 3, dicit quod per fidem venitur ad cognitionem, et non e converso.

Ad tertium dicendum, quod cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturæ. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suæ bonitatis. Unde et Moyses, postquam dixerat, Gen., I, 1 : *In principio creavit Deus cælum et terram;* subdit : *Dixit Deus : Fiat lux,* ad manifestationem divini Verbi ; et postea dixit : *Vidit Deus lucem quod esset bona,* ad ostendum probationem divini amoris. Et similiter in aliis operibus. Alio modo, et principalius, ad recte sentiendum de salute generis humani, quæ perficitur per Filium incarnatum et per donum Spiritus sancti.

Conclusio. — Impossibile est per rationem naturalem ad Trinitatis divinarum personarum cognitionem pervenire (*a*).

[1] Al. : « per verbum. » — [2] Al deest : « rerum. »

(*a*) Supposita fide, mysterium sanctissimæ Trinitatis variis congruentiis et suaderi et defendi potest, non vero sola ratione probari evidenter. Hanc demonstrationem tamen possibilem esse Claudianus Mamertus, Abaylardus et Raymundus Lullus crediderunt. Theologi contrarium communiter docent. En Raymundi Lulli singularis demonstratio : Ubi est posse infinitum, ibi possificatum infinitum, et possificans infinitum. Ergo.

ARTICULUS II.

Utrum sint ponendæ notiones in divinis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint ponendæ notiones in divinis. Dicit enim Dionysius, in cap. I *De div. nom.*, § 1, col. 587, t. 1, quod « non est audendum dicere aliquid de Deo præter ea quæ nobis ex sacris eloquiis sunt expressa[1]. » Sed de notionibus nulla fit mentio in eloquiis sacræ Scripturæ. Ergo non sunt ponendæ notiones in divinis.

2. Præterea, quidquid ponitur in divinis, aut pertinet ad unitatem essentiæ, aut ad Trinitatem personarum. Sed notiones non pertinent ad unitatem essentiæ, nec ad Trinitatem personarum; de notionibus enim neque prædicantur ea quæ sunt essentiæ; non enim dicimus quod paternitas sit sapiens, vel creet; neque etiam ea quæ sunt personæ; non enim dicimus quod paternitas generet, et filiatio generetur. Ergo non sunt ponendæ notiones in divinis.

3. Præterea, in simplicibus non sunt ponenda aliqua abstracta quæ sint principia cognoscendi, quia cognoscuntur seipsis. Sed divinæ personæ sunt simplicissimæ. Ergo non sunt ponendæ in divinis personis notiones.

Sed contra est quod dicit Joan. Damascenus, *De orthod. fide,* lib. III, c. v, col. 999, t. 1 : « Differentiam hypostaseon, id est personarum, in tribus proprietatibus, id est, paternali, et filiali, et processionali recognoscimus[2]. » Sunt ergo ponendæ proprietates et notiones in divinis.

Respondeo dicendum, quod Præpositivus (*a*) attendens simplicitatem personarum, dixit non esse ponendas proprietates et notiones (*b*) in divinis; et sicubi inveniantur, exponit abstractum pro concreto. Sicut enim consuevimus dicere : Rogo benignitatem tuam, id est, te benignum ; ita, cum dicitur in divinis paternitas, intelligitur Deus Pater.

Sed, sicut ostensum est supra, divinæ simplicitati non præjudicat quod in divinis utamur nominibus concretis et abstractis; quia secundum quod intelligimus, sic nominamus. Intellectus autem noster non potest pertingere ad ipsam simplicitatem divinam, secundum quod in se est consideranda : et ideo secundum modum suum divina apprehendit et nominat, id est, secundum quod inveniuntur in rebus sensibilibus, a quibus cognitionem accipit, in quibus ad significandum simplices formas nominibus abstractis utimur, ad significandum vero res subsistentes utimur nominibus concretis. Unde et divina, sicut supra dictum est, ratione simplicitatis per nomina abstracta significamus, ratione vero subsistentiæ et complementi per nomina concreta. Oportet autem non solum nomina essentialia in abstracto et in concreto significare, ut cum dicimus deitatem et Deum, vel sapientiam et sapientem ; sed etiam personalia, ut dicamus paternitatem et patrem.

Ad quod duo præcipue nos cogunt : primo quidem hæreticorum instantia. Cum enim confiteamur Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse unum Deum et tres personas, quærentibus quo sunt unus Deus, et quo sunt tres personæ[3], sicut respondetur quod sunt essentia vel deitate unum ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi possit personas distingui : et hujusmodi sunt proprietates vel notiones in abstracto significatæ[4], ut paternitas et filiatio. Et ideo essentia significatur in divinis ut quid, persona ut quis, proprietas ut quo.

Secundo, quia una persona invenitur in divinis referri ad duas personas, scilicet persona Patris ad personam Filii et ad personam Spiritus sancti. Non autem una relatione, quia sic sequeretur quod etiam Filius et Spiritus sanctus una et eadem relatione referrentur ad Patrem. Et sic cum sola relatio in divinis multiplicet Trinitatem, sequeretur quod Filius et Spiritus sanctus non essent duæ personæ.

[1] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius « universe igitur audendum non est, neque dicere, neque cogitare quidquam de supersubstantiali et abdita deitate, præter ea quæ nobis in sacris oraculis sunt indicata divinitus. »

[2] « Personarum discrimen in solis tribus proprietatibus, ... esse positum agnoscimus. » Vers. *Lequien.*

[3] Sic cod.; in edit. deest « personæ. »

[4] Sic cod.; in edit. : « significantes. »

(*a*) Petrus Præpositivus, parisiensis theologus, circa annum 1225 florebat. Usque nunc variis in bibliothecis Summa ipsius theologica manuscripta delitescit.

(*b*) Notio definitur : quælibet divina originatio; vel aliter : propria ratio cognoscendi divinam personam; vel aliter : ratio objectiva personam notificans; vel aliter : ratio unam personam, ut ab alia, aut ab aliis distinctam, notificans.

Neque[1] potest dici, ut Præpositivus dicebat, quod, sicut Deus uno modo se habet ad creaturas cum tamen creaturæ diversimode se habeant ad ipsum, sic Pater una relatione refertur ad Filium et ad Spiritum sanctum, cum tamen illi duo duabus relationibus referantur ad Patrem. Quia, cum ratio specifica relativi consistat in hoc quod ad aliud se habet, necesse est dicere quod duæ relationes non sunt diversæ secundum speciem, si ex opposito una relatio eis correspondeat. Oportet enim aliam speciem relationis esse domini et patris secundum diversitatem filiationis et servitutis. Omnes autem creaturæ sub una specie relationis referuntur ad Deum, ut sunt creaturæ ipsius. Filius autem et Spiritus sanctus non secundum relationes unius rationis referuntur ad Patrem. Unde non est simile.

Et iterum in Deo non requiritur relatio realis ad creaturam, ut supra dictum est. Relationes autem rationis in Deo multiplicare non est inconveniens. Sed in Patre oportet esse relationem realem, qua refertur ad Filium et Spiritum sanctum. Unde secundum duas relationes Filii et Spiritus sancti, quibus referuntur ad Patrem, oportet intelligi duas relationes in Patre, quibus referatur ad Filium et Spiritum sanctum. Unde cum non sit nisi una Patris persona, necesse fuit seorsum significari relationes in abstracto, quæ dicuntur proprietates et notiones.

Ad primum ergo dicendum, quod licet de notionibus non fiat mentio in sacra Scriptura, fit tamen mentio de personis, in quibus intelliguntur notiones, sicut abstractum in concreto.

Ad secundum dicendum, quod notiones significantur in divinis non ut res, sed ut rationes[2] quædam, quibus cognoscuntur personæ, licet ipsæ notiones vel relationes realiter sint in Deo, ut supra dictum est. Et ideo ea quæ habent ordinem aliquem ad actum aliquem essentialem vel personalem, non possunt dici de notionibus, quia hoc repugnat modo significandi ipsarum. Unde non possumus dicere quod paternitas[3] generet, vel creet, sit sapiens, vel intelligens. Essentialia vero quæ non habent ordinem ad aliquem actum, sed removent conditiones creaturæ a Deo, possunt prædicari de notionibus; possumus enim dicere quod paternitas est æterna, vel immensa, vel quodcumque hujusmodi. Et similiter propter identitatem rei possunt[4] substantiva personalia et essentialia prædicari de notionibus; possumus enim dicere quod paternitas est Deus, et deitas est Pater[5].

Ad tertium dicendum, quod licet personæ sint simplices, tamen absque præjudicio simplicitatis possunt propriæ rationes personarum in abstracto significari, ut dictum est.

Conclusio. — Notiones quasdam in divinis necesse est poni, inquantum essentialia nomina significare oportet in abstracto et in concreto, quod nullatenus divinæ simplicitati obstat.

ARTICULUS III.

Utrum sint quinque notiones.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sint quinque notiones. Propriæ enim notiones personarum sunt relationes quibus distinguuntur. Sed relationes in divinis non sunt nisi quatuor, ut supra dictum est. Ergo et notiones sunt tantum quatuor.

2. Præterea, propter hoc quod in divinis est una essentia, dicitur Deus unus; propter hoc autem quod sunt tres personæ, dicitur Deus trinus. Si ergo in divinis sunt quinque notiones, dicetur quinus; quod est inconveniens.

3. Præterea, si tribus personis existentibus in divinis sunt quinque notiones, oportet quod in aliqua personarum sint aliquæ notiones duæ[6], vel plures, sicut in persona Patris ponitur innascibilitas et paternitas et communis spiratio. Aut igitur istæ tres notiones differunt re, aut non. Si differunt re, sequitur quod persona Patris sit composita ex pluribus rebus. Si autem differunt ratione tantum, sequitur quod una earum possit de alia prædicari, ut dicamus quod, sicut bonitas divina est ejus sapientia propter indifferentiam rei, ita communis spiratio sit paternitas; quod non conceditur. Igitur non sunt quinque notiones.

[1] Parm. : « tamen. »
[2] Ita edit. Rom. et Patav.; Nicolaï : « relationes. »
[3] Ita codd. Alcan. et Tarrac.; edit. Rom. et Patav., an. 1698 : « generet, vel creet, sicut sapientia vel intellectus. Essentialia, » etc. — Nicolaï : « generet, vel creet, neque quod sit sapiens, vel intelligens. » — Patav., in-12, an. 1712 : « generet, vel creet, sicut sapientia, vel intellectus, sit sapiens vel intelligens. »
[4] Al. : « substantialia. »
[5] Patav., edit 1698 : « et paternitas est pater. »
[6] Sic cod. et edit. Rom. et Patav. ambæ : « aliquæ notiones duæ. In Parm. deest : « aliquæ. »

4. Sed contra, videtur quod sint plures : quia sicut Pater a nullo est, et secundum hoc accipitur notio quæ dicitur innascibilitas; ita a Spiritu sancto non est alia persona. Et secundum hoc oportebit accipere sextam [1] notionem.

5. Præterea, sicut Patri et Filio commune est quod ab eis procedat Spiritus sanctus, ita commune et Filio et Spiritui sancto quod procedant a Patre. Ergo sicut una notio ponitur communis Patri et Filio, ita debet poni una notio communis Filio et Spiritui sancto.

Respondeo dicendum, quod notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. Divinæ autem personæ multiplicantur secundum originem. Ad originem autem pertinet « a quo alius » et « qui ab alio » : et secundum hos duos modos potest innotescere persona. Igitur persona Patris non potest innotescere per hoc quod sit ab alio, sed per hoc quod a nullo est; et sic ex hac parte ejus notio est innascibilitas. Sed in quantum aliquis est ab eo, innotescit dupliciter; quia inquantum Filius est ab eo, innotescit notione paternitatis; in quantum autem Spiritus sanctus est ab eo, innotescit notione communis spirationis. Filius autem potest innotescere per hoc quod est ab alio nascendo, et sic innotescit per filiationem; et per hoc quod est alius ab eo, scilicet Spiritus sanctus; et per hoc innotescit eodem modo sicut et Pater, scilicet communi spiratione. Spiritus sanctus autem innotescere potest per hoc quod est ab alio vel ab aliis, et sic innotescit processione; non autem per hoc quod alius sit ab eo, quia nulla divina persona procedit ab eo.

Sunt igitur quinque notiones in divinis, scilicet « innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio » et « processio. » Harum autem tantum quatuor sunt relationes. Nam innascibilitas non est relatio, nisi per reductionem, ut infra dicetur. Quatuor autem tantum proprietates sunt. Nam communis spiratio non est proprietas, cum conveniat [2] duabus personis. Tres autem sunt notiones personales, id est, constituentes personas scilicet paternitas, filiatio et processio. Nam communis spiratio et innascibilitas dicuntur notiones personarum, non autem personales, ut infra magis patebit.

Ad primum ergo dicendum, quod præter quatuor relationes oportet ponere aliam notionem, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod essentia in divinis significatur ut res quædam, et similiter personæ significantur ut res quædam; sed notiones significantur ut rationes notificantes personas. Et ideo, licet dicatur Deus unus propter unitatem essentiæ, et trinus propter trinitatem personarum; non tamen dicitur quinus propter quinque notiones.

Ad tertium dicendum, quod cum sola oppositio relativa faciat pluralitatem realem in divinis, plures proprietates unius personæ, cum non opponantur ad invicem relative, non differunt realiter. Nec tamen de se invicem prædicantur, quia significantur ut diversæ rationes personarum; sicut etiam non dicimus quod attributum potentiæ sit attributum scientiæ, licet dicamus quod scientia sit potentia.

Ad quartum dicendum, quod cum persona importet dignitatem, ut supra dictum est, non potest accipi notio aliqua Spiritus sancti ex hoc quod nulla persona est ab ipso. Hoc enim non pertinet ad dignitatem ipsius, sicut pertinet ad auctoritatem Patris quod sit a nullo.

Ad quintum dicendum, quod Filius et Spiritus sanctus non conveniunt in uno speciali modo existendi a Patre, sicut Pater et Filius conveniunt in uno speciali modo producendi Spiritum sanctum. Id autem quod est principium innotescendi, oportet esse aliquid speciale; et ideo non est simile.

Conclusio. — Quinque tantum notiones sunt in divinis, innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio et processio (*a*).

[1] Parm. : « sex notiones. »

[2] « Quia convenit, » in Parm.

(*a*) Communiter a Magistris quinque tantum notiones propriæ ponuntur, scilicet : innascibilitas, generatio activa, generatio passiva, spiratio activa et spiratio passiva. Scotus tamen aut quodammodo innuit, aut sub dubio relinquit quod inspirabilitas sit notio. Sex in hoc systemate numerarentur notiones, et collocarentur quatuor in Patre, tres in Filio, unica in Spiritu sancto; inspirabilitas enim et Patri et Filio convenit. Juxta Guillermum ista vel illa via eligi potest. Juxta S. Bonaventuram cui potius in hoc adhærent Scotistæ, innascibilitas inspirabilitatem includit. Ad veram notionis rationem tria D. Thomas requirit: 1. Quod ad originem pertineat; 2. quod pertineat ad dignitatem; 3. quod sit aliquod speciale. Rem Franciscus Mayronis aliter evolvit; quatuor notioni conditiones assignat :

1. Quod dignitatem importat; 2. quod ad positum et negativum est commune; 3. quod non est commune tribus; 4. quod non est commune dua-

ARTICULUS IV.

Utrum liceat contrarie opinari de notionibus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat contrarie opinari de notionibus. Dicit enim Augustinus, in I *De Trin.*, cap. III, col. 822, t. 8, quod « non erratur alicubi periculosius » quam in materia Trinitatis, ad quam certum est notiones pertinere. Sed contrariæ opiniones non possunt esse absque errore. Ergo contrarie opinari circa notiones non licet.

2. Præterea, per notiones cognoscuntur personæ, ut dictum est. Sed circa personas non licet contrarie opinari. Ergo nec circa notiones.

Sed contra, articuli fidei non sunt de notionibus. Ergo circa notiones licet sic vel aliter opinari.

Respondeo dicendum, quod ad fidem pertinet aliquid dupliciter : uno modo directe, sicut ea quæ nobis sunt principaliter divinitus tradita, ut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum, et hujusmodi : et circa hæc opinari falsum hoc ipso inducit hæresim, maxime si pertinacia adjungatur. Indirecte vero ad fidem pertinent ex[1] quibus consequitur aliquid contrarium fidei; sicut si quis diceret Samuelem non fuisse filium Helcanæ; ex hoc enim sequitur Scripturam divinam esse falsam. Circa hujusmodi ergo absque periculo hæresis aliquis falsum potest opinari, antequam consideretur vel determinatum sit quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, et maxime si non pertinaciter adhæreat; sed postquam manifestum est, et præcipue si sit per Ecclesiam determinatum, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei; in hoc errare non esset absque hæresi. Et propter hoc multa nunc reputantur hæretica quæ prius non reputabantur, propter hoc quod nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur.

Sic igitur dicendum est, quod circa notiones aliqui absque periculo hæresis contrarie sunt opinati, non intendentes sustinere aliquid contrarium fidei. Sed si quis falsum opinaretur circa notiones, considerans quod ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei, in hæresim laberetur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Cum notiones ad finem non nisi indirecte spectent, contrarie opinari de ipsis licet, si nihil adsit, vel consideretur consequi, quod fidei est contrarium (*a*).

QUÆSTIO XXXIII.

DE PERSONA PATRIS.

(Et quatuor quæruntur.)

Consequenter considerandum est de personis in speciali, et primo de persona Patris, circa quod quæruntur quatuor : 1° utrum Patri competat esse principium; 2° utrum persona Patris proprie significetur hoc nomine, Pater; 3° utrum per prius dicatur in divinis Pater, secundum quod sumitur personaliter, quam secundum quod sumitur essentialiter; 4° utrum sit proprium Patri esse ingenitum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum competat Patri esse principium.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater non possit dici principium Filii, vel Spiritus sancti. Principium enim et causa idem sunt, secundum Philosophum, ex l. IV *Metaph.*, text. 3. Sed non dicimus Patrem esse causam Filii. Ergo non debet dici quod sit ejus principium.

2. Præterea, principium dicitur respectu principiati. Si igitur Pater est principium Filii, sequitur Filium esse principiatum, et per consequens esse creatum; quod videtur esse erroneum.

3. Præterea, nomen principii a prioritate sumitur. Sed in divinis non est prius et posterius, ut Athanasius dicit in suo *Symb. fid.*,

bus personis. — Quamvis in primis tribus conditionibus bene dixerit, in quarta non bene dixit; sic judicat Guillermus quartam conditionem alio modo exprimens : ut notio sit constitutiva personæ requiritur quod sit positiva.

[1] Sic cod.; in edit. : « ea ex quibus negatis consequitur. » Nec bene; nam affirmare possum Samuelem esse v. g. filium Gedeonis, et cum ex hac affirmatione sequatur Samuelem non esse filium Helcanæ, indirecte affirmatio mea, non negatio, pertinet ad fidem.

(*a*) Hujus articuli claritatem, prudentiam et charitatem observa. Non incaute enim hæretici vocandi sunt contra nos orthodoxos quicumque sentientes, etiam sentientes pertinaciter, nisi eorum sententiam esse hæreticam judicium Ecclesiæ declaraverit.

col. 1583, t. 4. Ergo in divinis non debemus uti nomine principii.

Sed contra est quod dicit Augustinus, IV *De Trin.*, cap. XX, col. 908, t. 8 : « Pater est principium totius Deitatis[1]. »

Respondeo dicendum, quod hoc nomen principium nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit. Omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium, et e converso. Cum ergo Pater sit a quo procedit alius, sequitur quod Pater est principium.

Ad primum ergo dicendum quod Græci utuntur in divinis indifferenter nomine causæ, sicut et nomine principii ; sed latini doctores non utuntur nomine causæ, sed solum nomine principii. Cujus ratio est, quia principium communius est quam causa, sicut causa communius quam elementum. Primus enim terminus, vel etiam prima pars rei, dicitur principium, sed non causa. Quanto autem aliquod nomen est communius, tanto convenientius assumitur in divinis, ut supra dictum est, quia nomina quanto magis specialia sunt, tanto magis determinant modum convenientem creaturæ. Unde hoc nomen, causa, videtur importare diversitatem substantiæ, et dependentiam alicujus ab altero, quam non importat nomen principii. In omnibus enim causæ generibus semper invenitur distantia inter causam et id cujus est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his quæ nullam hujusmodi differentiam habent, sed solum secundum quemdam ordinem ; sicut cum dicimus punctum esse principium lineæ, vel etiam cum dicimus frontem lineæ esse primam partem lineæ[2].

Ad secundum dicendum, quod apud Græcos invenitur de Filio vel Spiritu sancto dici, quod principientur. Sed hoc non est in usu doctorum nostrorum ; quia, licet attribuamus Patri aliquid auctoritatis ratione principii, nihil tamen ad subjectionem vel minorationem quocumque modo pertinens attribuimus Filio vel Spiritui sancto, ut vitetur omnis erroris occasio. Secundum quem modum Hilarius dicit, *De Trinit.*, lib., IX, § 54, col. 325, t. 2 : « Donantis auctoritate Pater major est ; sed minor non est Filius, cui unum esse donatur. »

Ad tertium dicendum, quod licet hoc nomen principium, quantum ad id a quo imponitur ad significandum, videatur a prioritate sumptum, non tamen significat prioritatem, sed originem. Non enim idem est quod significat nomen, et a quo nomen imponitur, ut supra dictum est.

Conclusio. — Cum Pater sit a quo est Filius et Spiritus sanctus, convenienter sibi esse principium convenit (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum hoc nomen, Pater, *sit nomen proprie divinæ personæ.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, Pater, non sit proprie nomen divinæ personæ. Hoc enim nomen, Pater, significat relationem. Persona autem est substantia individua. Non ergo hoc nomen, Pater, est proprie nomen significativum personæ.

2. Præterea, generans communius est quam pater ; nam omnis pater est generans, sed non e converso. Sed nomen communius magis proprie dicitur in divinis, ut dictum est. Ergo magis proprium nomen est personæ divinæ generans et genitor, quam Pater.

3. Præterea, nihil quod secundum metaphoram dicitur potest esse nomen proprium alicujus. Sed verbum metaphorice apud nos dicitur genitum, vel proles, et per consequens ille cujus est verbum, metaphorice dicitur pater. Non ergo principium Verbi in divinis potest dici Pater.

4. Præterea, omne quod proprie[3] dicitur

[1] « Totius divinitatis, vel, si melius dicitur, deitatis, principium Pater est. »

[2] Nicolaï : « primam partem lineæ. » Sic etiam codices ; Parm. vero : « principium. » Hic, ni fallor, S. Doctor primæ lineæ, seu fronti aciei alludit ; hæc autem prima linea, prima pars est seu principium linearum aciei, et ordinem solummodo signat.

[3] Sic cod.; in Parm. et in edit. omittitur « proprie : » omissio mala.

(*a*) 1. Quando Græci utuntur in divinis nomine causæ, sumunt causam prout significat id a quo aliquid est quovismodo sit. Eodem sensu Patres concilii Florentini dixerunt Patrem esse causam Filii.

2 Græcis posset quidem concedi Filium in divinis esse principiatum ; non tamen sic loquimur propter arianismum.

3. Hoc nomen principium potest sumi essentialiter respective ad creaturas, et notionaliter ; primo modo est commune tribus personis : opera Trinitatis ad extra sunt indivisa ; secundo modo specialiter Patri convenit.

in divinis, per prius dicitur de Deo quam de creaturis. Sed generatio per prius videtur dici de creaturis quam de Deo; verior enim ibi videtur esse generatio, ubi aliquid procedit ab alio distinctum, non secundum relationem tantum, sed etiam secundum essentiam. Ergo nomen patris, quod a generatione sumitur, non videtur esse proprium alicujus divinæ personæ.

Sed contra est quod dicitur in ps. LXXXVIII, 27 : *Ipse invocabit me : Pater meus es tu.*

Respondeo dicendum, quod nomen proprium cujuslibet personæ significat id per quod illa persona distinguitur ab omnibus aliis. Sicut enim de ratione hominis est anima et corpus, ita de intellectu hujus hominis est hæc anima et hoc corpus, ut dicitur in VII *Met.*, text. 34 et 35, his autem hic homo ab omnibus aliis distinguitur. Id autem per quod distinguitur persona Patris ab omnibus aliis, est paternitas. Unde proprium nomen personæ Patris est hoc nomen Pater, quod significat paternitatem.

Ad primum ergo dicendum quod apud nos relatio non est subsistens persona. Et ideo hoc nomen Pater, apud nos non significat personam, sed relationem personæ. Non autem est ita in divinis, ut quidam falso opinati sunt; nam relatio quam significat hoc nomen, Pater, est subsistens persona. Unde supra dictum est, quod hoc nomen persona in divinis significat relationem ut subsistentem in divina natura.

Ad secundum dicendum, quod, secundum Philosophum in II *De anima*, in text. 49, denominatio rei maxime debet fieri a perfectione et fine. Generatio autem significat ut in fieri; sed paternitas significat complementum generationis; et ideo potius est nomen divinæ personæ Pater, quam generans vel genitor.

Ad tertium dicendum, quod verbum non est quid subsistens in natura humana; unde non proprie potest dici genitum vel filius. Sed Verbum divinum est aliquid subsistens in natura divina; unde proprie et non metaphorice dicitur Filius, et ejus principium Pater.

Ad quartum dicendum, quod nomen generationis et paternitatis, sicut et alia nomina quæ proprie dicuntur in divinis, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi. Unde et Apostolus dicit ad Ephes., III, 14 : *Flecto genua mea ad patrem Domini mei * Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in cœlo * et in terra nominatur.* Quod sic apparet : manifestum est enim quod generatio accipit speciem a termino qui est forma generati; et quanto hic fuerit propinquior formæ generantis, tanto verior et perfectior est generatio; sicut generatio univoca est perfectior quam non univoca : nam de ratione generantis est quod generet sibi simile secundum formam. Unde hoc ipsum quod in generatione divina est eadem numero forma generantis et geniti, in rebus autem creatis non est eadem numero, sed specie tantum, ostendit quod generatio, et per consequens paternitas, per prius sit in Deo quam in creaturis. Unde hoc ipsum quod in divinis est distinctio geniti a generante secundum relationem tantum, ad veritatem divinæ generationis et paternitatis pertinet.

* *Nostri.*
* *In cælis.*

CONCLUSIO. — Cum ipsa paternitate Pater in divinis distinguatur ab omnibus aliis personis, convenienter sibi Patris nomen convenit.

ARTICULUS III.

Utrum hoc nomen, Pater, *dicatur in divinis per prius, secundum quod personaliter sumitur.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, pater, non dicatur in divinis per prius, secundum quod personaliter sumitur. Commune enim, secundum intellectum, est prius proprio. Sed hoc nomen pater, secundum quod personaliter sumitur, est proprium personæ Patris; secundum vero quod sumitur essentialiter, est commune toti Trinitati; nam toti Trinitati dicimus : Pater noster. Ergo per prius dicitur pater essentialiter sumptum, quam personaliter.

2. Præterea, in his quæ sunt ejusdem rationis non est prædicatio per prius et posterius. Sed paternitas et filiatio secundum unam rationem videntur dici, secundum quod persona divina est Pater Filii, et secundum quod tota Trinitas est Pater noster [1], cum, secundum Basilium [2], in *Hom.* XV *de*

[1] In Parm. : « vel creaturæ. »

[2] « Ex naturæ communione Filius habet paternæ divinitatis majestatem. Nam accipere, commune est et creaturæ : habere autem ex natura, proprium est geniti. »

fide, col. 467, t. 3, accipere sit commune creaturæ et Filio. Ergo non per prius dicitur Pater in divinis secundum quod sumitur personaliter quam secundum quod sumitur essentialiter.

3. Præterea, inter ea quæ non dicuntur secundum rationem unam non potest esse comparatio. Sed Filius comparatur creaturæ in ratione filiationis vel generationis, secundum illud Coloss., I, 15 : *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ.* Ergo non per prius dicitur in divinis paternitas personaliter sumpta quam essentialiter, sed secundum rationem eamdem.

Sed contra est quod æternum prius est temporali. Ab æterno autem Deus est Pater Filii, ex tempore autem Pater est creaturæ. Ergo per prius dicitur paternitas in Deo respectu Filii quam respectu creaturæ.

Respondeo dicendum, quod per prius dicitur nomen de illo in quo salvatur tota ratio nominis perfecte, quam de illo in quo salvatur secundum aliquid ; de hoc enim dicitur per [1] similitudinem ad id in quo perfecte salvatur, quia omnia imperfecta sumuntur a perfectis. Et inde est quod hoc nomen, leo, per prius dicitur de animali in quo tota ratio leonis salvatur, quod proprie dicitur leo, quam de aliquo homine in quo invenitur aliquid de ratione leonis, ut puta audacia, vel fortitudo, vel aliquid hujusmodi ; de hoc enim per similitudinem dicitur. Manifestum est autem ex præmissis, quod perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo Patre et Deo Filio ; quia Patris et Filii una est natura et gloria. Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura creatoris et creaturæ, sed secundum aliqualem similitudinem ; quæ quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicujus creaturæ pater propter similitudinem vestigii tantum, utpote irrationalium creaturarum, secundum illud Job., XXXVIII, 28 : *Quis est pluviæ pater? aut quis genuit stillas roris?* Alicujus vero creaturæ, scilicet rationalis, secundum similitudinem imaginis, secundum illud Deuter., XXXII, 6 : *Nonne ipse est pater tuus, qui possedit*, et fecit, et creavit te?* Aliquorum vero est pater secundum similitudinem gratiæ, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quod ordinantur ad hæreditatem æternæ gloriæ per munus gratiæ acceptum, secundum illud Rom., VIII, 16 : *Ipse Spiritus reddit testimonium spiritui nostro quod sumus filii Dei ; si autem filii, et hæredes.* Aliquorum vero secundum similitudinem gloriæ, prout jam gloriæ hæreditatem possident, secundum illud Rom., V, 2 : *Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei.* Sic igitur patet quod per prius paternitas dicitur in divinis, secundum quod importatur respectus personæ ad personam, quam secundum quod importatur respectus creatoris [2] ad creaturam.

re.

Ad primum ergo dicendum, quod communia absolute dicta secundum ordinem intellectus nostri sunt priora quam propria, quia includuntur in intellectu propriorum, sed non e converso. In intellectu enim personæ Patris intelligitur Deus ; sed non convertitur. Sed communia quæ important respectum ad creaturam, per posterius dicuntur quam propria quæ important respectus personales; quia persona procedens in divinis procedit ut principium productionis creaturarum. Sicut enim verbum conceptum in mente artificis per prius intelligitur procedere ab artifice quam artificiatum quod producitur ad similitudinem verbi concepti in mente ; ita per prius procedit Filius a Patre quam creatura, de qua nomen filiationis dicitur secundum quod aliquid participat de similitudine Filii [3], ut patet per illud quod dicitur Rom., VIII, 29 : *Quos præscivit et prædestinavit fieri conformes* imaginis Filii sui.*

* Conformes fieri.

Ad secundum dicendum, quod accipere dicitur esse commune creaturæ et Filio, non secundum univocationem sed secundum similitudinem quamdam remotam, ratione cujus dicitur primogenitus creaturæ. Unde in auctoritate inducta subditur : *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus,* postquam dixerat conformes fieri aliquos imaginis Filii Dei. Sed Filius Dei naturaliter [4] habet quoddam singulare præ aliis, scilicet habere per naturam id quod accipit, ut idem Basilius dicit, loc. cit. in arg. 2 ; et secundum hoc dicitur unigenitus, ut patet Joan., I, 18 :

[1] Sic cod.; in edit. : « quasi per. »
[2] In Parm. : « Dei. »
[3] Sic cod.; in edit. : « vel Patris, » sed de Filio tantum loquitur Apostolus in textu mox allegato.
[4] Nicolaï omittit « naturaliter. »

Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse nobis *enarravit.*

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Conclusio. — Cum in Deo Patre perfecta paternitatis ratio inveniatur respectu filii, in Deo autem et creatura non nisi secundum aliqualem similitudinem : prius nomen patris in divinis dicitur personaliter quam essentialiter.

ARTICULUS IV.

Utrum esse ingenitum sit Patri proprium.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod esse ingenitum non sit Patri proprium. Omnis enim proprietas ponit aliquid in eo cujus est proprietas. Sed « ingenitus » nihil ponit in Patre, sed removet tantum. Ergo non significat proprietatem Patris.

2. Præterea, ingenitum aut dicitur privative, aut negative. Si negative, tunc quidquid non est genitum, potest dici ingenitum. Sed Spiritus sanctus non est genitus, neque etiam essentia divina. Ergo ingenitum etiam ei convenit, et sic non est proprium Patri. Si autem privative sumatur, cum omnis privatio significet imperfectionem in privato, sequitur quod persona Patris sit imperfecta, quod est impossibile.

3. Præterea, ingenitus in divinis non significat relationem, quia non dicitur relative. Significat ergo substantiam. Ingenitus igitur et genitus secundum substantiam differunt. Filius autem qui est genitus non differt a Patre secundum substantiam. Pater ergo non debet dici ingenitus.

4. Præterea, proprium est quod uni soli convenit. Sed cum sint plures ab alio procedentes in divinis nihil videtur prohibere quin etiam sint plures ab alio non existentes. Non igitur est proprium Patri esse ingenitum.

5. Præterea, sicut Pater est principium personæ genitæ, ita et personæ procedentis. Si ergo propter oppositionem quam habet ad personam genitam, proprium Patris ponitur esse quod sit ingenitus, etiam proprium ejus debet poni quod sit improcessibilis.

Sed contra est quod dicit Hilarius, IV *De Trinit.*, § 33, col. 120, t. 2 : « Est[1] unus ab uno, » scilicet ab ingenito, genitus, « proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis. »

Respondeo dicendum, quod sicut in creatis invenitur principium primum, et principium secundum, ita in personis divinis, in quibus non est prius et posterius, dicitur[2] principium non de principio quod est Pater, et principium a principio, quod est Filius. In rebus autem creatis aliquod principium primum innotescit dupliciter : uno quidem modo in quantum est principium primum per hoc quod habet relationem ad ea quæ ab ipso sunt; alio modo in quantum est primum principium per hoc quod non est ab alio. Sic igitur et Pater innotescit quidem paternitate et communi spiratione per respectum ad personas ab eo procedentes. In quantum autem est principium non de principio innotescit per hoc quod non est ab alio; quod pertinet ad proprietatem innascibilitatis, quam significat hoc nomen, ingenitus.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt quod innascibilitas, quam significat hoc nomen, ingenitus, secundum quod est proprietas Patris, non dicitur tantum negative, sed importat vel utrumque simul, scilicet quod Pater a nullo est, et quod est principium aliorum; vel importat universalem auctoritatem, vel etiam fontalem plenitudinem. Sed hoc non videtur verum : quia sic innascibilitas non esset alia proprietas a paternitate et spiratione, sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi. Nam fontalitas et auctoritas nihil aliud significant in divinis quam principium originis.

Et ideo dicendum est, secundum Augustinum, lib. V, *De Trinit.*, cap. vii, col. 915, t. 8, quod ingenitus negationem generationis passivæ importat. Dicit enim quod tantum valet quod dicitur ingenitus quantum valet quod dicitur non filius. Nec propter hoc sequitur quod ingenitus non debeat poni propria notio Patris; quia prima et simplicia per negationes notificantur; sicut dicimus punctum esse cujus pars non est.

Ad secundum dicendum, quod « ingenitum » quandoque sumitur negative tantum, et secundum hoc Hieronymus[3] dicit Spiritum sanctum esse ingenitum, id est, non geni-

[1] « Est enim unus ab uno... Uterque itaque unus et salus est, proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis. »

[2] Parm. : « invenitur. »

[3] Refertur a Mag., *Sentent.*, dist. xiii, § 6, ut ex *Regulis definitionum* D. Hieronymi; sed in hujus operibus nullibi legitur, nisi in versione libri Didymi *De Spiritu sancto,* inter opera D. Hieron., t. II, col. 110, § 8, ubi dicitur Spiritus sanctus « ineffectus. » Græca vero vox quam sic reddit D. Hiero-

tum. Alio modo potest dici ingenitum aliquo modo privative ; non tamen aliquam imperfectionem importat. Multipliciter enim dicitur privatio ; uno modo quando aliquid non habet quod natum est haberi ab alio, etiamsi ipsum non sit natum habere illud ; sicut si lapis dicatur res mortua, quia caret vita, quam quædam res natæ sunt habere. Alio modo dicitur privatio quando aliquid non habet quod natum est haberi ab aliquo sui generis ; sicut si talpa dicatur cæca. Tertio modo quando ipsum non habet quod natum est habere; et hoc modo privatio imperfectionem importat. Sic autem ingenitum non dicitur privative de Patre; sed secundo modo, prout scilicet aliquod suppositum divinæ naturæ non est genitum, cujus tamen naturæ aliquod suppositum est genitum. Sed secundum hanc rationem etiam de Spiritu sancto potest dici ingenitum. Unde ad hoc quod sit proprium soli Patri, oportet ulterius in nomine ingeniti intelligere quod conveniat alicui personæ divinæ quæ sit principium alterius personæ ; ut sic intelligatur importare negationem in genere principii personaliter dicti in divinis ; vel ut intelligatur in nomine ingeniti, quod omnino non sit ab alio, et non solum quod non sit ab alio per generationem. Sic enim nec Spiritui sancto convenit esse ingenitum, qui est ab alio per processionem, ut persona subsistens ; nec etiam divinæ essentiæ, de qua potest dici quod est in Filio vel in Spiritu sancto ab alio, scilicet a Patre.

Ad tertium dicendum, quod secundum Damascenum, lib. I *De fide orth.*, cap. VIII, col. 818, t. 1, ingenitum uno modo significat idem quod increatum, et sic secundum substantiam dicitur ; per hoc enim differt substantia creata ab increata. Alio modo significat id quod non est genitum ; et sic relative dicitur, eo modo quo negatio reducitur ad genus affirmationis ; sicut non homo ad genus substantiæ et non album ad genus qualitatis. Unde cum genitum in divinis relationem importet, ingenitum etiam ad relationem pertinet. Et sic non sequitur quod Pater ingenitus distinguatur a Filio genito secundum substantiam, sed solum secundum relationem, inquantum scilicet relatio Filii negatur de Patre.

Ad quartum dicendum, quod sicut in quolibet genere oportet ponere unum primum, ita in divina natura oportet ponere unum principium quod non sit ab alio, quod ingenitum dicitur. Ponere igitur duos innascibiles est ponere duos deos, et duas naturas divinas. Unde Hilarius dicit in lib. *De synodis advers. Arianos*, § 60, col. 521, t. 2, et est explicatio canonis XXVI : « Cum unus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt. » Et hoc præcipue, quia si essent duo innascibiles, unus eorum non esset ab alio ; et sic non distinguerentur oppositione relativa. Oporteret igitur quod distinguerentur diversitate naturæ.

Ad quintum dicendum, quod proprietas Patris, prout non est ab alio, potius significatur per remotionem nativitatis Filii, quam per remotionem processionis Spiritus sancti ; tum quia processio Spiritus sancti non habet nomen speciale, ut supra dictum est, tum quia etiam ordine naturæ præsupponit generationem Filii. Unde remoto a Patre quod non sit genitus, cum tamen sit principium generationis, sequitur consequenter quod non sit procedens processione Spiritus sancti, quia Spiritus sanctus non est generationis principium, sed a genito procedens.

CONCLUSIO. — Ingenitum esse est proprium Patri, inquantum sibi proprium est non ab alio esse.

QUÆSTIO XXXIV.

DE VERBO[1].

(Et tria quæruntur.)

Deinde considerandum est de persona Filii. Attribuuntur autem tria nomina Filio, scilicet Filius, Verbum et Imago. Sed ratio Filii ex ratione Patris consideratur. Unde restat considerandum de Verbo et Imagine.

Circa Verbum quæruntur tria : 1° utrum Verbum dicatur essentialiter in divinis, vel personaliter ; 2° utrum sit proprium nomen Filii ; 3° utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturas.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Verbum in divinis sit nomen personale.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Verbum in divinis non sit nomen personale.

nymus, ab interprete veteri « ingenitus » vertitur. Unde suspicatur Nicolaï dictum istud pro versione Hieronymi fuisse substitutum, et sub hujus nomine, nullo addito, relatum.

[1] Parm. : « De persona Filii. »

Nomina enim personalia proprie dicuntur in divinis, ut Pater et Filius. Sed Verbum metaphorice dicitur in divinis, ut Origenes dicit, *Super Joan.*, cap. I, col. 22, t. 4, sup. illud : *In principio erat Verbum.* Ergo Verbum non est personale in divinis.

2. Præterea, secundum Augustinum, in lib. IX *De Trinit.*, cap. X, col. 969, t. 8 : « Verbum est notitia cum amore, » et secundum Anselmum, in *Monol.*, c. LXIII, col. 208, t. 1 : « Dicere, summo Spiritui nihil aliud est quam cogitando intueri[1]. » Sed notitia et cogitatio et intuitus in divinis essentialiter dicuntur. Ergo Verbum non dicitur personaliter in divinis.

3. Præterea, de ratione Verbi est quod dicatur. Sed secundum Anselmum, *ibidem*, cap. LXIII, col. 209, t. 1, sicut Pater est intelligens, et Filius est intelligens, et Spiritus sanctus est intelligens, ita Pater est dicens, Filius est dicens, et Spiritus sanctus est dicens; et similiter quilibet eorum dicitur. Ergo nomen Verbi essentialiter dicitur in divinis, et non personaliter.

4. Præterea, nulla persona divina est facta. Sed Verbum Dei est aliquid factum. Dicitur enim in psal. CXLVIII, 8 : *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum ejus.* Ergo Verbum non est nomen personale in divinis.

Sed contra est quod dicit Augustinus in VII *De Trin.*, cap. II, col. 936, t. 8: « Sicut Filius[2] refertur ad Patrem, ita et Verbum ad id cujus est Verbum. » Sed Filius est nomen personale, quia relative dicitur. Ergo et Verbum.

Respondeo dicendum, quod nomen verbi in divinis si proprie sumatur, est nomen personale; et nullo modo essentiale.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod verbum tripliciter quidem in nobis proprie dicitur; quarto autem modo dicitur improprie, sive figurative. Manifestius autem et communius in nobis dicitur verbum quod voce profertur, quod quidem ab interiori procedit, quantum ad duo quæ in verbo exteriori inveniuntur, scilicet vox ipsa et significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum, secundum Philosophum, in lib. I *Perih.*, in princ., et iterum vox ex significatione vel imaginatione procedit, ut in lib. II *De anima* dicitur, text. 90. Vox autem quæ non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergó dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur; secundario vero ipsa vox interioris conceptus significativa; tertio vero ipsa imaginatio vocis verbum dicitur. Et hos tres modos verbi ponit Damascenus in lib. I *De fide orthod.*, cap. XIII, col. 858, t. 1[3]. Dicitur autem figurative quarto modo verbum id quod verbo significatur, vel efficitur, sicut consuevimus dicere : Hoc est verbum quod dixi tibi, vel quod mandavit rex, demonstrato aliquo facto quod verbo significatum est, vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis. Dicitur autem proprie verbum in Deo, secundum quod verbum significat conceptum intellectus. Unde Augustinus dicit in XV *De Trin.*, cap. X, col. 1071, t. 8 : « Quisquis potest intelligere verbum non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum ejus imagines cogitatione involvantur, jam potest videre aliquam Verbi illius similitudinem, de quo dictum est : In principio erat Verbum. » Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet quod ab alio procedat, scilicet a notitia concipientis.

Unde Verbum, secundum quod proprie dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis, eo quod personæ divinæ distinguuntur secundum originem, ut dictum est. Unde oportet quod nomen Verbi, secundum quod proprie in divinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod Ariani, quorum fons Origenes *(a)* invenitur, posuerunt Filium alium a Patre esse in diversitate

[1] « Nihil autem aliud est summa Spiritui hujusmodi dicere, quam quasi cogitando intueri. »

[2] « Sicut enim Filius ad Patrem refertur, non ad seipsum dicitur; ita et Verbum ad eum cujus Verbum est refertur, cum dicitur Verbum. »

[3] Desunt in codd. quos vidimus, excepto cod. uno XV sæculi, quæ in edit. sequuntur : « dicens quod verbum dicitur « naturalis intellectus motus, secundum quem movetur, et intelligit, et cogitat, velut lux et splendor, » quantum ad primum. Rursus « verbum est quod non verbo profertur, sed in corde pronuntiatur, » quantum ad tertium. Rursus etiam « verbum est angelus, id est, nuntius intelligentiæ, » quantum ad secundum. »

(*a*) Arianorum fons Origenes.—Ex Epiphanio qui vocat Origenem « Arii Pater » in ***Epistola ad Joannem Hierosolymitanum,*** inter opera Hieronymi a quo latine reddita est.

substantiæ. Unde conati sunt, cum Filius Dei Verbum dicitur, astruere non esse proprie dictum, ne sub ratione Verbi procedentis cogerentur fateri Filium Dei non esse extra substantiam Patris. Nam verbum interius sic a dicente procedit, quod in ipso manet. Sed necesse est, si ponitur verbum Dei metaphorice dictum, quod ponatur verbum Dei proprie dictum. Non enim potest aliquid metaphorice verbum dici nisi ratione manifestationis; quia vel manifestat, sicut verbum, vel est verbo manifestatum. Si autem est manifestatum verbo, oportet ponere verbum quo manifestetur. Si autem dicitur verbum, quia exterius manifestat ea quæ exterius manifestantur, non dicuntur verba, nisi in quantum significant interiorem mentis conceptum, quem aliquis etiam per exteriora signa manifestat. Etsi ergo verbum aliquando dicatur metaphorice in divinis, tamen oportet ponere verbum proprie dictum, quod personaliter dicatur.

Ad secundum dicendum, quod nihil eorum quæ ad intellectum pertinent, personaliter dicitur in divinis, nisi solum verbum; solum enim verbum significat aliquid ab alio emanans. Id enim quod intellectus in concipiendo format, est verbum. Intellectus autem ipse, secundum quod est per speciem intelligibilem in actu, consideratur absolute : et similiter intelligere, quod ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu; non enim intelligere significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intelligente manentem. Cum ergo dicitur quod verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo ejus habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Unde et Augustinus dicit, lib. VII *De Trin.*, cap. II, col. 936, t. 8, quod « Verbum est sapientia genita[1]; » quod nihil aliud est quam ipsa conceptio sapientis, quæ etiam pari modo notitia genita dici potest. Et per eumdem modum potest intelligi, quod dicere, Deo sit cogitando intueri, inquantum scilicet intuitu cogitationis divinæ concipitur Verbum Dei. Cogitationis tamen nomen Dei Verbo proprie non convenit. Dicit enim Augustinus, XV *De Trin.*, cap. XVI, col, 1079, t. 8 : « Ita dicitur illud Verbum Dei, ut cogitatio non dicatur, ne aliquid esse quasi volubile credatur in Deo, quod nunc[2] accipiat[3] formam ut verbum sit, eamque dimittere possit, atque informiter quodam modo volutari. » Cogitatio enim propria in inquisitione veritatis consistit, quæ in Deo locum non habet. Cum vero intellectus jam ad formam veritatis pertingit, non cogitat, sed perfecte veritatem contemplatur. Unde Anselmus, loc. cit. in arg. 2, improprie accipit cogitationem pro contemplatione.

Ad tertium dicendum, quod sicut, proprie loquendo, Verbum dicitur personaliter in divinis, et non essentialiter, ita et dicere. Unde sicut Verbum non est commune Patri et Filio et Spiritui sancto, ita non est verum quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sint unum dicens. Unde Augustinus dicit, *De Trin.*, lib. VII, cap. I, col. 933, t. 8 : « Dicens illo coæterno Verbo non singulus intelligitur in divinis; sed cum ipso Verbo, sine quo non est utique dicens. » Sed dici convenit cuilibet personæ; dicitur enim non solum verbum, sed res quæ verbo intelligitur vel significatur. Sic ergo uni soli personæ in divinis contingit[4] dici eo modo quo dicitur verbum : eo vero modo quo dicitur res[5] verbo, cuilibet personæ convenit dici. Pater enim intelligendo se et Filium et Spiritum sanctum, et omnia alia quæ ejus scientia continentur, concipit Verbum, ut sic tota Trinitas Verbo dicatur, et etiam omnis creatura. Sicut intellectus hominis verbum intelligendo concipiens lapidem[6] dicit. Anselmus vero improprie accepit dicere pro intelligere, quæ tamen differunt : nam intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur[7]. Sed dicere importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum : nihil enim est aliud dicere quam proferre verbum[8]; et, mediante verbo, importat habitudinem ad rem intellectam, quæ verbo[9] prolato manifestatur intelligenti. Et

[1] « Id dici accipiamus cum dicitur Verbum, ac si dicatur nata sapientia. »

[2] « Nunc accipiat, nunc recipiat formam. »

[3] Al. : « non accipiat. » — [4] Parm. : « convenit. »

[5] Sic codd.; in edit. : « res in verbo intellecta. »

[6] Sic codd.; in edit. : « verbo, quod concipit intelligendo lapidem, dicit. »

[7] Sic omnes codd. quos vidimus. Deest igitur quod in edit. invenitur : « sed solum informatio quædam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectæ. In Deo autem importat omnimodam identitatem; quia in Deo est omnino idem intellectus et intellectum, ut supra ostensum est.

[8] Parm. : « verbum. Sed mediante verbo importat. » — [9] In Parm. : « in verbo. »

sic sola persona quæ profert verbum est dicens in divinis, cum tamen singula personarum sit intelligens et intellecta, et per consequens Verbo dicta.

Ad quartum dicendum, quod verbum sumitur ibi figurative, prout significatum vel effectus verbi dicitur verbum. Sic enim creaturæ dicuntur facere verbum Dei, inquantum exequuntur effectum aliquem, ad quem ordinantur ex verbo concepto divinæ sapientiæ; sicut aliquis dicitur facere verbum Regis, dum facit opus ad quod ex verbo Regis instigatur.

Conclusio. — Verbum in divinis cum procedens ab alio importet, non essentialiter sed personaliter tantum sumitur (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum Verbum sit proprium nomen Filii.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Verbum non sit proprium nomen Filii. Filius enim est persona subsistens in divinis. Sed Verbum non significat rem subsistentem, ut in nobis patet. Ergo Verbum non potest esse proprium nomen personæ Filii.

2. Præterea, Verbum prolatione quadam procedit a dicente. Si ergo Filius est proprie Verbum, non procedit a Patre, nisi per modum prolationis : quod est hæresis Valentini, ut patet per Augustinum, in lib. *De hæresibus,* § 11, col. 28, t. 8.

3. Præterea, omne nomen proprium alicujus personæ significat proprietatem aliquam ejus. Si igitur Verbum sit proprium nomen Filii, significabit aliquam proprietatem ejus; et sic erunt plures proprietates in divinis quam quæ supra enumeratæ sunt.

4. Præterea, quicumque intelligit, intelligendo concipit verbum. Sed Filius intelligit. Ergo Filii est aliquod verbum; et sic non est proprium Filii esse Verbum.

5. Præterea, Hebr., I, 3, dicitur de Filio : *Portans omnia verbo virtutis suæ;* ex quo Basilius [1], lib. V *contra Eunom.*, accipit quod Spiritus sanctus sit verbum Filii. Non est ergo proprium Filii esse Verbum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI *De Trinit.,* cap. II, col. 925, t. 8 : « Verbum solus Filius accipitur. »

Respondeo dicendum, quod Verbum proprie dictum in divinis personaliter accipitur, et est proprium nomen personæ Filii; significat enim quamdam emanationem intellectus. Persona autem quæ procedit in divinis secundum emanationem intellectus, dicitur Filius; et hujusmodi processio dicitur generatio, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod solus Filius proprie dicatur Verbum in divinis.

Ad primum ergo dicendum, quod in nobis non est idem esse et intelligere. Unde illud quod habet in nobis esse intelligibile non pertinet ad naturam nostram. Sed esse Dei est ipsum ejus intelligere. Unde Verbum Dei non est aliquod accidens in ipso, vel aliquis effectus ejus, sed pertinet ad ipsam naturam ejus; et ideo oportet quod sit aliquid subsistens, quia quidquid est in natura Dei, subsistit; et ideo Damascenus, lib. I *Orth. fid.*, cap, XIII, col. 858, t. 1, dicit quod « Verbum Dei est substantiale, et in hypostasi ens; reliqua vero verba, » scilicet nostra, « virtutes sunt animæ. »

Ad secundum dicendum, quod non propter hoc error Valentini est damnatus, quia Filium dixit prolatione natum, ut Ariani calumniabantur, sicut Hilarius refert *De Trin.,* lib. VI, § 9, col. 162, t. 2, sed propter varium modum prolationis quem posuit, sicut patet per Augustinum.

Ad tertium dicendum, quod in nomine Verbi eadem proprietas importatur quæ in nomine Filii. Unde dicit Augustinus, VII *De Trin.,* cap. II, col. 936, t. 8 : « Eo dicitur Verbum quo Filius. » Ipsa enim nativitas Filii, quæ est proprietas personalis ejus, di-

[1] Optime notat Nicolaï in textu græco D. Basilii differre voces quas uniformiter « Verbum » reddit latinus interpres : Filius dicitur Λόγος, Spiritus autem Ῥῆμα, « quasi causale Verbum Filii procedens extra ipsum in creaturas quas producit. » — *Nicolaï.*

(*a*) Scotistæ communiter tenent quod in divinis nullum est verbum essentiale sed tantum personale, quod videlicet est proprium personæ genitæ. Unde Guillermus dicit de S. Thoma qui ponit in *Sententiis* quod verbum sumitur dupliciter scilicet essentialiter et sic est commune tribus, et notionaliter, et sicut secunda persona, quod sanctus doctor non bene posuit, salva sua reverentia, quia ubicumque Scriptura et sancti doctores antiqui de verbo loquuntur, semper eo utuntur notionaliter non essentialiter. Cæterum hic ad tertium concedit D. Thomas quod *proprie* loquendo verbum dicitur personaliter in divinis et non essentialiter. — Contrarium sustinuit Rabbi Moyses, scilicet verbum dici essentialiter tantum, non personaliter.

versis nominibus significatur, quæ Filio attribuuntur ad exprimendum diversimode perfectionem ejus. Nam, ut ostendatur connaturalis Patri, dicitur Filius ; ut ostendatur coæternus, dicitur splendor, ut ostendatur omnino similis, dicitur imago; ut ostendatur immaterialiter genitus, dicitur Verbum. Non autem potuit unum nomen inveniri per quod omnia ista designarentur.

Ad quartum dicendum, quod eo modo convenit Filio esse intelligentem quo convenit ei esse Deum[1]. Est autem Filius Deus genitus, non autem generans Deus; unde est quidem intelligens, non ut producens Verbum, sed ut Verbum procedens, prout scilicet in Deo Verbum procedens secundum rem non differt ab intellectu divino, sed relatione[2] distinguitur a principio Verbi.

Ad quintum dicendum, quod cum de Filio dicitur : *Portans omnia verbo virtutis suæ*, verbum figurate accipitur pro effectu verbi. Unde Glossa interlinearis ibi dicit quod verbum sumitur pro imperio, inquantum scilicet ex effectu virtutis Verbi est quod res conserventur in esse; sicut ex effectu virtutis Verbi est quod res producantur in esse. Quod vero Basilius interpretatur verbum pro Spiritu sancto, improprie et figurate locutus est, prout verbum alicujus dici potest omne illud quod est manifestativum ejus, ut sic ea ratione dicatur Spiritus sanctus verbum Filii, quia manifestat Filium.

Conclusio. — Verbum in divinis, cum dicatur secundum quod est procedens emanatione intellectus, personæ Filii proprium nomen est (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturam.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in nomine Verbi non importetur respectus ad creaturam. Omne enim nomen connotans effectum in creatura essentialiter in divinis dicitur. Sed Verbum non dicitur essentialiter, sed personaliter, ut dictum est. Ergo Verbum non importat respectum ad creaturam.

2. Præterea, quæ important respectum ad creaturas dicuntur de Deo ex tempore, ut dominus et creator. Sed Verbum dicitur de Deo ab æterno. Ergo non importat respectum ad creaturam.

3. Præterea, Verbum importat respectum ad id a quo procedit. Si ergo importat respectum ad creaturam, sequitur quod procedit a creatura.

4. Præterea, ideæ sunt plures secundum diversos respectus ad creaturas. Si igitur Verbum importat respectum ad creaturas, sequitur quod in Deo non sit unum Verbum tantum, sed plura.

5. Præterea, si Verbum importat respectum ad creaturam, hoc non est nisi inquantum creaturæ cognoscuntur a Deo. Sed Deus non solum cognoscit entia, sed etiam non entia. Ergo in Verbo importabitur respectus ad non entia ; quod videtur falsum.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in lib. LXXXIII *Quæstionum*, q. LXIII, col. 54, t. 6, quod « in nomine Verbi significatur non solum respectus ad Patrem, sed etiam ad illa quæ per Verbum facta sunt operativa potentia[3]. »

Respondeo dicendum, quod in Verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam.

Verbum autem in mente conceptum est repræsentativum omnis ejus quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba secundum diversa quæ intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum Verbum ejus est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum.

Et sicut Dei scientia, Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva ; ita Verbum Dei, ejus quod in Deo Patre est, est expressivum tantum ; creaturarum vero est expressivum et operativum; et propter hoc dicitur in psal. XXXII, 9 : *Dixit et facta sunt;* quia importatur in Verbo ratio factiva eorum quæ Deus facit.

Ad primum ergo dicendum, quod in nomine personæ includitur etiam natura obli-

[1] Sic codd. omnes quos vidimus. Desunt igitur quæ sequuntur in edit. : « cum intelligere essentialiter dicatur in divinis, ut dictum est. »

[2] In Parm. : « sola. »

[3] « Sed hoc loco melius verbum interpretamur, ut significetur non solum ad Patrem respectus, sed ad illa etiam, » etc.

(*a*) Ologiani negabant Jesum Christum esse Verbum æternum, et Evangelium Joannis, sicut et ejusdem Apocalypsim utpote sibi contraria rejiciebant; hos reprobavit concilium Toletanum quartum, debellavit Augustinus. — Non negabant Verbum ponendum esse in divinis, ut inventare videtur Capponi a Porrecta.

que; nam persona est « rationalis naturæ individua substantia. » In nomine igitur personæ divinæ, quantum ad relationem personalem, non importatur respectus ad creaturam, sed importatur in eo quod pertinet ad naturam[1]. Nihil tamen prohibet, inquantum includitur in significatione ejus essentia, quod importetur respectus ad creaturam. Sicut enim proprium est Filio quod sit Filius; ita proprium est ei quod sit genitus Deus vel genitus creator : et per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine Verbi.

Ad secundum dicendum, quod cum relationes consequantur actiones, quædam nomina important relationem Dei ad creaturam, quæ consequitur actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem, sicut creare et gubernare; et talia dicuntur de Deo ex tempore; quædam[2] vero relationem quæ consequitur actionem non transeuntem in exteriorem effectum, sed manentem in agente, ut scire et velle; et talia non dicuntur de Deo ex tempore; et hujusmodi relatio ad creaturam importatur in nomine Verbi. Nec est verum quod nomina importantia relationem Dei ad creaturas omnia dicantur ex tempore; sed sola illa nomina quæ important relationem consequentem actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem, ex tempore dicuntur.

Ad tertium dicendum, quod creaturæ non cognoscuntur a Deo per scientiam a creaturis acceptam, sed per essentiam suam. Unde non oportet quod a creaturis procedat Verbum, licet Verbum sit expressivum creaturarum.

Ad quartum dicendum, quod nomen ideæ principaliter est impositum ad significandum respectum ad creaturam; et ideo pluraliter dicitur in divinis, neque est personale. Sed nomen Verbi principaliter impositum est ad significandam relationem ad dicentem, et ex consequenti ad creaturas, inquantum Deus, intelligendo se, intelligit omnem creaturam; et propter hoc in divinis est unicum tantum Verbum et personaliter dictum.

Ad quintum dicendum, quod eo modo quo scientia Dei est non entium, et Verbum Dei est non entium; quia non est aliquid minus in Verbo Dei quam in scientia Dei, ut Augustinus dicit, lib. XV *De Trin.*, cap. XIV, col. 1076, t. 8. Sed tamen Verbum est entium, ut expressivum et factivum; non entium autem, ut expressivum et manifestativum.

Conclusio. — Cum Deus intelligendo se in productione Verbi, intelligat creaturas, in Verbi nomine intelligitur respectus ad creaturas.

QUÆSTIO XXXV.

DE IMAGINE.

(Et duo quæruntur.)

Deinde quæritur de imagine; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum imago in divinis dicatur personaliter; 2° utrum sit proprium Filii.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum imago in divinis dicatur personaliter.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod imago non dicatur personaliter in divinis. Dicit enim Augustinus[3], in lib. *De fide ad Pet.*, cap. I, § 5, col. 755, t. 6, inter opera August., et inter opera Fulgentii, col. 674 : « Una est sanctæ Trinitatis divinitas et imago ad quam factus est homo[4]. » Igitur imago dicitur essentialiter, et non personaliter.

2. Præterea, Hilarius dicit in lib. *De synod.*, § 13, col. 490, t. 2, quod « imago est ejus rei ad quam imaginatur, species indifferens. » Sed species, sive forma, in divinis dicitur essentialiter. Ergo et imago.

3. Præterea, imago ab imaginando[5] dicitur; in quo importatur prius et posterius. Sed in divinis personis nihil est prius et posterius. Ergo imago non potest esse nomen personale in divinis.

Sed contra est quod dicit Augustinus, lib. VII *De Trin.*, cap. I, col. 934, t. 8 : « Quid est absurdius quam imaginem ad se dici ? » Ergo imago in divinis relative dicitur, et sic est nomen personale.

[1] Sequens periodus usque ad voces « sicut enim, » omittitur in codd. Alcan. et Camer., et in exemplo Nicolaï. Habent edit. Rom. et Patav. ambæ.

[2] Sic codd.; in edit. : « Quædam vero relatio est quæ. » Primus editor male legit, viditque « relatio est » loco accusativi « relationem. »

[3] Vel potius Fulgentius. De auctore libri *De fide,* vide notam ad q. XXXI, a. 11.

[4] « Dum ad utram imaginem unius Dei homo factus dicitur, una sanctæ Trinitatis essentialiter divinitas intimatur, » et toto § 5.

[5] Sic codd.; non insulse ut in Parm. et in edit. : « imago ab imitando. »

Respondeo dicendum, quod de ratione imaginis est similitudo. Non tamen quæcumque similitudo sufficit ad rationem imaginis, sed similitudo quæ est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis maxime videtur esse figura. Videmus enim quod diversorum animalium secundum speciem, sunt diversæ figuræ, non autem diversi colores. Unde si depingatur color alicujus rei in pariete, non dicitur esse imago, nisi depingatur figura. Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit, vel figuræ; sed requiritur ad rationem imaginis origo; quia ut Augustinus dicit, in lib. LXXXIII *Quæstionum*, quæst. LXXIV, col. 86, t. 6, « unum ovum non est imago alterius, quia non est de illo expressum[1]. » Ad hoc ergo quod vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei.

Ea vero quæ processionem sive originem important in divinis, sunt personalia. Unde hoc nomen, imago, est nomen personale.

Ad primum ergo dicendum, quod imago proprie dicitur quod procedit ad similitudinem alterius. Illud autem ad cujus similitudinem aliquid procedit, proprie dicitur exemplar, improprie vero imago. Sic tamen Augustinus[2] utitur nomine imaginis, cum dicit divinitatem sanctæ Trinitatis esse imaginem ad quam factus est homo.

Ad secundum dicendum, quod species prout ponitur ab Hilario in definitione imaginis, importat formam reductam in uno ab alio. Hoc enim modo imago dicitur esse species alicujus sicuti id quod assimilatur alicui dicitur forma ejus, inquantum habet formam illi similem.

Ad tertium dicendum, quod imitatio in divinis personis non significat posterioritatem, sed solam assimilationem.

CONCLUSIO. — Cum imaginis nomen originem in divinis importet, personaliter in divinis dicitur (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum nomen imaginis sit proprium Filio.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nomen imaginis non sit proprium Filio. Quia, ut dicit Damascenus, lib. I *Orthod. fidei*, cap. XIII, col. 855, t. 1 : « Spiritus sanctus est imago Filii. » Non est ergo proprium Filii.

2. Præterea de ratione imaginis est similitudo cum expressione, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstionum*, quæst. LXXIV, col. 85, 86, t. 6. Sed hoc convenit Spiritui sancto : procedit enim ab alio secundum modum similitudinis. Ergo Spiritus sanctus est imago ; et ita non est proprium Filii quod sit imago.

3. Præterea, homo etiam dicitur imago Dei, secundum illud I ad Cor., XI, 7 : *Vir non debet velare caput suum, quoniam imago et gloria Dei est.* Ergo non est proprium Filio.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VII *De Trin.*, cap. II, col. 936, t. 8, quod « solus Filius est imago Patris. »

Respondeo dicendum, quod doctores Græcorum communiter dicunt Spiritum sanctum esse imaginem Patris et Filii ; sed doctores latini soli Filio attribuunt nomen imaginis. Non enim invenitur in canonica Scriptura nisi de Filio; dicitur enim Coloss., I, 15 : *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus creaturæ ;* et ad Hebr., I, 3 : *Qui, cum sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus.*

Hujus autem rationem assignant quidam ex hoc quod Filius convenit cum Patre non solum in natura, sed etiam in notione principii ; Spiritus autem sanctus non convenit cum Filio nec cum Patre in aliqua notione. Sed hoc non videtur sufficere ; quia sicut secundum relationes non attenditur in divinis neque æqualitas, neque inæqualitas, ut Augustinus dicit, lib. V *De Trin.*, cap. VI, col. 914, t. 8, ita neque similitudo, quæ requiritur ad rationem imaginis.

Unde alii dicunt quod Spiritus sanctus non

[1] « In duobus ovis paribus, quia inest æqualitas inest et similitudo; quæcumque enim adsunt uni, adsunt et alteri ; imago tamen non est, quia neutrum de altero expressum est. »

[2] Legendum est « Fulgentius, » ut supra notatur.

(*a*) Imago tripliciter dicitur :

1. Id ad cujus exemplar fit aliud;
2. Productum modo naturæ per omnia æquale suo producenti;
3. Rei ad rem coæquandam imaginata et determinata similitudo.

Ad rationem imaginis tria requiruntur :

1. Quod totum repræsentet;
2. Quod imitetur;
3. Quod ad imaginatum referatur.

potest dici imago Filii, quia imaginis non est imago ; neque etiam Patris, quia etiam imago refertur immediate ad id cujus est imago, Spiritus sanctus autem refertur ad Patrem per Filium : neque etiam est imago Patris et Filii, quia sic esset una imago duorum, quod videtur impossibile. Unde relinquitur quod Spiritus sanctus nullo modo sit imago. Sed hoc nihil est; quia Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, ut infra dicetur. Unde nihil prohibet, sic Patris et Filii, inquantum sunt unum, esse unam imaginem, cum etiam homo totius Trinitatis sit una imago.

Et ideo aliter dicendum est quod, sicut Spiritus sanctus, quamvis sua processione accipiat naturam Patris, sicut et Filius, non tamen dicitur natus; ita, licet accipiat speciem similem Patris, non dicitur imago; quia Filius procedit ut verbum, de cujus ratione est similitudo speciei ad id a quo procedit; non autem de ratione amoris; quamvis hoc conveniat amori qui est Spiritus sanctus, inquantum est amor divinus.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus et alii doctores Græcorum communiter utuntur nomine imaginis pro perfecta similitudine.

Ad secundum dicendum, quod licet Spiritus sanctus sit similis Patri et Filio, non tamen sequitur quod sit imago, ratione jam dicta.

Ad tertium dicendum, quod imago alicujus dupliciter in aliquo invenitur : uno modo in re ejusdem naturæ secundum speciem, ut imago regis invenitur in filio suo; alio modo in re alterius naturæ; sicut imago regis invenitur in denario. Primo autem modo Filius est imago Patris; secundo autem modo dicitur homo imago Dei; et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed ad imaginem, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de Filio Dei non potest dici quod sit ad imaginem, quia est perfecta Patris imago.

Conclusio. — Cum Filius in divinis procedat ut Verbum, Spiritus autem sanctus ut amor, nomen imaginis proprium est Filio, non autem Spiritui sancto (*a*).

QUÆSTIO XXXVI.

DE PERSONA SPIRITUS SANCTI.

(Et quatuor quæruntur.)

Post hoc considerandum[1] est de his quæ pertinent ad personam Spiritus sancti, qui quidem[2] non solum dicitur Spiritus sanctus, sed etiam amor et donum Dei.

Circa Spiritum sanctum ergo quæruntur quatuor : 1° utrum hoc nomen Spiritus sanctus sit proprium alicujus divinæ personæ; 2° utrum illa persona divina quæ Spiritus sanctus dicitur, procedat a Patre et Filio; 3° utrum procedat a Patre per Filium; 4° utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum hoc nomen, Spiritus sanctus, *sit proprium nomen alicujus divinæ personæ.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, Spiritus sanctus, non sit proprium nomen alicujus divinæ personæ. Nullum enim nomen commune tribus personis est proprium alicujus personæ. Sed hoc nomen Spiritus sanctus est commune tribus personis; ostendit enim Hilarius, VIII *De Trin.*, § 23 et 25, col. 253, etc., t. 2, in Spiritu Dei aliquando significari Patrem, ut cum dicitur Isa., LXI, 1 : *Spiritus Domini super me;* aliquando significari Filium, ut cum dicit Filius, Matth., XII, 28 : *In Spiritu Dei ejicio dæmones*, naturæ suæ potestate ejicere se dæmonia demonstrans; aliquando Spiritum sanctum, ut ibi, Joel., II, 28 : *Effundam*[3] *Spiritum meum super omnem carnem*. Ergo hoc nomen, Spiritus sanctus, non est proprium alicujus divinæ personæ.

2. Præterea, nomina divinarum personarum ad aliquid dicuntur, ut Boetius dicit in lib. II *De Trinit.*, col. 1302, t. 2[4]. Sed hoc

[1] Parm. : « Post considerationem prædictam considerandum. » — [2] In Parm. deest : « quidem. »

[3] Petrus autem Judæos alloquens iisdem verbis ac in hoc loco D. Thomas prophetiam Joel allegat : *Effundam de Spiritu meo super omnem carnem*. Act. ap., II, 17.

[4] Liber iste, olim dictus II *De Trinitate*, titulum hunc apud Migne præfert : *Utrum Pater et Filius ac Spiritus sanctus de divinitate substantialiter prædicentur?*

(*a*) Spiritum sanctum Athanasius *Ep. ad, Serap.* imaginem Filii, Basilius Christi imaginem veram, et Cyrillus Alexandrinus sinceram imaginem Unigeniti vocant. Alia loca passim opponi possunt ex Damasceno et Augustino. — Durandus autem Filium negat esse imaginem Patris; nam, inquit, ratione essentiæ, est identitas, et, ratione relationis, oppositio est.

nomen, Spiritus sanctus, non dicitur ad aliquid. Ergo hoc nomen non est proprium divinæ personæ.

3. Præterea, quia Filius est nomen alicujus divinæ personæ, non potest dici filius hujus vel illius. Dicitur autem spiritus hujus vel illius hominis; ut enim habetur Num., xi, 16, 17: *Dixit Dominus ad Moysen: Auferam*[1] *de spiritu tuo, tradamque eis;* et IV Reg., ii, 15: *Requievit spiritus Eliæ super Elisæum.* Ergo Spiritus sanctus non videtur esse proprium nomen alicujus divinæ personæ.

Sed contra est quod dicitur I Joan., ult., 7: *Tres sunt qui testimonium dant in cælo: Pater, Verbum et Spiritus sanctus.* Ut autem Augustinus dicit, *De Trinit.*, lib. VII, cap. iv, col. 939, t. 8: « Cum quæritur: Quid tres? dicimus, tres personæ. » Ergo Spiritus sanctus est nomen divinæ personæ.

Respondeo dicendum, quod cum sint duæ processiones in divinis, altera earum, quæ est per modum amoris, non habet proprium nomen, ut supra dictum est. Unde et relationes quæ secundum hujusmodi processionem accipiuntur, innominatæ sunt, ut etiam supra dictum est. Propter quod et nomen personæ hoc modo procedentis, eadem ratione non habet proprium nomen; sed sicut sunt accommodata aliqua nomina ex usu loquentium ad significandum prædictas relationes, cum nominamus[2] eas nomine processionis et spirationis, quæ secundum proprietatem significationis magis videntur significare actus notionales quam relationes; ita ad significandum divinam personam quæ procedit per modum amoris accommodatum est ex usu Scripturæ hoc nomen Spiritus sanctus. Et hujus quidem convenientiæ ratio sumi potest ex duobus. Primo quidem ex ipsa communitate ejus quod dicitur Spiritus sanctus. Ut enim Augustinus dicit[3], *De Trin.*, lib. V, cap. xi, col. 919, t. 8, « quia Spiritus sanctus communis est ambobus, id vocatur ipse proprie quod ambo communiter. Nam et Pater est spiritus, et Filius est spiritus, et Pater est sanctus et Filius est sanctus. » Secundo vero ex propria significatione. Nam nomen Spiritus in rebus corporeis impulsionem quamdam et motionem significare videtur; nam flatum et ventum spiritum nominamus. Est autem proprium amoris quod moveat et impellat voluntatem amantis in amatum. Sanctitas vero illis rebus attribuitur quæ in Deum ordinantur. Quia igitur persona divina procedit per modum amoris, quo Deus amatur, convenienter Spiritus sanctus nominatur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dico Spiritus sanctus, prout sumitur in virtute duarum dictionum, commune est toti Trinitati: quia nomine Spiritus significatur immaterialitas divinæ substantiæ; spiritus enim corporeus invisibilis est, et parum habet de materia, unde omnibus substantiis immaterialibus et invisibilibus hoc nomen attribuimus. Per hoc vero quod dicitur sanctus, significatur puritas divinæ bonitatis. Si autem accipiatur hoc quod dico, Spiritus sanctus, in vi unius dictionis, sic ex usu Ecclesiæ est accommodatum ad significandum unam trium personarum[4] quæ procedit per modum amoris, ratione jam dicta.

Ad secundum dicendum, quod, licet hoc quod dico « Spiritus sanctus » relative non dicatur, tamen pro relativo ponitur, inquantum est accommodatum ad significandum personam sola relatione ab aliis distinctam. Potest tamen intelligi etiam[5] in nomine aliqua relatio, si Spiritus sanctus intelligatur quasi spiratus.

Ad tertium dicendum, quod in nomine Filii intelligitur sola relatio ejus qui est a principio ad principium; sed in nomine Patris intelligitur relatio principii, et similiter in nomine Spiritus, prout importat quamdam vim motivam. Nulli autem creaturæ competit esse principium respectu alicujus divinæ personæ, sed e converso. Et ideo potest dici Pater noster, et Spiritus noster, non tamen potest dici Filius noster.

Conclusio. — Spiritus sancti nomen proprium est personæ divinæ procedentis, ut amor (*a*).

[1] Parm: « accipiam. »

[2] Nicolaï: « unde nominamus, » etc., apposito signo parenthesis comprehendente sequentia usque ad verbum « relationes. »

[3] « Spiritus sanctus ineffabilis est quædam Patris Filiique communio, et ideo fortasse sic appellatur, quia Patri et Filio potest eadem appellatio convenire. Nam hoc ipso proprie dicitur, quod illi communiter, quia et Pater Spiritus et Filius Spiritus, et Pater sanctus et Filius sanctus. »

[4] Parm.: «scilicet quæ.»—[5] In Parm. deest «etiam.»

(*a*) Guillelmus Farel Spiritum sanctum dixit esse motum in rebus creatum.

ARTICULUS II.

Utrum Spiritus sanctus procedat a Filio.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus sanctus non procedat a Filio. Quia, secundum Dionysium, cap. I *De div. nom.*, § 1, col. 587, t. 1, « non est audendum dicere aliquid de substantiali divinitate præter ea quæ divinitus nobis ex sacris eloquiis sunt expressa [1]. Sed in Scriptura sacra non exprimitur quod Spiritus sanctus a Filio procedat, sed solum quod procedat a Patre, ut patet Joan., xv, 26 : *Spiritum veritatis qui a Patre procedit.* Ergo Spiritus sanctus non procedit a Filio.

2. Præterea, in *Symbolo* constantinopolitanæ synodi I, can. VII, sic legitur : « Credimus in Spiritum sanctum Dominum, et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum et glorificandum. » Nullo igitur modo debuit addi in symbolo nostro, quod Spiritus sanctus procedat a Filio, sed videntur esse anathematis rei qui hoc addiderunt.

3. Præterea, Damascenus dicit, lib. I *Orth. fidei*, cap. VIII, col. 831, t. 1 : « Spiritum sanctum ex Patre dicimus, et Spiritum Patris nominamus; ex Filio autem Spiritum sanctum non dicimus, Spiritum vero Filii nominamus. » Ergo Spiritus sanctus non procedit a Filio.

4. Præterea, nihil procedit ab eo in quo quiescit. Sed Spiritus sanctus quiescit in Filio; dicitur enim in *legenda* B. Andreæ : « Pax vobis, et universis qui credunt in unum Deum Patrem, et unum Filium ejus unicum Dominum nostrum Jesum Christum, et in unum Spiritum sanctum procedentem ex Patre, in Filio permanentem. » Ergo Spiritus sanctus non procedit a Filio.

5. Præterea, Filius procedit ut verbum. Sed spiritus noster in nobis non videtur procedere a verbo nostro. Ergo Spiritus sanctus non procedit a Filio.

6. Præterea, Spiritus sanctus perfecte procedit a Patre. Ergo superfluum est dicere quod procedit a Filio.

7. Præterea, in perpetuis non differunt esse et posse, ut dicitur in III *Phys.*, text. 32, et multo minus in divinis. Sed Spiritus sanctus potest distingui a Filio, etiamsi ab eo non procedat. Dicit enim Anselmus in libro *De processione Spiritus sancti*, cap. IV, col. 292 : « Habent utique a Patre esse Filius et Spiritus sanctus; sed diverso modo; quia alter nascendo, et alter procedendo, ut alii sint per hoc ab invicem; » et postea subdit : « Nam si per aliud non essent plures Filius et Spiritus sanctus, per hoc solum essent diversi. » Ergo Spiritus sanctus distinguitur a Filio, ab eo non existens.

Sed contra est quod dicit Athanasius in *Symbolo* suo, col. 1582, t. 4 : Spiritus sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. »

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere Spiritum sanctum a Filio esse. Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui, quod ex supra dictis [2] potest esse manifestum. Non enim est possibile dicere quod secundum aliquid absolutum divinæ personæ ab invicem distinguantur, quia sequeretur quod non esset trium una essentia. Quidquid enim in divinis absolute dicitur, ad unitatem essentiæ pertinet. Relinquitur ergo quod solum relationibus divinæ personæ ab invicem distinguantur. Relationes autem personas distinguere non possunt, nisi secundum quod sunt oppositæ. Quod ex hoc patet quia Pater habet duas relationes, quarum una refertur ad Filium, et alia ad Spiritum sanctum; quæ tamen, quia non sunt oppositæ, non constituunt duas personas, sed ad unam personam Patris tantum pertinent. Si [3] igitur in Filio et Spiritu sancto non esset invenire nisi duas relationes, quibus uterque refertur ad Patrem, illæ relationes non essent ad invicem oppositæ, sicut neque duæ relationes quibus Pater refertur ad illos. Unde sicut persona Patris est una, ita sequeretur quod persona Filii et Spiritus sancti esset una, habens duas relationes oppositas duabus relationibus Patris. Hoc autem est hæreticum, cum tollat fidem Trinitatis. Oportet ergo quod Filius et Spiritus sanctus ad invicem referantur oppositis relationibus. Non autem possunt esse in divinis aliæ relationes oppositæ, nisi relationes originis, ut supra probatum est. Oppositæ autem relationes

[1] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius « universe igitur audendum est, neque dicere, neque cogitare quidquam de supersubstantiali et abdita deitate, præter ea quæ nobis in sacris oraculis sunt indicata divinitus. »

[2] Parm. : « quod ex supra dictis patet. » — [3] Parm. : « autem. »

originis accipiuntur secundum principium, et secundum quod est a principio. Relinquitur ergo quod necesse est dicere, vel Filium esse a Spiritu sancto, quod nullus dicit, vel Spiritum sanctum esse a Filio, quod nos confitemur, et huic quidem consonat ratio processionis utriusque.

Dictum enim est supra, quod Filius procedit per modum intellectus ut verbum, Spiritus sanctus autem per modum voluntatis ut amor. Necesse est autem quod amor a verbo procedat. Non enim aliquid amamus, nisi secundum quod conceptione mentis apprehendimus. Unde et secundum hoc manifestum est quod Spiritus sanctus procedit a Filio.

Ipse etiam ordo rerum hoc docet. Nusquam enim hoc invenimus quod ab uno procedant plura absque ordine, nisi in illis quæ solum materialiter differunt; sicut unus faber producit multos cultellos materialiter ab invicem distinctos, nullum ordinem habentes ad invicem. Sed in rebus in quibus non est sola materialis distinctio, semper invenitur in multitudine productorum aliquis ordo. Unde etiam in ordine creaturarum productarum decor divinæ sapientiæ manifestatur. Si ergo ab una persona Patris procedunt duæ personæ, scilicet Filius et Spiritus sanctus, oportet esse aliquem ordinem eorum ad invicem. Nec potest aliquis ordo alius assignari, nisi ordo naturæ, quo alius est ex alio. Non est igitur possibile dicere quod Filius et Spiritus sanctus sic procedant a Patre, quod neuter eorum procedat ab alio, nisi quis poneret in eis materialem distinctionem, quod est impossibile.

Unde etiam ipsi Græci processionem Spiritus sancti aliquem ordinem habere ad Filium intelligunt. Concedunt enim Spiritum sanctum esse Spiritum Filii, et esse a Patre per Filium. Et quidam eorum dicuntur concedere quod sit a Filio, vel profluat ab eo, non tamen quod procedat; quod videtur vel ex ignorantia, vel ex protervia esse. Quia si quis recte consideret, inveniet processionis verbum inter omnia quæ ad originem qualemcumque pertinent, communissimum esse. Utimur enim eo ad designandum qualemcumque originem; sicut [1] linea procedit a puncto, radius a sole, rivus a fonte, et similiter in quibuscumque aliis. Unde ex quocumque alio ad originem pertinente potest concludi quod Spiritus sanctus procedit a Filio.

Ad primum ergo dicendum, quod de Deo dicere non debemus quod in sacra Scriptura non invenitur vel per verba, vel per sensum. Licet autem per verba non inveniatur in sacra Scriptura quod Spiritus sanctus procedat a Filio, invenitur tamen quantum ad sensum, et præcipue ubi dicit Filius, Joan., XVI, 14, de Spiritu sancto loquens : *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet.* Regulariter etiam in sacra Scriptura tenendum est quod id quod de Patre dicitur oportet de Filio intelligi, etiamsi dictio exclusiva addatur, nisi solum in illis in quibus Pater et Filius secundum oppositas relationes distinguuntur. Cum enim Dominus, Matth., XI, 27, dicit : *Nemo novit Filium, nisi Pater,* non excluditur quin Filius seipsum cognoscat. Sic igitur cum dicitur quod Spiritus sanctus a Patre procedit, etiamsi adderetur quod a solo Patre procedit, non excluderetur inde Filius; quia quantum ad hoc quod est esse principium Spiritus sancti, non opponuntur Pater et Filius, sed solum quantum ad hoc quod hic est Pater, et ille Filius.

Ad secundum dicendum, quod in quolibet concilio institutum fuit symbolum aliquod propter errorem aliquem qui in concilio damnabatur. Unde sequens concilium non faciebat aliud symbolum quam primum, sed id quod implicite continebatur in primo symbolo, per aliqua addita explanabatur contra hæreses insurgentes. Unde in determinatione chalcedonensis synodi dicitur quod « illi qui fuerunt congregati in concilio constantinopolitano, doctrinam de Spiritu sancto tradiderunt, non quod minus esset in præcedentibus, qui apud Nicæam congregati sunt, inferentes, sed intellectum eorum adversus hæreticos declarantes. » Quia igitur in tempore antiquorum conciliorum nondum exortus fuerat error dicentium Spiritum sanctum non procedere a Filio, non fuit necessarium quod hoc explicite poneretur; sed postea, insurgente errore quorumdam, in quodam concilio in occidentalibus partibus congregato, expressum fuit auctoritate romani pontificis, cujus auctoritate etiam antiqua concilia congregabantur et firmabantur [2]. Continebatur tamen implicite in hoc ipso quod dicebatur Spiritus sanctus a Patre procedere.

[1] Parm. : « sicut quod. »

[2] Sic codd.; in edit. : « confirmabantur. »

Ad tertium dicendum, quod Spiritum sanctum non procedere a Filio, primo fuit a Nestorianis introductum, ut patet in quodam symbolo Nestorianorum damnato in ephesina synodo. Et hunc errorem secutus fuit Theodoretus [1] nestorianus, et plures post ipsum; inter quos fuit etiam Damascenus. Unde in hoc, ejus sententiæ non est standum. Quamvis a quibusdam dicatur quod Damascenus sicut non confitetur Spiritum sanctum esse a Filio, ita etiam non negat ex vi illorum verborum.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod Spiritus sanctus dicitur quiescere vel manere in Filio, non excluditur quin ab eo procedat, quia et Filius in Patre manere dicitur, cum tamen a Patre procedat. Dicitur etiam Spiritus sanctus in Filio quiescere vel sicut amor amantis quiescit in amato, vel quantum ad humanam naturam Christi, propter id quod scriptum est Joan., I, 33 : *Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat.*

Ad quintum dicendum, quod Verbum in divinis non accipitur secundum similitudinem verbi vocalis, a quo non procedit spiritus, quia sic tantum metaphorice diceretur; sed secundum similitudinem verbi mentalis, a quo amor procedit.

Ad sextum dicendum, quod per hoc quod Spiritus sanctus perfecte procedit a Patre, non solum non superfluum est dicere quod Spiritus sanctus procedat a Filio, sed omnino necessarium; quia una virtus est Patris et Filii, et quidquid est a Patre, necesse est esse a Filio, nisi proprietati filiationis repugnet; non enim Filius est a seipso, licet sit a Patre.

Ad septimum dicendum, quod Spiritus sanctus distinguitur personaliter a Filio in hoc quod origo unius distinguitur ab origine alterius : sed ipsa differentia originis est per hoc quod Filius est solum a Patre, Spiritus sanctus vero a Patre et Filio ; non enim aliter processiones distinguerentur, sicut supra ostensum est.

Conclusio. — Spiritus sanctus ita necessario procedit a Filio, quod si non procederet, non distingueretur ab eo personaliter (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum Spiritus sanctus procedat a Patre per Filium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus sanctus non procedat a Patre per Filium. Quod enim procedit ab aliquo per aliquem non procedit ab eo immediate. Si igitur Spiritus sanctus procedit a Patre per Filium, non procedit a Patre immediate; quod videtur inconveniens.

2. Præterea, si Spiritus sanctus procedit a Patre per Filium, non procedit a Filio, nisi propter Patrem. Sed « propter quod unumquodque, et illud magis. » Ergo magis procedit a Patre quam a Filio.

3. Præterea, Filius habet esse per generationem. Si igitur Spiritus sanctus est a Patre per Filium, sequitur quod prius generetur Filius, et postea procedat Spiritus sanctus; et sic processio Spiritus sancti non est æterna, quod est hæreticum.

[1] Propter auctoritatem duorum codicum XIII sæculi scribimus « Theodoretus; » cæterum nec codices, nec edit. bene concordant; in his enim invenitur : « Theodoretus, Theodorus, Theodoricus, Theodoritus. » Certum est autem Theodoretum, cyrensem episcopum, in Syria, quondam Nestorianum fuisse, quamvis postea Nestorianos acriter impugnaverit; cur hic non ageretur de ipso?

(*a*) Ariani Filium a solo Patre et Spiritum sanctum a soloFilio procedere dicebant. Hoc errore extincto, Græci contra Latinos processionem Spiritus sancti a Filio diu negarunt, cujus novi erroris a quodam symbolo nestoriano, in ephesina synodo damnato, S. Thomas originem ducit. Quidquid sit, certum est illud inventum remansisse sopitum usque ad medium circiter septimi sæculi; tunc enim illud Græci instaurare cœperunt. Octavo sæculo, pugna fuit acrior. Undecimo sæculo, in schisma apertius disputatio evasit. Sæculo decimo tertio, in concilio lateranensi IV, processio Spiritus sancti a Filio definita est, paxque inter Græcos et Latinos inita, quæ vix stetit, et in concilio lugdunensi redintegrata; mox iterum turbata, sæculo decimo quinto, in concilio florentino, de novo composita est. Omnes Græci concilio præsentes subscripsere, excepto solo Marco Ephesino, qui multos in patriam redux ad se traxit. Error Græcorum nunc personalis est, non universalis. Cæterum quæstio videtur esse nominis. Apud ipsos processio principium ab alio non procedens designat. Unde, quamvis admittant Spiritum sanctum esse Filii et a Filio, nolunt ipsum a Filio procedere, quia et a duobus principiis, et a principio quod jam ab alio procedit procederet. Nonnulli sic explicant quod Damascenus processionem Spiritus sancti a Filio rejecerit. Sed nos aliam verbo procedere significationem imponentes, ita ut non designet principium jam ab alio procedens, dicimus insuper Spiritum sanctum a Patre et Filio tanquam ab *uno* principio procedere.

4. Præterea, cum aliquis dicitur per aliquem operari, potest e converso dici. Sicut enim dicimus quod rex operatur per ballivum, ita potest dici quod ballivus operatur per regem. Sed nullo modo dicimus quod Filius spiret Spiritum sanctum per Patrem. Ergo[1] nec Pater per Filium.

Sed contra est quod Hilarius dicit[2] in lib. XII *De Trinit.*, § 57, col. 471, t. 2 : « Conserva hanc, oro, fidei meæ religionem, ut semper obtineam Patrem, scilicet te, et Filium tuum una tecum adorem, et Spiritum sanctum tuum, qui ex te per Unigenitum tuum est, promerear. »

Respondeo dicendum, quod in omnibus locutionibus in quibus dicitur aliquis per aliquem operari, præpositio[3] designat in causali aliquam causam seu principium illius actus. Sed cum actio sit media inter faciens et factum, quandoque illud causale cui adjungitur hæc præpositio, per, est causa actionis, secundum quod exit ab agente; et tunc est causa agenti quod agat, sive sit causa finalis, sive formalis, sive effectiva vel motiva. Finalis quidem, ut si dicamus quod artifex operatur per cupiditatem lucri. Formalis vero, ut si dicamus quod operatur per imperium alterius. Quandoque vero dictio causalis cui adjungitur hæc præpositio, per, est causa actionis, secundum quod terminatur[4] ad factum, ut cum dicimus : artifex operatur per martellum; non enim significatur quod martellus sit causa artifici quod agat, sed quod sit causa artificiato, ut ab artifice procedat, et quod hoc ipsum habeat ab artifice. Et hoc est quod quidam dicunt, quod hæc præpositio, per, quandoque notat auctoritatem in recto, ut cum dicitur : Rex operatur per ballivum; quandoque autem in obliquo, ut cum dicitur : Ballivus operatur per regem.

Quia igitur Filius habet a Patre quod ab eo procedat Spiritus sanctus, potest dici quod Pater per Filium spiret Spiritum sanctum, vel quod Spiritus sanctus procedat a Patre per Filium, quod idem est.

Ad primum ergo dicendum, quod in qualibet actione est duo considerare : scilicet suppositum agens, et virtutem qua agit; sicut ignis calefacit calore. Si igitur in Patre et Filio consideretur virtus qua spirant spiritum sanctum, non cadit ibi aliquod medium, quia hæc virtus est una et eadem. Si autem considerentur ipsæ personæ spirantes, sic, cum Spiritus sanctus communiter procedat a Patre et Filio, invenitur Spiritus sanctus immediate a Patre procedere in quantum est ab eo; et mediate, in quantum est a Filio; et sic dicitur procedere a Patre per Filium; sicut etiam Abel processit immediate ab Adam, in quantum Adam fuit pater ejus; et mediate, in quantum Eva fuit mater ejus, quæ processit ab Adam; licet hoc exemplum materialis processionis ineptum videatur ad significandam immaterialem processionum divinarum personarum.

Ad secundum dicendum, quod si Filius acciperet a Patre aliam virtutem numero ad spirandum Spiritum sanctum, sequeretur quod esset sicut causa secunda et instrumentalis; et sic magis procederet a Patre quam a Filio. Sed una et eadem numero virtus spirativa est in Patre et Filio; et ideo æqualiter procedit ab utroque, licet aliquando dicatur principaliter vel proprie procedere de Patre, propter hoc quod Filius habet hanc virtutem a Patre.

Ad tertium dicendum, quod sicut generatio Filii est coæterna generanti, unde non prius fuit Pater, quam gigneret Filium, ita processio Spiritus sancti est coæterna suo principio. Unde non fuit prius Filius genitus quam Spiritus sanctus procederet, sed utrumque æternum est.

Ad quartum dicendum, quod cum aliquis dicitur per aliquid operari, non semper recipitur conversio. Non enim dicimus quod martellus operetur per fabrum; dicimus autem quod ballivus operatur per regem, quia ballivi est agere, cum sit dominus sui actus; martelli autem non est agere, sed solum agi; unde non designatur nisi ut instrumentum. Dicitur autem ballivus operari per regem, quamvis hæc præpositio per, denotet medium; quia quanto suppositum est prius in agendo, tanto virtus ejus est immediatior effectui, quia virtus causæ primæ conjungit causam secundam suo effectui. Unde et prima principia dicuntur immediata in demonstrativis scientiis. Sic igitur in quantum ballivus est medius secundum ordinem suppositorum agentium, dicitur ballivus[5] operari per regem, quia virtus regis facit quod actio ballivi consequatur ef-

[1] Sic codic. Parm.: « Ergo nullo modo potest dici quod Pater spiret Spiritum sanctum per Filium.

[2] Sensum reddit D. Thomas quibusdam omissis.

[3] Parm.: «præpositio per.»—[4] Al.: « determinatur.»

[5] Sic codd.; sed inextricabiliter in Parm. et in edit. : « dicitur rex operari per ballivum; secun-

fectum. Ordo autem non attenditur inter Patrem et Filium quantum ad virtutem, sed solum quantum ad supposita, et ideo dicitur quod Pater spirat per Filium, et non e converso.

Conclusio. — Cum Filius a Patre habeat, quod ab eo Spiritus sanctus procedat, Pater per ipsum Filium spirare Spiritum sanctum dicitur.

ARTICULUS IV.

Utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater et Filius non sint unum principium Spiritus sancti, quia Spiritus sanctus non videtur a Patre et Filio procedere, in quantum sunt unum; neque in natura, quia Spiritus sanctus sic etiam procederet a seipso, qui est unum cum eis in natura; neque etiam in quantum sunt unum in aliqua proprietate, quia una proprietas non potest esse duorum suppositorum, ut videtur. Ergo Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, ut sunt plures. Non ergo Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti.

2. Præterea, cum dicitur : Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, non potest ibi designari unitas personalis, quia sic Pater et Filius essent una persona, neque etiam unitas proprietatis ; quia si propter unam proprietatem Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, pari ratione propter duas proprietates Pater videtur esse duo principia Filii et Spiritus sancti, quod est inconveniens. Non ergo Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti.

3. Præterea, Filius non magis convenit cum Patre quam Spiritus sanctus. Sed Spiritus sanctus et Pater non sunt unum principium respectu alicujus divinæ personæ. Ergo neque Pater et Filius.

4. Præterea, si Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, aut unum quod est Pater, aut unum quod non est Pater. Sed neutrum est dare ; quia si unum quod est Pater, sequitur quod Filius sit Pater ; si unum quod non est Pater, sequitur quod Pater non est Pater. Non ergo dicendum est quod Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti.

5. Præterea, si Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, videtur e converso dicendum quod unum principium Spiritus sancti sit Pater et Filius. Sed hæc videtur esse falsa; quia hoc quod dico principium oportet quod supponat vel pro persona Patris, vel pro persona Filii ; et utroque modo est falsa. Ergo etiam hæc est falsa: Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti.

6. Præterea, unum in substantia facit idem. Si igitur Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, sequitur quod sint idem principium. Sed hoc a multis negatur. Ergo non est concedendum quod Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti.

7. Præterea, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, quia sunt unum principium creaturæ, dicuntur esse unus creator. Sed Pater et Filius non sunt unus spirator, sed duo spiratores, ut a multis dicitur ; quod etiam consonat dictis Hilarii, qui dicit in II *De Trinit.*, § 29, col. 69, t. 2, quod « Spiritus sanctus a Patre et Filio auctoribus confitendus est. » Ergo Pater et Filius non sunt unum principium Spiritus sancti.

Sed contra est quod Augustinus dicit in V *De Trin.*, cap. xiv, col. 921, t. 8, quod Pater et Filius non sunt duo principia, sed unum principium Spiritus sancti.

Respondeo dicendum, quod Pater et Filius in omnibus unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Unde cum in hoc quod est esse principium Spiritus sancti non opponantur relative, sequitur quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti.

Quidam tamen dicunt hanc esse impropriam : « Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, » quia cum hoc nomen, principium, singulariter acceptum non significet personam, sed proprietatem, dicunt quod sumitur adjective, et quia adjectivum non determinatur per adjectivum non potest convenienter dici quod Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti, nisi unum intelligatur quasi adverbialiter posi-

dum ordinem vero virtutum dicitur ballivus operari per regem. Quid tamen D. Thoma clarius? Quando, ut æquivalenter dicit, ad productionem effectus duo concurrunt supposita, vel hæc duo sunt intelligentia, vel unicum solum; si posterius, res semper dicitur per suppositum intelligens produci; si prius, res dicitur indifferenter per utrumque produci, et tunc « per » vel causam mediam, vel causam primam designat; id est vel mediatum, vel immediatum denotat.

tum, ut sit sensus : sunt unum principium, id est uno modo.

Sed simili ratione posset dici Pater duo principia Filii et Spiritus sancti, id est, duobus modis.

Dicendum est ergo quod licet hoc nomen, principium, significet proprietatem, tamen significat eam per modum substantivi, sicut hoc nomen pater et filius, etiam in rebus creatis. Unde numerum accipit a forma significata, sicut et alia substantiva. Sicut igitur Pater et Filius sunt unus Deus propter unitatem formæ significatæ per hoc nomen, Deus, ita sunt unum principium Spiritus sancti propter unitatem proprietatis significatæ in hoc nomine, principium.

Ad primum ergo dicendum, quod si attendatur virtus spirativa, Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, inquantum sunt unum in virtute spirativa, quæ quodam modo significat naturam cum proprietate, ut infra dicetur. Neque est inconveniens unam proprietatem esse in duobus suppositis, quorum est una natura. Si vero considerentur supposita spirationis, sic Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, ut sunt plures; procedit enim ab eis ut amor unitivus duorum.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur : « Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, » designatur una proprietas, quæ est forma significata per nomen. Non tamen sequitur quod propter plures proprietates possit dici Pater plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorum.

Ad tertium dicendum, quod secundum relativas proprietates non attenditur in divinis similitudo vel dissimilitudo, sed secundum essentiam. Unde sicut Pater non est similior sibi quam Filio; ita nec Filius est similior Patri quam Spiritus sanctus.

Ad quartum dicendum, quod hæc duo, scilicet : Pater et Filius sunt unum principium quod est Pater, aut unum principium quod non est Pater, non sunt contradictorie opposita; unde non est necesse alterum eorum dare. Cum enim dicimus : Pater et Filius sunt unum principium, hoc quod dico principium non habet determinatam suppositionem, imo confusam pro duabus personis simul. Unde in processu est fallacia figuræ distinctionis a confusa suppositione ad determinatam.

Ad quintum dicendum, quod hæc etiam est vera : Unum principium Spiritus sancti est Pater et Filius; quia hoc quod dico principium, non supponit pro una persona tantum, sed indistincte pro duabus, ut dictum est [1].

Ad septimum dicendum, quod quidam dicunt quod Pater et Filius, licet sint unum principium Spiritus sancti, sunt tamen duo spiratores propter distinctionem suppositorum, sicut etiam duo spirantes, quia actus referuntur ad supposita. Nec est eadem ratio de hoc nomine, creator; quia Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, ut sunt duæ personæ distinctæ, ut dictum est; non autem creatura procedit a tribus personis, ut sunt personæ distinctæ, sed ut sunt unum in essentia. Sed videtur melius dicendum quod, quia spirans adjectivum est, spirator vero substantivum, possumus dicere quod Pater et Filius sunt duo spirantes propter pluralitatem suppositorum, non autem duo spiratores propter unam spirationem. Nam adjectiva nomina habent numerum secundum supposita, substantiva vero a seipsis secundum formam significatam. Quod vero Hilarius dicit, ubi supra, quod « Spiritus sanctus est a Patre et Filio auctoribus, » exponendum est quod ponitur substantivum pro adjectivo.

Conclusio. — Pater et Filius ad Spiritum sanctum relati, cum nulla relativa oppositione distinguantur, unum principium sunt Spiritus sancti.

QUÆSTIO XXXVII.

DE NOMINE SPIRITUS SANCTI, QUOD EST AMOR.

(Et duo quæruntur.)

Deinde quæritur de nomine amoris, et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum sit proprium nomen Spiritus sancti; 2° utrum Pater et Filius diligant se Spiritu sancto.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum amor sit proprium nomen Spiritus sancti.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit proprium nomen Spiritus

[1] Deest in codd. hæc responsio ad sextum : « Ad sextum dicendum, quod convenienter potest dici quod Pater et Filius sunt idem principium, secundum quod ly principium supponit confuse et indistincte pro duabus personis simul. » Cæterum in responsionem ad quintum redit; quod probabiliter, eam omittendo, D. Thomas voluit innuere.

sancti. Dicit enim Augustinus, *De Trinit.*, lib. XV, cap. XVII, col. 1080, t. 8 : « Nescio cur, sicut sapientia dicitur et Pater et Filius et Spiritus sanctus, et simul omnes non tres, sed una sapientia; non ita et charitas dicatur Pater et Filius et Spiritus sanctus, et simul omnes una charitas [1]. » Sed nullum nomen quod de singulis personis prædicatur, et de omnibus in communi singulariter, est nomen proprium alicujus personæ. Ergo hoc nomen, amor, non est proprium Spiritus sancti.

2. Præterea, Spiritus sanctus est persona subsistens. Sed amor non significatur ut persona subsistens, sed ut actio quædam ab amante transiens in amatum. Ergo amor non est proprium nomen Spiritus sancti.

3. Præterea, amor est nexus amantium, quia, secundum Dionysium, *De divin. nom.*, cap. IV, § 12, col. 710, t. 1, « est quædam vis unitiva [2]. » Sed nexus est medium inter ea quæ connectit, non autem aliquid ab eis procedens. Cum igitur Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio, sicut ostensum est, videtur quod non sit amor aut nexus Patris et Filii.

4. Præterea, cujuslibet amantis est aliquis amor. Sed Spiritus sanctus est amans. Ergo ejus est aliquis amor. Si igitur Spiritus sanctus est amor, erit amor amoris, et spiritus a spiritu; quod est inconveniens.

Sed contra est quod Gregorius dicit in *Homil. Pentecostes*, XXX *in Evang.*, § 1, col. 1220, t. 2 : « Ipse Spiritus sanctus est amor. »

Respondeo dicendum, quod nomen amoris in divinis sumi potest essentialiter et personaliter; et secundum quod personaliter sumitur, est proprium nomen Spiritus sancti, sicut Verbum est proprium nomen Filii.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod cum in divinis, ut supra ostensum est, sint duæ processiones, una per modum intellectus, quæ est processio Verbi, alia per modum voluntatis, quæ est processio amoris; quia prima est nobis magis nota, ad singula significanda quæ in ea considerari possunt, sunt magis propria nomina adinventa, non autem in processione voluntatis. Unde et quibusdam circumlocutionibus utimur ad significandam personam sic procedentem [3], et relationes etiam quæ accipiuntur secundum hanc processionem, et processionis et spirationis nominibus nominantur, ut supra dictum est, quæ tamen sunt magis nomina originis quam relationis secundum proprietatem vocabuli. Et tamen similiter [4] utramque processionem considerari oportet. Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quædam intellectualis conceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur verbum; ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quædam impressio, ut ita loquar, rei amatæ in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente; ita quod cum aliquis seipsum intelligit et amat, est in seipso, non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, et amatum in amante. Sed ex parte intellectus sunt vocabula posita [5] ad significandum respectum intelligentis ad rem intellectam, ut patet in hoc quod dico intelligere; et sunt etiam alia vocabula adinventa ad significandum processum intellectualis conceptionis, scilicet ipsum dicere et verbum. Unde in divinis intelligere solum essentialiter dicitur, quia non importat habitudinem principii Verbi ad ipsum Verbum procedens; sed Verbum personaliter dicitur, quia significat id quod procedit; ipsum vero dicere dicitur notionaliter, quia importat habitudinem principii Verbi ad Verbum ipsum. Ex parte autem voluntatis præter diligere et amare, quæ important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita quæ importent habitudinem ipsius impressionis vel affectionis rei amatæ, quæ provenit in amante, ex hoc quod amat, ad suum principium, aut e converso. Et ideo propter vocabulorum inopiam hujusmodi habitudines significamus vocabulis amoris et dilectionis; sicut si verbum nominaremus intelligentiam conceptam, vel sapientiam genitam. Sic igitur in quantum in amore vel dilectione non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, amor et diligere essentialiter dicuntur, sicut intelligentia et intelligere; inquantum vero his vocabulis utimur ad exprimendam habitudinem ejus rei quæ procedit per modum amoris, ad suum principium, et e converso, ita quod per amorem intelligatur amor pro-

[1] « Nescio cur non sicut sapientia et Pater dicitur; — ita et caritas et Pater dicatur, » etc.

[2] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius « estque hoc virtutis cujusdam unificæ ac collectivæ excellenterque contemperantis. »

[3] « Sic » omittitur in edit. — [4] Nicolaï : « simpliciter. » Parm. : « similiter secundum utramque. » — [5] Al. : « adinventa. »

cedens, et per diligere intelligatur spirare amorem procedentem : sic amor est nomen personæ, et diligere vel amare est verbum notionale, sicut dicere vel generare.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de charitate secundum quod essentialiter sumitur in divinis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod intelligere et velle et amare, licet significentur per modum actionum transeuntium in objecta, sunt tamen actiones manentes in agente, ut supra dictum est, ita tamen quod in ipso agente importent habitudinem quamdam ad objectum. Unde amor etiam in nobis est aliquid manens in amante, et verbum cordis manens in dicente, tamen cum habitudine ad rem verbo expressam, vel amatam. Sed in Deo, in quo nullum est accidens, plus habet; quia tam Verbum quam Amor est subsistens. Cum ergo dicitur quod Spiritus sanctus est amor Patris in Filium, vel in quidquam aliud, non significatur aliquid transiens in alium, sed solum habitudo amoris ad rem amatam ; sicut et in Verbo importatur habitudo Verbi ad rem Verbo expressam.

Ad tertium dicendum, quod Spiritus sanctus dicitur esse nexus Patris et Filii, inquantum est amor; quia, cum Pater amet unica dilectione se et Filium, et e converso, importatur in Spiritu sancto, prout est amor, habitudo Patris ad Filium, et e converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc ipso quod Pater et Filius se mutuo amant, oportet quod mutuus amor, qui est Spiritus sanctus, ab utroque procedat. Secundum igitur originem Spiritus sanctus non est medius, sed tertia in Trinitate persona : secundum vero prædictam habitudinem est medius nexus duorum ab utroque procedens.

Ad quartum dicendum, quod sicut Filio, licet intelligat, non tamen sibi competit producere Verbum, quia intelligere convenit ei ut Verbo procedenti, ita, licet Spiritus sanctus amet essentialiter non tamen convenit ei quod spiret amorem, quod est diligere notionaliter sumptum, quia sic diligit essentialiter ut amor procedens, non ut a quo procedit amor.

Conclusio. — Amor personaliter acceptus proprium nomen est Spiritus sancti (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu sancto.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater et Filius non diligant se Spiritu sancto. Augustinus enim, *De Trin.*, lib. VII, cap. I, col. 935, t. 8, probat quod pater non est sapiens sapientia genita. Sed sicut Filius est sapiens sapientia genita, ita Spiritus sanctus est amor procedens, ut dictum est. Ergo Pater et Filius non diligunt se amore procedente, qui est Spiritus sanctus.

2. Præterea, cum dicitur : Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, hoc verbum, diligere, aut sumitur essentialiter, aut notionaliter. Sed non potest esse verum secundum quod sumitur essentialiter, quia pari ratione posset dici quod Pater intelligit Filio : neque etiam secundum quod sumitur notionaliter, quia pari ratione posset dici quod Pater et Filius spirant Spiritu sancto, vel quod Pater generat Filio. Ergo nullo modo hæc est vera : Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto.

3. Præterea, eodem amore Pater diligit Filium, et se, et nos. Sed Pater non diligit se Spiritu sancto, quia nullus actus notionalis reflectitur super principium actus, non enim potest dici quod Pater generat se, vel spirat se. Ergo etiam non potest dici quod diligat se Spiritu sancto, secundum quod diligere sumitur notionaliter. Item amor quo diligit nos non videtur esse Spiritus sanctus : quia importatur in illo respectus ad creaturam, et ita ad essentiam pertinet. Ergo et hæc est falsa : Pater diligit Filium Spiritu sancto.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI *De Trinit.*, cap. V, col. 927, t. 8, quod « Spiritus sanctus est quo genitus a generante diligitur, genitoremque suum diligit[1]. »

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem difficultatem affert quod cum dicitur : Pater diligit Filium Spiritu sancto, cum ablativus construatur in habitudine

[1] « Manifestum est quod non aliquis duorum, Pater aut Filius, est quo uterque conjungitur, quo genitus a gignente diligatur, genitoremque suum diligat. »

(*a*) In idem redit S. Bonaventuræ ratio : quod illud personæ est vere proprium, quod ipsius modum emanandi dicit; sed amor est hujusmodi, quia modum emanandi Spiritus sancti dicit. Unde Spiritui sancto amor est proprium.

alicujus causæ, videtur quod Spiritus sanctus sit principium diligendi et Patri et Filio; quod est omnino impossibile.

Et ideo quidam dixerunt hanc esse falsam : Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto; et dicunt hanc esse retractatam ab Augustino in suo simili, cum scilicet retractavit istam : Pater est sapiens sapientia genita, lib. I *Retr.*, cap. XXVI, col. 626, t. 1. Quidam vero dicunt quod est impropria [1], et est sic exponenda : Pater diligit Filium Spiritu sancto, id est, amore essentiali, qui appropriatur Spiritui sancto. Quidam vero dixerunt quod ablativus iste construitur in habitudine signi, ut sit sensus : Spiritus sanctus est signum quod Pater diligat Filium, in quantum procedit ab eis Spiritus sanctus ut amor. Quidam vero dixerunt quod ablativus iste construitur in habitudine causæ formalis, quia Spiritus sanctus est amor quo formaliter Pater et Filius se invicem diligunt. Quidam vero dixerunt quod construitur in habitudine effectus formalis; et isti propinquius ad veritatem accesserunt.

Unde ad hujus evidentiam sciendum est quod cum res communiter denominetur a suis formis, sicut album ab albedine, et homo ab humanitate, omne illud a quo aliquid denominatur, quantum ad hoc habet habitudinem formæ; ut si dicam : Iste est indutus vestimento, iste ablativus construitur in habitudine causæ formalis, quamvis non sit forma. Contingit autem aliquid denominari per id quod ab ipso procedit, non solum sicut agens actione, sed etiam sicut ipso termino actionis, qui est effectus, quando ipse effectus in intellectu actionis includitur. Dicimus enim quod ignis est calefaciens calefactione, quamvis calefactio non sit calor, qui est forma ignis, sed actio ab igne procedens : et dicimus quod arbor est florens floribus, quamvis flores non sint forma arboris, sed quidam effectus ab ipsa procedentes. Secundum hoc ergo dicendum quod, cum diligere in divinis dupliciter sumatur, essentialiter scilicet, et notionaliter; secundum quod essentialiter sumitur, sic Pater et Filius non diligunt se Spiritu sancto, sed essentia sua. Unde Augustinus, *De Trinit.*, lib. XV, cap. VII, col. 1065, t. 8 : « Quis audet dicere Patrem, nec se, nec Filium, nec Spiritum sanctum diligere, nisi per Spiritum sanctum [2]. » Et secundum hoc procedunt primæ opiniones. Secundum vero quod notionaliter sumitur, sic diligere nihil est aliud quam spirare amorem; sicut dicere est producere verbum, et florere est producere flores. Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur Pater dicens Verbo vel Filio se et creaturam, et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu sancto, vel amore procedente, et se, et nos.

Ad primum ergo dicendum, quod esse sapientem vel intelligentem, in divinis non sumitur nisi essentialiter; et ideo non potest dici quod Pater sit sapiens vel intelligens Filio. Sed diligere sumitur non solum essentialiter, sed etiam notionaliter, et secundum hoc possumus dicere quod Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod quando in intellectu alicujus actionis importatur determinatus effectus, potest denominari principium actionis ab actione et ab effectu; sicut possumus dicere quod arbor est florens floritione et floribus. Sed quando in actione non includitur determinatus effectus, tunc non potest principium actionis denominari ab effectu, sed solum ab actione. Non enim dicimus quod arbor producit florem flore, sed productione floris. In hoc igitur quod dico, spirat, vel generat, importatur actus notionalis tantum. Unde non possumus dicere quod Pater spiret Spiritu sancto, vel generet Filio. Possumus autem dicere quod Pater dicit Verbo, tanquam persona procedente, et dicit dictione, tanquam actu notionali : quia dicere importat determinatam personam procedentem; cum dicere sit producere verbum. Et similiter diligere, prout notionaliter sumitur, est producere amorem : et ideo potest dici quod Pater diligit Filium Spiritu sancto tanquam persona procedente, et ipsa dilectione tanquam actu notionali.

Ad tertium dicendum, quod Pater non solum Filium, sed etiam se et nos diligit Spiritu sancto; quia, ut dictum est, diligere, prout notionaliter sumitur, non solum importat productionem divinæ personæ, sed etiam personam productam per modum amoris, qui habet habitudinem ad rem dilectam. Unde sicut Pater dicit se et omnem creaturam Verbo quod genuit, inquantum Verbum genitum sufficienter repræsentat

[1] Parm. : « propositio. »

[2] « In illa Trinitate quis audeat dicere Patrem nec seipsum, nec Filium, nec Spiritum sanctum intelligere nisi per Filium, vel diligere nisi per Spiritum sanctum ? »

Patrem et omnem creaturam; ita diligit se et omnem creaturam Spiritu sancto, inquantum Spiritus sanctus procedit ut amor bonitatis primæ secundum quam Pater amat se et omnem creaturam. Et sic etiam patet quod respectus importatur ad creaturam et in verbo et in amore procedente quasi secundario, inquantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam.

Conclusio. — Pater et Filius non diligunt se Spiritu sancto prout diligere essentialiter sumitur; diligunt autem se, si diligere notionaliter accipiatur (*a*).

QUÆSTIO XXXVIII.

DE NOMINE SPIRITUS SANCTI, QUOD EST DONUM.

(Et duo quæruntur.)

Consequenter quæritur de dono, et circa hoc quæruntur duo: 1° utrum donum possit esse nomen personale; 2° utrum sit proprium Spiritus sancti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum donum sit nomen personale.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod donum non sit nomen personale. Omne enim nomen personale importat aliquam distinctionem in divinis. Sed nomen doni non importat aliquam distinctionem in divinis; dicit enim Augustinus, XV *De Trinit.*, cap. xix, col. 1086, t. 8, quod Spiritus sanctus « ita datur sicut Dei donum, ut etiam se ipsum det sicut Deus. » Ergo donum non est nomen personale.

2. Præterea, nullum nomen personale convenit essentiæ divinæ. Sed essentia divina est donum quod Pater dat Filio, ut patet per Hilarium, VIII *De Trinit.*, circa med. et paulo post, t. 2. Ergo donum non est nomen personale.

3. Præterea, secundum Damascenum [1] lib. III *De fide orthod.*, cap. xxi, col. 1086, t. 1, « nihil est subjectum aut serviens in divinis personis. » Sed donum importat quamdam subjectionem et ad eum cui datur, et ad eum a quo datur. Ergo donum non est nomen personale.

4. Præterea, donum importat respectum ad creaturam, et ita videtur de Deo dici ex tempore. Sed nomina personalia dicuntur de Deo ab æterno, ut Pater et Filius. Ergo donum non est nomen personale.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XV *De Trinit.*, c. xix, col. 1086, t. 8: « Sicut corpus carnis nihil aliud est quam caro, sic donum Spiritus sancti nihil aliud est quam Spiritus sanctus. » Sed Spiritus sanctus est nomen personale. Ergo et donum.

Respondeo dicendum, quod in nomine doni importatur aptitudo ad hoc quod donetur. Quod autem donatur habet aptitudinem vel habitudinem et ad id a quo datur, et ad id cui datur. Non enim daretur ab aliquo, nisi esset ejus, et ad hoc alicui datur ut ejus sit. Persona autem divina dicitur esse alicujus vel secundum originem, sicut Filius est Patris, vel inquantum ab aliquo habetur. Habere autem dicimur id quo libere possumus uti vel frui ut volumus. Et per hunc modum divina persona non potest haberi nisi a rationali creatura Deo conjuncta. Aliæ autem creaturæ moveri quidem possunt a divina persona, non tamen sic quod in potestate earum sit frui divina persona, et uti effectu ejus. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura, ut puta cum sic fit particeps divini Verbi et procedentis Amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere et recte amare. Unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam. Sed ad hoc quod sic eam habeat, non potest propria virtute pervenire: unde oportet quod hoc ei desuper detur; hoc enim dari nobis dicitur quod aliunde habemus [2].

Ad primum ergo dicendum, quod nomen doni importat distinctionem personalem,

[1] Colligitur ex secunda parte capitis xxi. Simile quid legitur lib. IV, c. xviii, col. 1187.

[2] Sic codd.; in edit.: « et sic divinæ personæ competit dari et esse donum. »

(*a*) Hanc quæstionem Magister difficilem reputans eam insolutam dimittit. Doctorum opiniones sunt diversæ. Eadem est D. Thomæ ac Richardi, quæ Scotistis non placet, quia spirare distinctius quam diligere Spiritum sanctum importat, nec tamen bene dictum ac concessum est quod Pater et Filius Spiritu sancto spirent: ergo nec hoc quod Spiritu sancto diligant. Juxta Scotorellum et Guillermum in divinis aliqua pure essentialia, aliqua pure notionalia, aliqua medio modo se habentia sunt. Juxta illos ista propositio: Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, — si pure essentialiter, vel pure notionaliter accipiatur, — est falsa; si autem partim essentialiter et partim notionaliter, in quantum per « diligere » datur habitudo originis spiratione activa, et cum hoc habitudo ad objectum amabile quod est essentia divina, sic est vera.

secundum quod donum dicitur esse alicujus per originem. Et tamen Spiritus sanctus dat seipsum, inquantum est suiipsius, ut potens se uti, vel potius frui; sicut et homo liber dicitur esse suiipsius. Et hoc est quod Augustinus dicit *Super Joan.*, tract. XXIX, col. 1629, t. 3 : « Quid tam tuum est quam tu [1]? »

Ad secundum dicendum, quod essentia dicitur esse donum Patris primo modo, quia essentia est Patris per modum identitatis.

Ad tertium dicendum, quod donum, secundum quod est nomen personale, non importat subjectionem, sed originem tantum in comparatione ad dantem; in comparatione vero ad eum cui datur, importat liberum usum vel fruitionem, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod donum non dicitur ex eo quod actu datur, sed inquantum habet aptitudinem ut possit dari. Unde ab æterno divina persona dicitur donum, licet ex tempore detur. Nec tamen per hoc quod importatur respectus ad creaturam, oportet quod sit essentiale, sed quod aliquid essentiale in suo intellectu includat; sicut essentia includitur in intellectu personæ, ut supra dictum est.

Conclusio. — Cum personæ divinæ conveniat alicujus esse per originem, et haberi a creatura non ex propria virtute, competit necessario personæ divinæ donum esse, et dari.

ARTICULUS II.

Utrum donum sit proprium nomen Spiritus sancti.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod donum non sit proprium nomen Spiritus sancti. Donum enim dicitur ex eo quod datur. Sed, sicut dicitur Isa., IX, 6 : *Filius datus est nobis.* Ergo esse donum convenit Filio, sicut Spiritui sancto.

2. Præterea, omne nomen proprium alicujus personæ significat aliquam ejus proprietatem. Sed hoc nomen, donum, non significat proprietatem aliquam Spiritus sancti. Ergo donum non est proprium nomen Spiritus sancti.

3. Præterea, Spiritus sanctus potest dici spiritus alicujus hominis, sed non potest dici donum alicujus hominis, sed solum donum Dei. Ergo donum non est proprium nomen Spiritus sancti.

Sed contra est quod Augustinus dicit in IV *De Trin.*, cap. XX, col. 908, t. 8 : « Sicut [2] natum esse est Filium a Patre esse, ita Spiritum sanctum donum Dei esse est a Patre et Filio procedere. » Sed Spiritus sanctus sortitur proprium nomen, inquantum procedit a Patre et Filio. Ergo et donum est proprium nomen Spiritus sancti.

Respondeo dicendum, quod donum secundum quod personaliter sumitur in divinis, est proprium nomen Spiritus sancti.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod donum proprie est datio irreddibilis, secundum Philosophum, IV *Top.*, cap. IV, id est, quod non datur intentione retributionis, et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitæ donationis est amor : ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde cum Spiritus sanctus procedat ut amor, sicut jam dictum est, procedit in ratione doni primi. Unde dicit Augustinus, *De Trinit.*, l. XV, c. XIX, col. 1084, t. 8, quod « per donum, quod est Spiritus sanctus, multa propria dona dividuntur membris Christi [3]. »

Ad primum ergo dicendum, quod [4] Spiritus sanctus, quia a Patre procedit ut amor,

[1] Sic codd.; in edit. hæc sequuntur : « Vel dicendum, et melius, quod donum oportet esse aliquo modo dantis. Sed hoc esse hujus dicitur multipliciter. Uno modo per modum identitatis, sicut dicit Augustinus, *Super Joan.*, ibid., et sic donum non distinguitur a dante, sed ab eo cui datur; et sic dicitur : Spiritus sanctus dat se. Alio modo dicitur aliquid esse alicujus ut possessio, vel servus; et sic oportet quod donum essentialiter distinguatur a dante, et sic donum Dei est aliquid creatum. Tertio modo dicitur hoc esse hujus per originem tantum ; et sic Filius est Patris, et Spiritus sanctus utriusque. In quantum ergo donum hoc modo dicitur esse dantis, sic distinguitur a dante personaliter, et est nomen personale. »

[2] « Sicut enim natum esse est Filio a Patre esse; ita mitti est Filio cognosci quod ab illo sit. Et sicut Spiritui sancto donum Dei esse, est a Patre procedere; ita mitti est cognosci, quia ab illo procedat. »

[3] « Per donum, quod est Spiritus sanctus, in commune omnibus membris Christi multa dona, quæ sunt quibusque propria, dividuntur. »

[4] Sic codd.; in edit : « sicut Filius, quia procedit per modum verbi quod de ratione sua habet quod sit similitudo sui principii, dicitur proprie imago, licet etiam Spiritus sanctus sit similis Patri; ita etiam. »

dicitur proprie donum, licet etiam Filius detur. Hoc enim ipsum quod Filius datur, est ex Patris amore, secundum illud Joan., III, 16 : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.*

Ad secundum dicendum, quod in nomine doni importatur quod sit dantis per originem, et sic importatur proprietas originis Spiritus sancti, quæ est processio.

Ad tertium dicendum, quod donum antequam detur, est tantum dantis : sed postquam datur, est ejus cui datur. Quia igitur donum non importat dationem in actu, non potest dici quod sit donum hominis, sed donum Dei dantis. Cum autem jam datum est, tunc hominis est vel spiritus, vel datum.

Conclusio. — Cum Spiritus sanctus procedat in divinis ut amor, donum est ei proprium nomen et personale.

QUÆSTIO XXXIX.

DE PERSONIS AD ESSENTIAM RELATIS.

(Et octo quæruntur.)

Post ea quæ de personis divinis absolute tractata sunt, considerandum restat de personis in comparatione ad essentiam et ad proprietates et ad actus notionales, et de comparatione ipsarum ad invicem.

Quantum igitur ad primum horum, octo quæruntur : 1° utrum essentia in divinis sit idem quod persona ; 2° utrum dicendum sit quod tres personæ sunt unius essentiæ ; 3° utrum nomina essentialia prædicanda sint de personis in plurali, vel in singulari ; 4° utrum adjectiva notionalia, aut verba vel participia prædicari possint de nominibus essentialibus concretive acceptis ; 5° utrum prædicari possint de nominibus essentialibus in abstracto acceptis ; 6° utrum nomina personarum prædicari possint de nominibus essentialibus concretis ; 7° utrum essentialia attributa sint approprianda personis ; 8° quod attributum cuique personæ debeat appropriari.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in divinis essentia sit idem quod persona.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis essentia non sit idem quod persona. In quibuscumque enim essentia est idem quod persona, seu suppositum, oportet quod sit tantum unum suppositum unius naturæ, ut patet in omnibus substantiis separatis ; eorum enim quæ sunt idem re, unum multiplicari non potest quin multiplicetur et reliquum. Sed in divinis est una essentia et tres personæ, ut ex supradictis patet. Ergo essentia non est idem quod persona.

2. Præterea, affirmatio et negatio simul et semel non verificantur de eodem. Sed affirmatio et negatio verificantur de essentia et persona : nam persona est distincta, essentia vero non est distincta. Ergo persona et essentia non sunt idem.

3. Præterea, nihil subjicitur sibiipsi. Sed persona subjicitur essentiæ, unde suppositum vel hypostasis nominatur. Ergo persona non est idem quod essentia.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VII *De Trin.*, cap. VI, col. 943, t. 8 : « Cum dicimus personam Patris non aliud dicimus quam substantiam Patris. »

Respondeo dicendum, quod considerantibus divinam simplicitatem, quæstio ista in manifesto habet veritatem. Ostensum est enim supra, quod divina simplicitas hoc requirit quod in Deo sit idem essentia et suppositum, quod in substantiis intellectualibus nihil est aliud quam persona. Sed difficultatem videtur ingerere quod multiplicatis personis divinis essentia retinet unitatem.

Et quia, ut Boetius dicit, lib. I *De Trinit.*, cap. VI, col. 1255, t. 2, relatio multiplicat personarum Trinitatem, posuerunt aliqui hoc modo in divinis differre essentiam et personam[1], quo et relationes dicebant esse assistentes, considerantes in relationibus solum quod ad alterum sunt, et non quod res sunt.

Sed, sicut supra ostensum est, sicut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia divina. Ex quo sequitur quod in Deo non sit aliud essentia quam persona secundum rem, et tamen quod personæ realiter ab invicem distinguantur. Persona enim, ut dictum est supra, significat relationem prout est subsistens in natura divina. Relatio autem ad essentiam comparata non differt re, sed ratione tantum. Comparata autem ad oppositam relationem habet virtute oppositionis

[1] Ita Rom. edit. et Nicolaï. Patav. ambæ : « quorum relationes. »

realem distinctionem. Et sic remanet una essentia, et tres personæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet quod sit per essentialia principia, quia relationes non sunt subsistentes in creaturis. In divinis autem relationes sunt subsistentes; ideo, secundum quod habent oppositionem ad invicem, possunt distinguere supposita; neque tamen distinguitur essentia, quia relationes ipsæ non distinguuntur ab invicem, secundum quod sunt realiter idem cum essentia.

Ad secundum dicendum, quod inquantum essentia et persona in divinis differunt secundum intelligentiæ rationem, sequitur quod aliquid possit affirmari de uno quod negatur de altero, et per consequens quod supposito uno non supponatur alterum.

Ad tertium dicendum, quod rebus divinis nomina imponimus secundum modum rerum creatarum, ut supra dictum est. Et quia naturæ rerum creatarum individuantur per materiam quæ subjicitur naturæ speciei, inde est quod individua dicuntur subjecta, vel supposita, vel hypostases. Et propter hoc etiam divinæ personæ supposita vel hypostases nominantur, non quod ibi sit aliqua suppositio vel subjectio secundum rem.

Conclusio. — Cum persona sit relatio subsistens in divina natura, idem realiter est quod divina essentia; distinguuntur tamen personæ divinæ inter se realiter, ratione appositæ realis relationis (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum sit dicendum tres personas esse unius essentiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit dicendum tres personas esse unius essentiæ. Dicit enim Hilarius[1], in lib. *De synodis*, § 29, col. 503, t. 2, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum. Sed substantia Dei est ejus essentia. Ergo tres personæ non sunt unius essentiæ.

2. Præterea, non est affirmandum aliquid de divinis quod auctoritate Scripturæ sacræ non est expressum, ut patet per Dionysium, I cap. *De div. nominib.*, § 1, col. 587, t. 1. Sed nunquam in Scriptura sacra exprimitur quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unius essentiæ. Ergo hoc non est asserendum.

3. Præterea, natura divina est idem quod essentia. Sufficeret ergo dicere, ut videtur, quod tres personæ sunt unius naturæ.

4. Præterea, non consuevit dici quod persona sit essentiæ, sed magis quod essentia sit personæ. Ergo neque convenienter videtur dici quod tres personæ sunt unius essentiæ.

5. Præterea, Augustinus, l. VII *De Trin.*, cap. VI, col. 943, t. 8, dicit quod « non dicimus tres personas esse ex una essentia, ne intelligatur in divinis aliud esse essentia et persona[2]. » Sed sicut præpositiones sunt transitivæ, ita et obliqua[3]. Ergo pari ratione non est dicendum quod tres personæ sunt unius essentiæ.

6. Præterea, id quod potest esse erroris occasio, non est in divinis dicendum. Sed cum dicuntur tres personæ unius essentiæ, vel substantiæ, datur erroris occasio; quia, ut Hilarius dicit in lib. *De synod.*, ad can. XXVII, § 68, col. 526, t. 2, « una substantia Patris et Filii prædicata, aut unum qui duas nuncupationes habet, subsistentem significat, aut divisam unam substantiam duas imperfectas fecisse substantias, aut tertiam priorem substantiam, quæ a duobus et usurpata sit et assumpta. » Non est ergo dicendum tres personas esse unius substantiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. II *Contra Maximinum*, cap. XIX, col. 772, t. 8, quod hoc nomen ὁμοούσιον, quod in concilio nicæno adversus Arianos firmatum est, idem significat, quod tres personas esse unius essentiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, intellectus noster res divinas nominat, non secundum modum earum, quia sic eas cognoscere non potest, sed secundum modum in rebus creatis inventum. Et quia in rebus sensibilibus, a quibus intellectus noster scientiam capit, natura alicujus speciei per materiam individuatur,

[1] Non sunt verba Hilarii, sed Patrum antiochenæ synodi, cujus symbolum refert Hilarius.

[2] « Tres autem personas ex eadem essentia non dicimus, quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona. »

[3] Al. : « et obliqui. »

(*a*) Juxta Gilbertum Porretanum, nil in Deo, nil personis intrinsecum proprietates personales ponunt, sicut nec relationes ex mutua comparatione v. g. : Adæ et Abel, aliquid eis intrinsecum ponunt.

et sic natura se habet ut forma, individuum autem ut suppositum formæ ; propter hoc etiam in divinis, quantum ad modum significandi, essentia significatur ut forma trium personarum. Dicimus autem in rebus creatis formam quamcumque esse ejus cujus est forma, sicut sanitatem vel pulchritudinem esse hominis alicujus. Rem autem habentem formam non dicimus esse formæ; nisi cum adjectione alicujus adjectivi quod designat illam formam ; ut cum dicimus : Ista mulier est egregiæ formæ : iste homo est perfectæ virtutis. Et similiter quia in divinis, multiplicatis personis, non multiplicatur essentia, dicimus unam essentiam esse trium personarum, et tres personas unius essentiæ, ut intelligantur isti genitivi construi in designatione formæ.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia sumitur pro hypostasi, et non pro essentia.

Ad secundum dicendum, quod licet tres personas esse unius essentiæ non inveniatur in sacra Scriptura per hæc verba, invenitur tamen quantum ad hunc sensum, sicut ibi, Joan., x, 30 : *Ego et Pater unum sumus*, et, ibid. x, 38 : *Ego in Patre, et Pater in me est**; et per multa alia haberi potest idem.

er in est, o in tre.

Ad tertium dicendum, quod quia natura designat principium actus, essentia vero ab essendo dicitur ; possunt dici aliqua unius naturæ, quæ conveniunt in aliquo actu, sicut omnia calefacientia ; sed unius essentiæ dici non possunt nisi quorum est unum esse. Et ideo magis exprimitur unitas divina per hoc quod dicitur quod tres personæ sunt unius essentiæ, quam si diceretur quod sunt unius naturæ.

Ad quartum dicendum, quod forma absolute accepta consuevit significari ut ejus cujus est forma, ut virtus Petri ; e converso autem res habens formam aliquam non consuevit significari ut ejus, nisi cum volumus determinare sive designare formam. Et tunc requiruntur duo genitivi, quorum unus significet formam et alius determinationem formæ ; ut si dicatur : Petrus est magnæ virtutis. Vel etiam requiritur unus genitivus habens vim duorum genitivorum ; ut cum dicitur : Vir sanguinum est iste, id est, effusor multi sanguinis. Quia igitur essentia divina significatur ut forma respectu personæ, convenienter essentia personæ dicitur ; non autem e converso, nisi aliquid addatur ad designationem essentiæ, ut si dicatur quod Pater est persona divinæ essentiæ, vel quod tres personæ sunt unius essentiæ.

Ad quintum dicendum, quod hæc propositio ex vel de, non designat habitudinem causæ formalis, sed magis habitudinem causæ efficientis, vel materialis. Quæ quidem causæ in omnibus distinguuntur ab his quorum sunt causæ. Nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium activum ; aliquid tamen est sua forma, ut patet in omnibus rebus immaterialibus. Et ideo per hoc quod dicimus tres personas unius essentiæ significando essentiam in habitudine formæ, non ostenditur aliud esse essentia quam persona, quod ostenderetur, si diceremus tres personas ex eadem essentia.

Ad sextum dicendum, quod, sicut Hilarius dicit in lib. *De synod.*, § 85, col. 538, t. 2, « male sanctis rebus præjudicatur, si quia non sanctæ a quibusdam habentur [1], esse non debeant. Sic si male intelligitur ὁμούσιον, quid ad me bene intelligentem. » Et sup., § 71, col. 527 : « Sic [2] ergo una substantia ex una geniti proprietate, non sit autem ex proportione, aut ex unione, aut ex communione. »

Conclusio. — Essentia divina, cum in divinis significetur ut forma, erit una trium personarum, quæ tres erunt unius essentiæ (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum nomina essentialia prædicentur singulariter de tribus personis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nomina essentialia, ut hoc nomen, Deus, non prædicentur singulariter de tribus personis, sed pluraliter. Sicut enim homo significatur ut habens humanitatem, ita Deus significatur ut habens deitatem. Sed tres personæ sunt tres habentes deitatem. Ergo tres personæ sunt tres dii.

2. Præterea, Gen., I, ubi dicitur : *In principio creavit Deus cælum et terram*, he-

[1] « Habeantur, esse non debent, » etc.

[2] « Sit una substantia ex naturæ genitæ proprietate; non sit aut ex portione, aut ex unione, aut ex communione. »

(*a*) Bene quidem : unius essentiæ, unius deitatis, in eadem essentia ; non vero : ex eadem, vel de eadem essentia, per eamdem essentiam.

braica veritas habet אלהים, quod potest interpretari dii sive judices. Et hoc dicitur propter pluralitatem personarum. Ergo tres personæ sunt plures dii, et non unus Deus.

3. Præterea, hoc nomen, res, cum absolute dicatur, videtur ad substantiam pertinere. Sed hoc nomen pluraliter prædicatur de tribus personis; dicit enim Augustinus, in lib. I *De doct. christiana*, cap. v, col. 21, tom. III : « Res quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus. » Ergo et alia nomina essentialia pluraliter prædicari possunt de tribus personis.

4. Præterea, sicut hoc nomen, Deus, significat habentem deitatem, ita hoc nomen, persona, significat subsistentem in natura aliqua intellectuali. Sed dicimus tres personas. Ergo eadem ratione dicere possumus tres deos.

Sed contra est quod dicitur Deut., vi, 4 : *Audi Israel, Dominus Deus tuus, Deus* unus est.*

* *Noster, Dominus.*

Respondeo dicendum, quod nominum essentialium quædam significant essentiam substantive, quædam vero adjective. Ea quidem quæ substantive essentiam significant, prædicantur de tribus personis singulariter tantum, et non pluraliter; quæ vero adjective essentiam significant, prædicantur de tribus personis in plurali.

Cujus ratio est quia nomina substantiva significant aliquid per modum substantiæ, nomina vero adjectiva significant aliquid per modum accidentis quod inhæret subjecto. Substantia autem sicut per se habet esse, ita per se habet unitatem vel multitudinem; unde et singularitas vel pluralitas nominis substantivi attenditur secundum formam significatam per nomen. Accidentia autem sicut esse habent in subjecto, ita ex subjecto suscipiunt unitatem vel multitudinem; et ideo in adjectivis attenditur singularitas et pluralitas secundum supposita. In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis, nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatæ. Unde nomina significantia talem formam, si sint substantiva, prædicantur de pluribus in singulari, non autem si sint adjectiva; dicimus enim quod multi homines sunt collegium, vel exercitus, aut populus; dicimus tamen quod plures homines sunt collegiati. In divinis autem essentia divina significatur per modum formæ, ut dictum est, quæ quidem simplex est, et maxime una, ut supra ostensum est. Unde nomina significantia divinam essentiam substantive, singulariter et non pluraliter de tribus personis prædicantur. Hæc igitur est ratio quare Socratem et Platonem et Ciceronem dicimus tres homines : Patrem autem et Filium et Spiritum sanctum non dicimus tres deos, sed unum Deum; quia in tribus suppositis humanæ naturæ sunt tres humanitates; in tribus autem personis est una divina essentia. Ea vero quæ significant essentiam adjective, prædicantur pluraliter de tribus propter pluralitatem suppositorum. Dicimus enim tres existentes, vel tres sapientes, aut tres æternos et increatos et immensos, si adjecve sumantur. Si vero substantive sumantur, dicimus unum increatum, immensum et æternum, ut Athanasius dicit in *Symbolo fidei,* col. 1582, t. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod licet Deus significet habentem deitatem, est tamen alius modus significandi. Nam Deus dicitur substantive ; sed habens deitatem dicitur adjective. Unde, licet sint tres habentes deitatem, non tamen sequitur quod sint tres dii.

Ad secundum dicendum, quod diversæ linguæ habent diversum modum loquendi. Unde sicut propter pluralitatem suppositorum Græci dicunt tres hypostases; ita et in hebræo dicitur pluraliter אלהים. Nos autem non dicimus pluraliter neque deos neque substantias, ne pluralitas ad substantiam referatur.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen, res, est de transcendentibus. Unde secundum quod pertinet ad relationem, pluraliter prædicatur in divinis; secundum vero quod pertinet ad substantiam, singulariter prædicatur. Unde Augustinus dicit, ibidem, loc. cit. in arg., quod « eadem Trinitas quædam summa res est. »

Ad quartum dicendum quod forma significata per hoc nomen, persona, non est essentia vel natura, sed personalitas. Unde cum sint tres personalitates, id est, tres personales proprietates in Patre et Filio et Spiritu sancto, non singulariter sed pluraliter prædicatur de tribus.

Conclusio. — Nomina essentialia substantiva in divinis in singulari tantum prædicantur de personis, nomina vero adjectiva in plurali tantum.

ARTICULUS IV.

Utrum nomina essentialia concreta possint supponere pro persona.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina essentialia concretiva non possunt supponere pro persona, ita quod hæc sit vera : Deus genuit Deum. Quia, ut sophistæ dicunt, « terminus singularis idem significat et supponit. » Sed hoc nomen, Deus, videtur esse terminus singularis, cum pluraliter prædicari non possit, ut dictum est. Ergo cum significet essentiam, videtur quod supponat pro essentia, et non pro persona.

2. Præterea terminus in subjecto positus non restringitur per terminum positum in prædicato ratione significationis, sed solum ratione temporis consignificati. Sed cum dico : Deus creat, hoc nomen, Deus, supponit pro essentia. Ergo cum dicitur : Deus genuit, non potest iste terminus, Deus, ratione prædicati notionalis supponere pro persona.

3. Præterea, si hæc est vera : Deus genuit, quia Pater generat, pari ratione hæc erit vera : Deus non generat, quia Filius non generat. Ergo est Deus generans et Deus non generans, et ita videtur sequi quod sint duo dii.

4. Præterea, si Deus genuit Deum, aut se Deum aut alium Deum. Sed non se Deum, quia, ut Augustinus dicit in I *De Trinit.*, cap. I, col. 820, t. 8, « nulla res generat seipsam[1], » neque alium Deum, quia non est nisi unus Deus. Ergo hæc est falsa : Deus genuit Deum.

5. Præterea, si Deus genuit Deum, aut Deum qui est Deus Pater, aut Deum qui non est Deus Pater. Si Deum qui est Deus Pater, ergo Deus Pater est genitus. Si Deum qui non est Deus Pater, ergo Deus est qui non est Deus Pater, quod est falsum. Non ergo potest dici, quod Deus genuit Deum.

Sed contra est quod in symbolo dicitur : « Deum de Deo. »

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod hoc nomen, Deus, et similia, proprie secundum suam naturam supponunt pro essentia, sed ex adjuncto notionali trahuntur ad supponendum pro persona. Et hæc opinio processisse videtur ex consideratione divinæ simplicitatis, quæ requirit quod in Deo idem sit habens et quod habetur. Et sic habens deitatem, quod significat hoc nomen, Deus, est idem quod deitas.

Sed in proprietatibus locutionum non tantum attendenda est res significata, sed etiam modus significandi. Et ideo quia nomen, Deus, significat divinam essentiam ut in habente ipsam, sicut hoc nomen, homo, humanitatem significat in supposito; alii melius dixerunt quod hoc nomen, Deus, ex modo significandi habet ut proprie possit supponere pro persona, sicut et hoc nomen, homo. Quandoque ergo hoc nomen, Deus, supponit pro essentia, ut cum dicitur : Deus creat; quia hoc prædicatum competit subjecto ratione formæ significatæ, quæ est deitas. Quandoque vero supponit[2] personam, ut unam tantum, ut cum dicitur : Deus generat; vel duas, ut cum dicitur : Deus spirat; vel tres, ut cum dicitur : *Regi sæculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria,* I Timoth., I, 17.

Ad primum ergo dicendum, quod[3] iste terminus, Deus, licet conveniat cum terminis singularibus in hoc quod forma significata non multiplicatur, convenit tamen cum terminis communibus in hoc quod forma significata invenitur in pluribus suppositis. Unde non oportet quod semper supponat pro essentia quam significat.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit contra illos qui dicebant quod hoc nomen, Deus, non habet naturalem suppositionem pro persona.

Ad tertium dicendum, quod aliter se habet hoc nomen, Deus, ad supponendum pro persona, et hoc nomen, homo. Quia enim forma significata per hoc nomen, homo, id est, humanitas, realiter dividitur in diversis suppositis, per se supponit pro persona, etiamsi nihil addatur quod determinet ipsum ad personam, quæ est suppositum distinctum. Unitas autem sive communitas humanæ naturæ non est secundum rem, sed solum secundum considerationem. Unde iste terminus, homo, non supponit pro natura communi, nisi propter exigentiam alicujus additi, ut cum dicitur : Homo est species. Sed forma significata per hoc nomen, Deus, scilicet essentia divina, est una et communis secundum rem. Unde per se sup-

[1] « Nulla enim omnino res est quæ seipsam gignat ut sit. »

[2] Parm. : « pro persona, vel una..., vel duabus..., vel tribus. »

[3] Ita cod.; Parm. : « quod hoc nomen. »

ponit pro natura communi, sed ex adjuncto terminatur[1] ejus suppositio ad personam. Unde cum dicitur : Deus generat, ratione actus notionalis supponit hoc nomen, Deus, pro persona Patris. Sed cum dicimus : Deus non generat, nihil additur quod determinet hoc nomen ad personam Filii; unde datur intelligi quod generatio repugnet divinæ naturæ. Sed si addatur aliquid pertinens ad personam Filii, vera erit locutio, ut si dicatur : Deus genitus non generat. Unde non sequitur : Est Deus generans, et Deus non generans, nisi ponatur aliquid pertinens ad personam, ut puta si dicamus : Pater est Deus generans, et Filius est Deus non generans. Et ita non sequitur quod sint plures dii; quia Pater et Filius sunt unus Deus, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod hæc est falsa : Pater genuit se Deum, quia ly se, cum sit reciprocum, refert idem suppositum. Neque est contrarium quod Augustinus dixit in *Epist.* CLXX, *ad Maxim.*, col. 747, t. 2, quod « Deus Pater genuit alterum se; » quia ly se, vel est casus ablativi, ut sit sensus : Genuit alterum a se ; vel facit relationem simplicem, et sic refert identitatem naturæ; sed est impropria vel emphatica locutio, ut sit sensus : Genuit alterum simillimum sibi. Similiter et hæc est falsa : Genuit alium Deum ; quia, licet Filius sit alius a Patre, ut supra dictum est, non tamen est dicendum quod sit alius Deus; quia intelligeretur quod hoc adjectivum, alius, poneret rem suam circa substantivum quod est Deus, et sic significaretur distinctio deitatis. Quidam tamen concedunt istam : Genuit alium Deum; ita quod ly alius sit substantivum, et ly Deus appositive construatur cum eo, nempe alium qui est Deus. Sed hic est improprius modus loquendi, et evitandus, ne detur occasio erroris.

Ad quintum dicendum, quod hæc est falsa : Deus genuit Deum, qui est Deus Pater; quia cum ly Pater appositive construatur cum ly Deus, restringit ipsum ad standum pro persona Patris : ut sit sensus : Genuit Deum qui est ipse Pater; et sic Pater esset genitus, quod est falsum. Unde negativa est vera : Genuit Deum qui non est Pater[2] ejus. Si tamen intelligeretur constructio non esse appositiva sed aliquid esse interponendum, tunc e converso affirmativa esset vera, et negativa falsa, ut sit sensus : Genuit Deum qui est Deus, qui est Pater; sed hæc est extorta expositio. Unde melius est quod simpliciter affirmativa negetur, et negativa concedatur. Præpositivus tamen dixit quod tam negativa quam affirmativa est falsa ; quia hoc relativum, qui, in affirmativa potest referre suppositum, sed in negativa refert et significatum et suppositum. Unde sensus affirmativæ est, quod esse Deum Patrem conveniat personæ Filii. Negativæ vero sensus est, quod esse Deum Patrem non solum[3] removeat a persona Filii, sed etiam a divinitate ejus. Sed hoc irrationabile videtur, cum secundum Philosophum, lib. II *Periher.*, cap. ult., de eodem de quo est affirmatio, possit etiam esse negatio.

CONCLUSIO. — Nomina esssentialia in divinis concreta nonnunquam pro essentia, aliquando pro una persona, nonnunquam etiam pro tribus supponunt personis, secundum quod adjungitur nomen ad essentiam seu personam spectans.

[1] Parm. : « determinatur. »
[2] Parm. : « non est Deus Pater. »
[3] Parm. : « non tantum removeatur. »

ARTICULUS V.

Utrum nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona, ita quod hæc sit vera : Essentia generat essentiam. Dicit enim Augustinus, *De Trinit.*, lib. VII, c. II, col. 936, t. 8 : « Pater et Filius sunt una sapientia, quia una essentia, et singillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia[4]. »

2. Præterea, generatis nobis vel corruptis, generantur vel corrumpuntur ea quæ in nobis sunt. Sed Filius generatur. Ergo cum essentia divina sit in Filio, videtur quod essentia divina generetur.

3. Præterea idem est Deus et essentia divina, ut ex supra dictis patet. Sed hæc est vera : Deus generat Deum, sicut dictum est. Ergo hæc est vera : Essentia generat essentiam.

4. Præterea, de quocumque prædicatur aliquid potest supponere pro illo. Sed essentia divina est Pater. Ergo essentia potest supponere pro persona Patris; et sic essentia generat.

[4] « Unde Pater et Filius simul una sapientia, quia una essentia, » etc.

5. Præterea, essentia est res generans, quia est Pater, qui est generans. Si igitur essentia non sit generans, erit essentia res generans et non generans; quod est impossibile.

6. Præterea, Augustinus dicit in IV *De Trinit.*, cap. xx, col. 908, t. 8 : « Pater est principium totius deitatis [1]. » Sed non est principium nisi generando, vel spirando. Ergo Pater generat, vel spirat deitatem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I *De Trin.*, cap. I, col. 820, tom. III, quod « nulla res generat seipsam [2]. » Sed si essentia generat essentiam, non generat nisi seipsam, cum nihil sit in Deo quod distinguatur a divina essentia. Ergo essentia non generat essentiam.

Respondeo dicendum, quod circa hoc erravit abbas Joachim, asserens quod sicut dicitur : Deus genuit Deum, ita potest dici quod essentia genuit essentiam, considerans quod propter divinam simplicitatem non est aliud Deus quam divina essentia.

Sed in hoc deceptus fuit, quia ad veritatem locutionum non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi, ut dictum est. Licet autem secundum rem sit idem Deus quod deitas, non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen, Deus, quia significat divinam essentiam in habente, ex modo suæ significationis naturaliter habet quod possit supponere pro persona. Et sic ea quæ sunt propria personarum, possunt prædicari de hoc nomine, Deus, ut dicatur, quod Deus est genitus vel generans, sicut dictum est. Sed hoc nomen, essentia, non habet ex modo suæ significationis quod supponat pro persona; quia significat essentiam ut formam abstractam. Et ideo ea quæ sunt propria personarum, quibus ab invicem distinguuntur, non possunt essentiæ attribui. Significaretur enim quod esset distinctio in essentia divina, sicut est distinctio in suppositis.

Ad primum ergo dicendum, quod ad exprimendam unitatem essentiæ et personæ, sancti doctores aliquando expressius locuti sunt quam proprietas locutionis patiatur. Unde hujusmodi locutiones non sunt extendendæ, sed exponendæ, ut scilicet nomina abstracta exponantur per concreta, vel etiam per nomina personalia, ut cum dicitur : Essentia de essentia; vel sapientia de sapientia, sit sensus : Filius, qui est essentia et sapientia, est de Patre, qui est essentia et sapientia. In his tamen nominibus abstractis est quidam ordo attendendus; quia ea quæ pertinent ad actum, magis propinque se habent ad personas, quia actus sunt suppositorum. Unde minus impropria est ista : Natura de natura, vel sapientia de sapientia, quam : Essentia de essentia.

Ad secundum dicendum, quod in creaturis generatum non accipit naturam eamdem numero quam generans habet, sed aliam habet numero, quæ incipit in eo esse per generationem de novo, et desinit esse per corruptionem; et ideo generatur et corrumpitur per accidens; sed Deus genitus eamdem naturam numero accipit quam generans habet; et ideo natura divina in Filio non generatur neque per se, neque per accidens.

Ad tertium dicendum, quod licet Deus et divina essentia sint idem secundum rem, tamen ratione alterius modi significandi, oportet loqui diversimode de utroque.

Ad quartum dicendum, quod essentia divina prædicatur de Patre per modum identitatis propter divinam simplicitatem; nec tamen sequitur quod possit supponere pro Patre, propter diversum modum significandi. Ratio autem procederet in illis quorum unum prædicatur de altero, sicut universale de particulari.

Ad quintum dicendum, quod hæc est differentia inter nomina substantiva et adjectiva, quia nomina substantiva ferunt suum suppositum, adjectiva vero non, sed rem significatam ponunt circa substantivum. Unde sophistæ dicunt quod nomina substantiva supponunt, adjectiva vero non supponunt, sed copulant. Nomina igitur personalia substantiva possunt de essentia prædicari propter identitatem [3]. Neque sequitur quod proprietas personalis distinctam [4] determinet essentiam. Sed ponitur circa suppositum importatum per nomen substantivum. Sed notionalia et personalia adjectiva non possunt prædicari de essentia, nisi aliquo substantivo adjuncto. Unde non possumus dicere quod essentia est generans; possumus tamen dicere quod essentia est res generans, vel Deus gene-

[1] « Totius divinitatis, vel, si melius dicitur, deitatis, principium Pater est. »

[2] « Nulla enim omnino res est quæ seipsam gignat ut sit. »

[3] Parm. addit : « rei. »

[4] Ita in edit. Rom. et Palav.: Nicolaï : « distincta. »

rans, si res et Deus supponant pro persona, non autem si supponant pro essentia. Unde non est contradictio, si dicitur quod essentia est res generans et res non generans, quia primo res tenetur pro persona, secundo pro essentia.

Ad sextum dicendum, quod deitas, in quantum est una in pluribus [1], habet quamdam convenientiam cum forma nominis collectivi. Unde cum dicitur : Pater est principium totius deitatis, potest sumi pro universitate personarum, inquantum scilicet in omnibus personis divinis ipse est principium. Nec oportet quod sit principium sui ipsius, sicut aliquis de populo dicitur rector totius populi, non tamen sui ipsius. Vel potest dici quod est principium totius deitatis, non quia eam generet et spiret, sed quia eam generando et spirando communicat.

Conclusio. — Essentialia nomina in abstracto minime pro persona supponere possunt.

ARTICULUS VI.

Utrum personæ possint prædicari de nominibus essentialibus.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod personæ non possint prædicari de nominibus essentialibus concretis, ut dicatur : Deus est tres personæ vel est Trinitas. Hæc enim est falsa : Homo est omnis homo, quia pro nullo suppositorum verificari potest. Neque enim Socrates est omnis homo, neque Plato, neque aliquis alius. Sed similiter ista : Deus est Trinitas, pro nullo suppositorum naturæ divinæ verificari potest. Neque enim Pater est Trinitas, neque Filius, neque Spiritus sanctus. Ergo hæc est falsa : Deus est Trinitas.

2. Præterea, inferiora non prædicantur de suis superioribus nisi accidentali prædicatione, ut cum dico : Animal est homo; accidit enim animali esse hominem. Sed hoc nomen Deus, se habet ad tres personas sicut commune ad inferiora, ut Damascenus dicit, *De orthod. fid.*, lib. III, cap. IV, col. 998, t. 1. Ergo videtur quod nomina personarum non possint prædicari de hoc nomine, Deus, nisi accidentaliter.

Sed contra est quod Augustinus dicit in *Serm.* CCXXXIII, *De fide*, col. 2175, tom. V : « Credimus unum Deum unam esse divini nominis Trinitatem [2]. »

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, licet nomina personalia vel notionalia adjectiva non possint prædicari de essentia, tamen substantiva possunt propter realem identitatem essentiæ et personæ. Essentia autem divina non solum idem est realiter cum una persona, sed cum tribus. Unde et una persona, et duæ, et tres possunt de essentia prædicari, ut si dicamus : Essentia est Pater, et Filius, et Spiritus sanctus. Et quia hoc nomen , Deus, per se habet quod supponat pro essentia, ut dictum est : ideo, sicut hæc est vera : Essentia est tres personæ, ita hæc est vera : Deus est tres personæ.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, hoc nomen, « homo, » per se habet supponere pro persona, sed ex adjuncto habet quod stet pro natura communi, et ideo hæc est falsa : Homo est omnis homo, quia pro nullo supposito verificari potest. Sed hoc nomen, Deus, per se habet quod stet pro essentia ; unde, licet pro nullo suppositorum divinæ naturæ hæc sit vera : Deus est Trinitas, est tamen vera pro essentia; quod non attendens Porretanus, eam negavit.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur : Deus vel divina essentia est Pater, est prædicatio per identitatem, non autem sicut inferioris de superiori : quia in divinis non est universale et singulare. Unde sicut est per se ista : Pater est Deus; ita et ista, Deus est Pater, et nullo modo per accidens.

Conclusio. — Nomina tam personalia quam notionalia, si sunt adjectiva, non prædicantur de essentia; si vero sint substantiva, de ea prædicantur.

ARTICULUS VII.

Utrum nomina essentialia sint approprianda personis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina essentialia non sint approprianda personis. Quod enim potest vergere in errorem fidei, vitandum est in divinis ; quia, ut Hieronymus dicit [3] : « Ex verbis inordinate

[1] Al. : « suppositis. »

[2] « Credimus in unum Deum Patrem et Filium et Spiritum sanctum... Hunc unum Deum et hanc unam esse divini nominis Trinitatem. »

[3] De hoc dicto Hieronymi, vide notam ad q. XXXI, art. 2, in corp.

prolatis incurritur hæresis. » Sed ea quæ sunt communia tribus personis appropriare alicui, potest vergere in errorem fidei, quia potest intelligi quod vel illi tantum personæ conveniat [1] quod ei appropriatur, vel quod magis conveniat ei quam aliis. Ergo essentialia attributa non sunt approprianda personis.

2. Præterea, essentialia attributa in abstracto significata significant per modum formæ. Sed una persona non se habet ad aliam ut forma; cum forma ab eo cujus est forma, supposito non distinguatur. Ergo essentialia attributa, maxime in abstracto significata, non debent appropriari personis.

3. Præterea, proprium prius est appropriato; proprium enim est de ratione appropriati. Sed essentialia attributa secundum modum intelligendi sunt priora personis, sicut commune est prius proprio. Ergo essentialia attributa non debent esse appropriata [2].

Sed contra est quod Apostolus dicit, I Cor., I, 24 : *Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam.*

Respondeo dicendum, quod ad manifestationem fidei conveniens fuit essentialia attributa personis appropriari. Licet enim Trinitas personarum demonstratione probari non possit, ut supra dictum est; convenit tamen ut per aliqua magis manifesta declaretur. Essentialia vero attributa sunt nobis magis manifesta secundum rationem quam propria personarum; quia ex creaturis ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum, non autem in cognitionem personalium proprietatum, ut supra dictum est. Sicut igitur similitudine vestigii vel imaginis in creaturis inventa utimur ad manifestationem divinarum personarum, ita et essentialibus attributis. Et hæc manifestatio personarum per essentialia attributa appropriatio nominatur.

Possunt autem manifestari personæ divinæ per essentialia attributa dupliciter. Uno modo per viam similitudinis, sicut ea quæ pertinent ad intellectum appropriantur Filio, qui procedit per modum intellectus ut Verbum. Alio modo per modum dissimilitudinis, sicut potentia appropriatur Patri, ut Augustinus dicit, quia apud nos patres solent esse propter senectutem infirmi, ne tale aliquid suspicemur in Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod essentialia attributa non sic appropriantur personis ut eis esse propria asserantur, sed ad manifestandum personas per viam similitudinis vel dissimilitudinis, ut dictum est. Unde nullus error fidei sequitur, sed magis manifestatio veritatis.

Ad secundum dicendum, quod si sic appropriarentur essentialia attributa personis quod essent eis propria, sequeretur quod una persona se haberet ad aliam in habitudine formæ : quod excludit Augustinus, *De Trinit.*, lib. VI, cap. II, col. 925, t. 8, ostendens, quod Pater non est sapientia quam genuit, quasi solus Filius sit sapientia; ut sic Pater et Filius simul tantum possint dici sapientia, non autem Pater sine Filio. Sed Filius dicitur sapientia Patris, quia est sapientia de Patre sapientia. Uterque enim per se est sapientia, et simul ambo una sapientia. Unde Pater non est sapiens sapientia quam genuit, sed sapientia quæ est sua essentia.

Ad tertium dicendum, quod licet essentiale attributum secundum rationem propriam sit prius quam persona secundum modum intelligendi, tamen, inquantum habet rationem appropriati, nihil prohibet proprium personæ esse prius quam appropriatum; sicut color posterius est corpore, inquantum est corpus; prius tamen est naturaliter corpore albo, inquantum est album.

Conclusio. — Decuit ad fidei manifestationem essentialia nomina personis divinis appropriari et accommodari vel per viam similitudinis, vel dissimilitudinis.

ARTICULUS VIII.

Utrum convenienter a sacris doctoribus sint essentialia personis attributa.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter a sacris doctoribus sint essentialia personis attributa, sive appropriata [3]. Dicit enim Hilarius in II *De Trin.*, § 1, col. 51, t. 2 : « Æternitas [4] est in Patre, species in imagine, usus in numere. » In quibus verbis ponit tria nomina propria per-

[1] Sic codd.; in edit. : « conveniant cui appropriantur, vel quod magis conveniant ei quam aliis. »

[2] Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. et Patav.; at Mss. Camer., theologi Lovanienses et Duaceni, ac Nicolaï : « appropriata personis. »

[3] « Sive appropriata » deest in edit.

[4] « Infinitas in æterno, species in imagine, usus in munere. »

sonarum, scilicet nomen Patris, et nomen imaginis quod est proprium Filio, ut supra dictum est, et nomen muneris, sive donum, quod est proprium Spiritus sancti, ut supra habitum est. Ponit etiam tria appropriata. Nam æternitatem appropriat Patri, speciem Filio, usum Spiritui sancto. Et videtur quod irrationabiliter. Nam æternitas importat durationem essendi, species vero est essendi principium, usus vero ad operationem pertinere videtur. Sed essentia et operatio nulli personæ appropriari inveniuntur. Ergo inconvenienter videntur ista appropriata personis.

2. Præterea, Augustinus in I *De doct. christ.*, c. v, col. 21, t. 3, sic dicit : « In Patre est unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu sancto æqualitatis unitatisque concordia. » Et videtur quod inconvenienter. Quia una persona non denominatur formaliter per id quod appropriatur alteri; non enim est sapiens Pater sapientia genita, ut dictum est. Sed sicut ibidem subditur : « Tria hæc omnia unum sunt propter Patrem; æqualia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum sanctum. » Non ergo convenienter appropriantur personis.

3. Item, secundum Augustinum, Patri attribuitur potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto bonitas. Et videtur hoc esse inconveniens; nam virtus ad potentiam pertinet. Virtus autem invenitur appropriari Filio, secundum illud I ad Corinth., I, 24 : *Christum Dei virtutem,* et etiam Spiritui sancto, secundum illud Luc., VI, 19 : *Virtus de illo exibat et sanabat omnes.* Non ergo potentia Patri est appropríanda.

4. Item, Augustinus, *De Trinit.*, lib. I, cap. VI, col. 827, t. 8, dicit : « Non confuse accipiendum est quod ait Apostolus : Ex ipso, et per ipsum, et in ipso. Ex ipso dicens, propter Patrem. Per ipsum, propter Filium. In ipso, propter Spiritum sanctum [1]. » Sed videtur quod inconvenienter. Quia per hoc quod dicit, « in ipso, » videtur importari habitudo causæ finalis, quæ est prima causarum. Ergo ista habitudo causæ deberet appropriari Patri, qui est principium non de principio.

5. Item, invenitur veritas appropriari Filio, secundum illud Joan., XIV, 6 : *Ego sum via, et veritas, et vita;* et similiter liber vitæ, secundum illud psalm. XXXIX, 8 : *In capite libri scriptum est de me;* Glossa ordinaria [2], col. 903, t. 1 : « Id est, apud Patrem qui est caput meum ; » similiter hoc quod dico qui est; quia super illud Isa., LXV, 1 : *Ecce ego ad gentem,* dicit Glossa ordin. [3], col. 1309, t. 1 : « Filius loquitur, qui dixit Moysi : Ego sum qui sum. » Et [4] videtur quod propria sint Filii, et non appropriata. Nam « veritas, » secundum Augustinum in lib. *De vera religione,* cap. XXXVI, col. 152, t. 3, « est summa similitudo principii absque omni dissimilitudine. » Et sic videtur quod propria conveniat Filio, qui habet principium. Liber etiam vitæ videtur proprium aliquid esse, quia significat ens ab alio; omnis enim liber ab aliquo scribitur. Hoc etiam ipsum *qui est,* videtur esse proprium Filio; quia si cum Moysi dicitur : *Ego sum qui sum,* loquitur Trinitas; ergo Moyses poterat dicere : Ille qui est Pater et Filius et Spiritus sanctus, misit me ad vos. Ergo et ulterius dicere poterat : Ille qui est Pater et Filius et Spiritus sanctus, misit me [5] demonstrando tertiam [6] personam. Hoc autem est falsum, quia nulla persona est Pater et Filius et Spiritus sanctus. Non ergo potest esse commune Trinitati, sed est proprium Filii.

Respondeo dicendum, quod intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicujus creaturæ quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nam primo consideratur res ipsa absolute inquantum est ens quoddam. Secunda autem consideratio rei est inquantum est una. Tertia consideratio rei est, secundum quod inest ei virtus ad operandum et ad causandum. Quarta autem consideratio est secundum habitudinem quam habet ad causata. Unde hæc etiam quadruplex consideratio circa Deum nobis occurrit.

Secundum igitur primam considerationem qua consideratur absolute Deus secundum esse suum, sic sumitur appropriatio Hilarii, secundum quam « æternitas » appropriatur Patri, « species » Filio, « usus » Spiritui

[1] Non expresse sed æquivalenter colligitur ex § 12.

[2] « Apud Deum Patrem, qui est caput mei. »

[3] Desumitur ex Hieronymo, *Comm. in Isaiam,* c. LXV, v. 1, col. 630, t. 4 : « Quodque sequitur : Dixi : ecce ego sum; ad gentem quæ non invocabat nomen meum (Exod., III, 14), illi sensui convenit : *Qui est, misit me ad vos.* Qui cum in forma Dei esset, » etc.

[4] Alias : « sed. » — [5] Al. : « ad vos. »

[6] Sic codd.; in edit. : « certam. »

sancto. « Æternitas » enim, inquantum significat esse non principiatum, similitudinem habet cum proprio Patris, qui est principium non de principio. « Species » autem sive pulchritudo habet similitudinem cum propriis Filii. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas, sive perfectio; quæ enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt; et debita proportio, sive consonantia, et iterum claritas; unde quæ habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur. Quantum igitur ad primum, similitudinem habet cum proprio Filii, inquantum est Filius habens in se vere et perfecte naturam Patris. Unde ad hoc innuendum Augustinus, in sua expositione *De Trinit.*, lib. VI, cap. x, col. 931, t. 8, dicit : « Ubi, » scilicet in Filio, « summa[1] et prima[2] vita est, etc. » Quantum vero ad secundum, convenit cum proprio Filii, inquantum est imago expressa Patris. Unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra si perfecte repræsentat rem, quamvis turpem. Et hoc tetigit Augustinus, ibid., cum dicit : « Ubi est tanta convenientia[3], et prima æqualitas, etc. » Quantum vero ad tertium, convenit cum proprio Filii, inquantum est Verbum, quod quidem lux est et splendor intellectus, ut Damascenus dicit, lib. III *De fide orthod.*, cap. III, t. 1. Et hoc tangit Augustinus, ubi supra, cum dicit : « Tanquam verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quædam omnipotentis Dei, etc. » « Usus » autem habet similitudinem cum propriis Spiritus sancti, largo modo accipiendo usum secundum quod « uti » comprehendit sub se etiam « frui, » prout « uti » « est assumere aliquid in facultatem voluntatis, » et « frui, » « est cum gaudio uti, » ut Augustinus *De Trinit.*, lib. X, cap. XI, col. 982, t. 8, dicit. Usus ergo quo Pater et Filius se invicem fruuntur, convenit cum proprio Spiritus sancti, in quantum est amor. Et hoc est quod Augustinus dicit, *De Trinitate,* lib. VI, cap. x, col. 932, t. 8 : « Illa dilectio, delectatio, felicitas, vel beatitudo, usus ab illo appellatus est. » Usus vero, quo nos fruimur Deo[4], similitudinem habet cum proprio Spiritus sancti, inquantum est donum ; et hoc ostendit Augustinus, ibid., cum dicit : « Est in Trinitate Spiritus sanctus, genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate nos vel creaturas perfundens. » Et sic patet quare « æternitas, species et usus » personis attribuantur vel approprientur, non autem essentia, vel operatio; quia in ratione horum propter sui communitatem non invenitur aliquid similitudinem habens cum propriis personarum.

Secunda vero consideratio Dei est, inquantum consideratur ut unus ; et sic Augustinus, lib. I *De doctr. christ.*, c. v, col. 21, t. 3, Patri appropriat « unitatem, » Filio « æqualitatem, » Spiritui sancto « concordiam, » sive « connexionem. » Quæ quidem tria unitatem importare manifestum est, sed differenter. Nam « unitas » dicitur absolute, non præsupponens aliquid aliud ; et ideo appropriatur Patri, qui non præsupponit aliquam personam, cum sit principium non de principio. « Æqualitas » autem importat unitatem in respectu ad alterum : nam æquale est quod habet unam quantitatem cum alio; et ideo æqualitas appropriatur Filio, qui est principium de principio. « Connexio » autem importat unitatem aliquorum duorum; unde appropriatur Spiritui sancto, inquantum est a duobus; ex quo sensu etiam intelligi potest quod dicit Augustinus, ubi supra, « tria esse unum propter Patrem, æqualia propter Filium, connexa propter Spiritum sanctum. » Manifestum est enim quod illi attribuitur unumquodque in quo primo invenitur : sicut omnia inferiora dicuntur vivere propter animam vegetabilem, in qua primo invenitur ratio vitæ in istis inferioribus. « Unitas » autem statim invenitur in persona Patris, etiam per impossibile remotis aliis personis. Et ideo aliæ personæ a Patre habent unitatem; sed remotis aliis personis, non invenitur « æqualitas » in Patre, sed statim posito Filio invenitur æqualitas. Et ideo dicuntur omnia æqualia propter Filium; non quod Filius sit principium æqualitatis Patris, sed quia, nisi esset Patri æqualis Filius, Pater æqualis non posset dici : æqualitas enim ejus primo consideratur ad Filium. Hoc enim ipsum quod Spiritus sanctus Patri æqualis est a Filio habet. Similiter, excluso Spiritu sancto, qui est duorum nexus, non posset intelligi unitas connexionis inter Patrem et Filium :

[1] « Ubi est prima et summa vita. »

[2] Sic codd.; in edit. : « perfecta. » Unde bene scripserat D. Thomas, Augustinum allegando; editores autem ipsi textum deturpaverunt.

[3] « Ubi jam est tanta congruentia et prima æqualitas. »

[4] Ita codd. Alcan. et Camer.; editi omittunt « Deo. »

et ideo dicuntur omnia esse connexa propter Spiritum sanctum ; quia, posito Spiritu sancto, invenitur [1] unde Pater et Filius possint dici connexi.

Secundum vero tertiam considerationem, qua in Deo sufficiens virtus consideratur ad causandum, dicitur sumi tertia appropriatio, scilicet « potentiæ, » sapientiæ et bonitatis. Quæ quidem appropriatio fit et secundum rationem similitudinis, si consideretur quod in divinis personis est, et secundum rationem dissimilitudinis si consideretur quod in creaturis est. « Potentia » enim habet rationem principii ; unde habet similitudinem cum Patre cælesti, qui est principium totius divinitatis. Deficit autem interdum patri terreno propter senectutem. « Sapientia » vero similitudinem habet cum Filio cælesti, in quantum est Verbum, quod nihil aliud est quam conceptus sapientiæ. Deficit autem interdum filio terreno propter temporis paucitatem. « Bonitas » autem, cum sit ratio et objectum amoris, habet similitudinem cum Spiritu divino, qui est amor; sed repugnantiam habere videtur ad spiritum terrenum, secundum quod importat violentam [2] quamdam impulsionem, prout dicitur Isa., xxv, 4: *Spiritus robustorum quasi turbo impellens parietem.* « Virtus » autem appropriatur Filio et Spiritui sancto, non secundum quod virtus dicitur ipsa potentia rei, sed secundum quod interdum virtus dicitur id quod a potentia rei procedit, prout dicimus aliquod virtuosum factum, esse virtutem alicujus agentis.

Secundum vero quartam considerationem, prout consideratur Deus in habitudine ad suos effectus, sumitur illa appropriatio, « ex quo, per quem, et in quo. » Hæc enim præpositio « ex » importat habitudinem quamdam causæ materialis, quæ locum non habet in divinis : aliquando vero habitudinem causæ efficientis, quæ quidem competit Deo ratione suæ potentiæ activæ : unde et appropriatur Patri sicut et potentia. Hæc vero præpositio « per » designat quidem quandoque causam mediam, sicut dicimus quod faber operatur per martellum. Et sic ly « per » quandoque non est appropriatum, sed proprium Filii, secundum illud Joan., I, 3: *Omnia per ipsum facta sunt;* non quia Filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio. Quandoque vero designat habitudinem formæ, per quam agens operatur, sicut dicimus quod artifex operatur per artem : unde sicut sapientia, et ars appropriantur Filio, ita et ly « per quem. » Hæc vero propositio « in » denotat proprie habitudinem continentis. Continet autem Deus res dupliciter. Uno modo secundum suas similitudines; prôut scilicet res dicuntur esse in Deo, inquantum sunt in ejus scientia, et sic hoc quod dico « in ipso, » esset appropriandum [3] Filio. Alio vero modo continentur res a Deo inquantum Deus sua bonitate eas conservat et gubernat, ad finem convenientem adducendo. Et sic ly « in quo » appropriatur Spiritui sancto, sicut et bonitas. Nec oportet quod habitudo causæ finalis, quamvis sit prima causarum, appropríetur Patri qui est principium non de principio : quia personæ divinæ, quarum Pater est principium, non procedunt ut ad finem, cum quælibet illarum sit ultimus finis, sed naturali processione, quæ magis ad rationem naturalis potentiæ pertinere videtur.

Ad illud vero quod de aliis quæritur, dicendum quod, cum veritas pertineat ad intellectum, ut supra dictum est, appropriatur Filio, non tamen est proprium ejus, quia veritas, ut supra dictum est, considerari potest prout est in intellectu, vel prout est in re. Sicut igitur intellectus et res essentialiter sumpta, sunt essentialia, et non personalia, ita et veritas. Definitio autem Augustini inducta datur de veritate secundum quod appropriatur Filio. Liber autem vitæ in recto quidem importat notitiam, sed in obliquo vitam. Est enim, ut supra dictum est, notitia Dei de his qui habituri sunt vitam æternam. Unde appropriatur Filio, licet vita appropríetur Spiritui sancto, in quantum importat quemdam interiorem motum; et sic convenit cum proprio Spiritus sancti, in quantum est amor. Esse autem scriptum ab alio non est de ratione libri inquantum est liber, sed inquantum est quoddam artificiatum. Unde non importat originem, neque est personale, sed appropriatum personæ. Ipsum autem nomen, qui est, appropriatur personæ Filii, non secundum propriam rationem, sed ratione adjuncti, inquantum scilicet in locutione Dei ad Moysen

[1] Sic omnes codd. quos vidimus; in edit. : « ratio connexionis in divinis personis. »

[2] Sic codd.; in Parm. : « violentiam quamdam et impulsionem. »

[3] Sic codd.; in Parm. : « appropriatum. »

præfigurabatur liberatio humani generis quæ facta est per Filium. Sed tamen, secundum quod ly, qui, sumitur relative, posset referri interdum ad personam Filii; et sic sumeretur personaliter; ut puta si dicatur: Filius est genitus, qui est: sicut et « Deus genitus » personale est; sed infinite sumptum est essentiale. Et, licet[1] « iste, » grammatice loquendo, ad aliquam certam personam videatur pertinere, tamen quælibet res demonstrabilis, grammatice loquendo, per hoc dici potest, licet secundum rei naturam non sit persona: dicimus enim: Iste lapis; et: iste asinus. Unde et grammatice loquendo, essentia divina, secundum quod significatur et supponitur per hoc nomen, Deus, potest demonstrari hoc pronomine, iste, secundum illud Exod., xv, 2: *Iste Deus meus, et glorificabo eum.*

Conclusio. — In consideratione Dei, qua Deus absolute secundum esse suum consideratur, Patri æternitas, Filio species, usus vero Spiritui sancto; in consideratione vero Dei, qua unus consideratur, Patri unitas, Filio æqualitas, Spiritui sancto concordia, vel connexio; in consideratione vero Dei secundum rationem causalitatis, Patri potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto bonitas attribuitur; in consideratione vero Dei, ut suos respicit effectus, appropriatur Patri a quo, Filio per quem, Spiritui sancto in quo.

QUÆSTIO XL.

DE PERSONIS IN COMPARATIONE AD RELATIONES SIVE PROPRIETATES.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde quæritur de personis in comparatione ad relationes sive proprietates, et quæruntur quatuor: 1° utrum relatio sit idem quod persona; 2° utrum relationes distinguant et constituant personas; 3° utrum abstractis per intellectum relationibus a personis, remaneant hypostases[2]; 4° utrum relationes secundum intellectum præsupponant actus personarum, vel e converso.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum relatio sit idem quod persona.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis non sit idem relatio quod persona. Quæcumque enim sunt idem, multiplicato uno eorum, multiplicatur et aliud. Sed contingit in una persona esse plures relationes, sicut in persona Patris est paternitas, et communis spiratio[3] est in Patre et Filio. Ergo relatio non est idem quod persona.

2. Præterea, nihil est in seipso, secundum Philosophum in IV *Physic.*, text. 24 et subseq. Sed relatio est in persona; nec potest dici quod ratione identitatis, quia sic esset etiam in essentia. Ergo relatio, sive proprietas et persona, non sunt idem in divinis.

2. Præterea, quæcumque sunt idem, ita se habent quod quidquid prædicatur de uno, prædicatur et de alio. Non autem quidquid prædicatur de persona, prædicatur de proprietate; dicimus enim quod Pater generat, sed non dicimus quod paternitas sit generans. Ergo proprietas non est idem quod persona in divinis.

Sed contra, in divinis non differunt « quod est » et « quo est » ut habetur a Boetio in lib. *De hebd.*, col. 1311, t. 2. Sed Pater paternitate est Pater. Ergo Pater idem est quod paternitas, et eadem ratione aliæ proprietates idem sunt cum personis.

Respondeo dicendum, quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt. Quidam enim dixerunt proprietates neque esse personas, neque in personis. Qui fuerunt moti ex modo significandi relationum, quæ quidem non significant ut in aliquo, sed magis ut ad aliquid. Unde dixerunt relationes esse assistentes, sicut supra expositum est. Sed quia relatio secundum quod est quædam res in divinis, est ipsa divina essentia[4]; essentia autem idem est quod persona, ut ex dictis patet; oportet quod[5] tunc relatio sit idem quod persona.

Hanc igitur identitatem alii considerantes dixerunt proprietates quidem esse personas, non autem in personis; quia non ponebant proprietates in divinis nisi secundum modum loquendi, ut supra dictum est. Necesse

[1] Parm.: « Hoc pronomen, iste. »
[2] Parm.: « distinctæ. »
[3] Sic codd.: in edit.: « et iterum unam relationem in duabus personis esse, sicut communis spiratio. » — Redit in idem.
[4] Ita Mss. Alcan. et Camer., quibus adhæret Nicolaï; editi plerique: « est ipsa essentia. »
[5] Parm. non habet « tunc. »

est autem ponere proprietates in divinis, ut supra ostendimus, quæ quidem significantur in abstracto ut quædam formæ personarum. Unde, cum de ratione formæ sit quod sit in eo cujus est forma, oportet dicere proprietates esse in personis, et eas tamen esse personas ; sicut essentiam esse in Deo dicimus, quæ tamen est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod persona et proprietas sunt idem re, differunt tamen secundum rationem. Unde non oportet quod multiplicato uno multiplicetur et reliquum. Considerandum tamen est quod propter divinam simplicitatem consideratur duplex realis identitas in divinis eorum quæ differunt in rebus creatis. Quia enim divina simplicitas excludit compositionem formæ et materiæ, sequitur quod in divinis idem est abstractum et concretum, ut deitas et Deus. Quia vero divina simplicitas excludit compositionem subjecti et accidentis, sequitur quod quidquid attribuitur Deo, est ejus essentia ; et propter hoc sapientia et virtus idem sunt in Deo, quia ambo sunt in divina essentia. Et secundum hanc duplicem rationem identitatis proprietas in divinis est idem cum persona. Nam proprietates personales sunt idem cum personis, ea ratione qua abstractum est idem cum concreto; sunt enim ipsæ personæ subsistentes ; ut paternitas est ipse Pater et filiatio Filius et processio Spiritus sanctus. Proprietates autem non personales sunt idem cum personis secundum aliam rationem identitatis, qua ratione illud quod attribuitur Deo, est ejus essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum persona Patris et cum persona Filii, non quod sit una persona per se subsistens; sed sicut una essentia est in duabus personis, ita et una proprietas, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod proprietates dicuntur esse in essentia per modum identitatis tantum ; in personis autem dicuntur esse per modum identitatis [1] quidem secundum rem, sed quantum ad modum significandi, sicut forma in supposito. Et ideo proprietates determinant et distinguunt personas, non autem essentiam.

Ad tertium dicendum, quod participia et verba notionalia significant actus notionales. Actus autem suppositorum sunt. Proprietates autem non significant ut supposita, sed ut formæ suppositorum ; et ideo modus significandi repugnat ut participia et verba notionalia de proprietatibus prædicentur.

Conclusio. — Relationes ac proprietates in personis et personæ ipsæ sunt (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum personæ distinguantur per relationes.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod personæ non distinguantur per relationes. Simplicia enim seipsis distinguuntur. Sed personæ sunt maxime simplices. Ergo distinguuntur seipsis, et non relationibus.

2. Præterea, nulla forma distinguitur nisi secundum suum genus. Non enim album a nigro distinguitur nisi secundum qualitatem. Sed hypostasis significat individuum in genere substantiæ. Non ergo relationibus hypostases distingui possunt.

3. Præterea, absolutum est prius quam relativum. Sed prima distinctio est distinctio divinarum personarum. Ergo divinæ personæ non distinguuntur relationibus.

4. Præterea, id quod præsupponit distinctionem, non potest esse primum distinctionis principium. Sed relatio præsupponit distinctionem, cum in ejus definitione ponatur; esse enim relativi est ad aliud se habere. Ergo primum principium distinctivum in divinis non potest esse relatio.

Sed contra est quod Boetius dicit, in lib. I *De Trinit.*, cap. VI, col. 1255, t. 2, quod « sola relatio multiplicat Trinitatem divinarum personarum. »

Respondeo dicendum, quod in quibuscumque pluribus invenitur aliquid commune, oportet quærere aliquid distinctivum. Unde, cum tres personæ conveniant secundum essentiæ unitatem, necesse est quærere aliquid quo distinguantur, ad hoc quod plures sint. Inveniuntur autem in divinis personis duo

[1] Parm. : « non quidem secundum rem tantum. »

(*a*) Secundum Guillermum, proprietas personalis non dicit formaliter totum esse personale, quia ex istis duobus, essentia in esse essentiali, proprietatibus in esse personali, personæ divinæ constituuntur. Secundum Præpositivum divina persona solummodo proprietatem personalem dicit, et proprietates nil aliud sunt quam ipsæ personæ quæ seipsis distinguuntur; unde juxta eumdem, pater et paternitas idem sunt. Scotistæ proprietates a personis ex natura rei differre tenent, quod manifeste contrarium est D. Thomæ dicenti : Persona et proprietas sunt idem re, differunt tamen secundum rationem.

secundum quæ differunt, scilicet origo et relatio. Quæ quidem, quamvis re non differunt, differunt tamen secundum modum significandi; nam origo significatur per modum actus, ut generatio, relatio vero per modum formæ, ut paternitas.

Quidam igitur attendentes quod relatio consequitur actum, dixerunt quod hypostases in divinis distinguuntur [1] per originem, ut dicamus quod Pater distinguitur a Filio, inquantum ille generat, et hic est genitus. Relationes autem sive proprietates manifestant consequenter hypostasum sive personarum distinctiones, sicut et in creaturis proprietates manifestant distinctiones individuorum, quæ fiunt per materialia principia.

Sed hoc non potest stare propter duo : primo quidem, quia ad hoc quod aliqua duo distincta intelligantur, necesse est eorum distinctionem intelligi per aliquid intrinsecum utrique, sicut in rebus creatis, vel per materiam, vel per formam. Origo autem alicujus rei non significatur ut aliquid intrinsecum, sed ut via quædam a re, vel ad rem; sicut generatio significatur ut via quædam ad rem genitam, et ut progrediens a generante. Unde non potest esse quod res genita et generantis distinguantur sola generatione; sed oportet intelligere tam in generante quam in genito ea quibus ab invicem distinguuntur. In persona autem divina non est aliud intelligere nisi essentiam, et relationem sive proprietatem. Unde, cum in essentia conveniant, relinquitur quod per relationes personæ ab invicem distinguantur. Secundo, quia distinctio in divinis personis non est sic intelligenda quasi aliquid commune dividatur, quia essentia communis remanet indivisa; sed oportet quod ipsa distinguentia constituant res distinctas. Sic autem relationes vel proprietates distinguunt vel constituunt hypostases vel personas, inquantum sunt ipsæ personæ subsistentes, sicut paternitas est Pater, et filiatio est Filius, eo quod in divinis non differunt abstractum et concretum. Sed contra rationem originis est quod constituat hypostasim vel personam; quia origo active significata significatur ut progrediens a persona subsistente, unde præsupponit eam : origo autem passive significata, ut nativitas, significatur ut via ad personam subsistentem, et nondum ut eam constituens.

Unde melius dicitur quod personæ vel hypostases distinguantur relationibus quam per originem. Licet enim distinguantur utroque modo, tamen primo [2] et principalius per relationes secundum modum intelligendi. Unde hoc nomen, pater, non solum significat proprietatem, sed etiam hypostasim : sed hoc nomen, genitus vel generans, significat tantum proprietatem ; quia hoc nomen, pater, significat relationem, quæ est distinctiva et constitutiva hypostasis ; hoc autem nomen, generans vel genitus, significat originem quæ non est distinctiva et constitutiva hypostasis.

Ad primum ergo dicendum, quod personæ sunt ipsæ relationes subsistentes. Unde non repugnat simplicitati divinarum personarum quod relationibus distinguantur.

Ad secundum dicendum, quod personæ divinæ non distinguuntur [3] aliquo absoluto, sed solum secundum id quod ad aliquid dicuntur. Unde ad earum distinctionem sufficit relatio.

Ad tertium dicendum, quod quanto distinctio prior est, tanto propinquior est unitati, et ideo debet esse minima. Et ideo distinctio personarum non debet esse nisi per id quod minimum distinguit, scilicet per relationem.

Ad quartum dicendum, quod relatio præsupponit distinctionem suppositorum, quando est accidens ; sed si relatio sit subsistens, non præsupponit, sed secum fert distinctionem. Cum enim dicitur quod relativi esse est ad aliud se habere, per ly aliud intelligitur correlativum, quod non est prius, sed simul natura.

Conclusio. — Relationibus potius quam per originem divinæ personæ seu hypostases distinguuntur (*a*).

[1] Ita codd. Alcan. et Terrac., atque exemplum Nicolaï. Aliæ editiones : « non distinguuntur. » Vide infra, art. 3, in corp.

[2] Parm. : « prius. »

[3] Sic codd.; in edit. : « in esse in quo subsistunt, neque in. »

(*a*) Agitur hic de constitutione in esse personali. Linconiensis et Joannes a Ripa volunt personas divinas constitui per proprietates absolutas; alii tenent per relativas. Durandus tamen non concedit inde sequi in Deo tres esse subsistentias relativas, præter subsistentiam, ut concedunt communiter Thomistæ et Scotistæ. Ratio Durandi : Persona divina constituitur per solam subsistentiam absolutam, ut modificatam relationibus.

ARTICULUS III.

Utrum abstractis per intellectum relationibus a personis adhuc remaneant hypostases.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod abstractis per intellectum proprietatibus seu relationibus a personis, adhuc remaneant hypostases. Id enim ad quod aliquid se habet ex additione, potest intelligi abstracto[1] illo, sicut animal potest intelligi remoto rationali. Sed persona se habet ex additione ad hypostasim ; est enim persona « hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. » Ergo remota proprietate personali a persona, intelligitur hypostasis.

2. Præterea, Pater non ab eodem habet quod sit Pater, et quod sit aliquis. Cum enim paternitate sit Pater, si paternitate esset aliquis, sequeretur quod Filius, in quo non est paternitas, non esset aliquis. Remota ergo per intellectum paternitate a Patre, adhuc remanet quod sit aliquis, quod est esse hypostasis. Ergo remota proprietate a persona, remanet hypostasis.

3. Præterea, Augustinus dicit, V *De Trin.*, cap. VI, col. 914, t. 8 : « Non hoc est dicere ingenitum quod est dicere Patrem ; quia si Filium non genuisset, nihil prohiberet eum dicere ingenitum. » Sed si Filium non genuisset, non inesset ei paternitas. Ergo remota paternitate, adhuc remanet hypostasis Patris ut ingenita.

Sed contra est quod Hilarius dicit, IV *De Trin.,* § 10, col. 103, t. 2 : « Nihil habet Filius nisi natum. » Nativitate autem est Filius. Ergo remota filiatione non remanet hypostasis Filii ; et eadem ratio est de aliis personis.

Respondeo dicendum, quod duplex fit abstractio per intellectum ; una quidem secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine; alia vero secundum quod forma abstrahitur a materia, sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili.

Inter has autem abstractiones hæc est differentia, quod in abstractione quæ fit secundum universale et particulare, non remanet[2] id a quo fit abstractio ; remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo, sed solum animal ; in abstractione vero quæ attenditur secundum formam a materia, utrumque manet in intellectu; abstrahendo enim formam circuli ab ære remanet seorsum in intellectu nostro et intellectus circuli, et intellectus æris. Quamvis autem in divinis non sit universale neque particulare, nec forma et materia secundum rem : tamen secundum modum significandi invenitur aliqua similitudo horum in divinis, secundum quem modum Damascenus dicit, lib. III *De orth. fid.*, cap. VI, col. 1002, t. 1, quod commune est substantia, particulare vero hypostasis.

Si igitur loquamur de abstractione quæ fit secundum universale et particulare, remotis proprietatibus remanet in intellectu essentia communis, non autem hypostasis Patris, quæ est quasi particulare. Si vero loquamur secundum modum abstractionis formæ a materia, remotis proprietatibus non personalibus, remanet intellectus hypostaseon et personarum ; sicut remoto per intellectum a Patre quod sit ingenitus, vel spirans, remanet hypostasis vel persona Patris.

Sed remota proprietate personali per intellectum, tollitur intellectus hypostasis. Non enim proprietates personales sic intelliguntur advenire hypostasibus divinis sicut forma subjecto præexistenti ; sed ferunt secum supposita, inquantum sunt ipsæ personæ subsistentes; sicut paternitas est ipse Pater. Hypostasis enim significat aliquid distinctum in divinis, cum hypostasis sit substantia individua. Cum igitur relatio sit quæ distinguit hypostases et constituit, ut dictum est, relinquitur quod relationibus personalibus remotis per intellectum, non remaneant hypostases.

Sed, sicut dictum est eodem, aliqui dicunt quod hypostases in divinis non distinguuntur per relationes, sed per solam originem, ut intelligatur Pater esse hypostasis quædam per hoc quod non est ab alio, Filius autem per hoc quod est ab alio per generationem. Sed relationes advenientes, quasi proprietates ad dignitatem pertinentes, constituunt rationem personæ : unde et personales dicuntur. Unde, remotis hujus-

[1] Sic codd.; in edit. : « remoto eo quod sibi additur; sicut homo se habet ad animal ex additione, et potest intelligi animal. »

[2] Ita cod. Alcan. et edit. Rom. et Patav.; at Duaceni et Lovanienses theologi cum Nicolaï : « Non remanet in intellectu id, » etc.

modi relationibus per intellectum, remanent quidem hypostases, sed non personæ.

Sed hoc non potest esse propter duo. Primo, quia relationes distinguunt et constituunt hypostases, ut ostensum est. Secundo, quia omnis hypostasis naturæ rationalis est persona, ut patet per definitionem Boetii, lib. *De duab. nat.*, c. III, col. 1343, t. 2, dicentis quod « persona est rationalis naturæ individua substantia. » Unde ab hoc quod esset hypostasis et non persona, oporteret abstrahi ex parte naturæ rationalitatem, non autem ex parte personæ proprietatem.

Ad primum ergo dicendum, quod persona non addit supra hypostasim proprietatem distinguentem absolute, sed proprietatem distinguentem ad dignitatem pertinentem. Totum enim hoc est accipiendum loco unius differentiæ. Ad dignitatem autem pertinet proprietas distinguens, secundum quod intelligitur subsistens in natura rationali. Unde remota proprietate distinguente a persona, non remanet hypostasis; sed remaneret, si tolleretur rationalitas naturæ. Tam enim persona quam hypostasis est substantia individua. Unde in divinis de ratione utriusque est relatio distinguens.

Ad secundum dicendum, quod paternitate Pater non solum est Pater, sed est persona, et est quis, sive hypostasis. Nec tamen sequitur quod Filius non sit quis, sive hypostasis; sicut non sequitur quod non sit persona.

Ad tertium dicendum, quod intentio Augustini non fuit dicere quod hypostasis Patris remaneat ut ingenita, remota paternitate, quasi innascibilitas constituat et distinguat hypostasim Patris; hoc enim esse non potest, cum ingenitum nihil ponat, sed negative dicatur, ut ipsemet dicit. Sed loquitur in communi, quia non omne ingenitum est pater. Remota ergo paternitate, non remanet in divinis hypostasis Patris, ut distinguitur ab aliis personis, sed ut distinguitur a creaturis, sicut Judæi intelligunt.

Conclusio. — Abstractis totali abstractione proprietatibus, sola essentia et non personæ remanent; formali vero abstractione abstractis proprietatibus non personalibus, remanent personæ : sed abstractis formali abstractione personalibus proprietatibus, non remanent hypostases.

ARTICULUS IV.

Utrum actus notionales præintelligantur proprietatibus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod actus notionales præintelligantur proprietatibus. Dicit enim Magister, XXVII dist., I *Sent.*, quod « Pater semper est, quia semper [1] genuit Filium. » Et ita videtur quod generatio secundum intellectum præcedat paternitatem.

2. Præterea, omnis relatio præsupponit in intellectu id supra quod fundatur, sicut æqualitas quantitatem. Sed paternitas est relatio fundata super actione, quæ est generatio. Ergo paternitas præsupponit generationem.

3. Præterea, sicut se habet generatio activa ad paternitatem, ita se habet nativitas ad filiationem. Sed filiatio præsupponit nativitatem : ideo enim Filius est, quia natus est. Ergo et paternitas præsupponit generationem.

Sed contra, generatio est operatio personæ Patris. Sed paternitas constituit personam Patris. Ergo prius est secundum intellectum paternitas quam generatio.

Respondeo dicendum, quod secundum illos qui dicunt quod proprietates non distinguunt et constituunt hypostases, sed manifestant hypostases distinctas et constitutas, absolute dicendum est quod relationes secundum modum intelligendi consequuntur actus notionales, ut dici possit simpliciter quod quia generat, est Pater.

Sed supponendo quod relationes distinguant et constituant hypostases in divinis, oportet distinctione uti. Quia origo significatur in divinis active et passive. Active quidem, sicut generatio attribuitur Patri, et spiratio sumpta pro actu notionali attribuitur Patri et Filio; passive autem, sicut nativitas attribuitur Filio, et processio Spiritui sancto. Origines enim passive significatæ simpliciter præcedunt secundum intellectum proprietates personarum procedentium, etiam personales, quia origo passive significata significatur ut via ad personam proprietate constitutam. Similiter et origo active significata prior est secundum intellectum quam relatio personæ originantis, quæ non

[1] Rom. edit. omittit « semper. »

est personalis ; sicut actus notionalis spirationis secundum intellectum præcedit proprietatem relativam innominatam, communem Patri et Filio.

Sed proprietas personalis Patris potest considerari dupliciter. Uno modo ut est relatio; et sic iterum secundum intellectum præsupponit actum notionalem; quia relatio, inquantum hujusmodi, fundatur super actum. Alio modo, secundum quod est constitutiva personæ : et sic oportet quod præintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens præintelligitur actioni.

Ad primum ergo dicendum, quod cum Magister dicit quod quia generat est Pater, accipitur nomen Patris secundum quod designat relationem tantum, non autem secundum quod significat personam subsistentem; sic enim oporteret e converso dicere, quod quia Pater est generat.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de paternitate secundum quod est relatio, et non secundum quod est constitutiva personæ.

Ad tertium dicendum, quod nativitas est via ad personam Filii, et ideo secundum intellectum præcedit filiationem etiam secundum quod est constitutiva personæ Filii. Sed generatio activa significatur ut progrediens a persona Patris; et ideo præsupponit proprietatem personalem Patris.

Conclusio. — Origo passive præcedit proprietates personarum procedentium etiam personales; active vero præcedit originantis relationem non personalem.

QUÆSTIO XLI.

DE PERSONIS IN COMPARATIONE AD ACTUS NOTIONALES.

(Et sex quæruntur.)

Deinde considerandum est de personis in comparatione ad actus notionales, et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum actus notionales sint attribuendi personis; 2° utrum hujusmodi actus sint necessarii, vel voluntarii; 3° utrum secundum hujusmodi actus persona procedat de nihilo, vel de aliquo; 4° utrum in divinis sit ponere potentiam respectu actuum notionalium; 5° quid significet hujusmodi potentia; 6° utrum actus notionales ad plures personas terminari possint.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum actus notionales sint attribuendi personis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod actus notionales non sint personis attribuendi. Dicit enim Boetius in lib. *De Trinit.*, c. IV, col. 1252, t. 2, quod « omnia genera, cum quis in divinam vertit prædicationem, in divinam mutantur substantiam, exceptis relativis[1]. » Sed actio est unum de decem generibus. Si igitur actio aliqua Deo attribuitur, ad ejus essentiam pertinebit, et non ad notionem.

2. Præterea, Augustinus dicit, V *De Trinit.*, cap. V[2], col. 914, t. 8, quod « omne quod de Deo dicitur, aut dicitur secundum substantiam, aut secundum relationem. » Sed ea quæ ad substantiam pertinent, significantur per essentialia attributa : quæ vero ad relationem, per nomina personarum, et per nomina proprietatum. Non sunt ergo, præter hæc, attribuendi personis notionales actus.

3. Præterea, proprium actionis est ex se passionem inferre. Sed in divinis non ponimus passiones. Ergo neque actus notionales ibi ponendi sunt.

Sed contra est quod Augustinus[3] dicit in lib. *De fide ad Petr.*, c. II, col. 755, t. 6 : « Proprium quidem Patris est quod Filium genuit[4]. » Sed generatio actus quidam est. Ergo actus notionales ponendi sunt in divinis.

Respondeo dicendum, quod in divinis personis attenditur distinctio secundum originem. Origo autem convenienter designari non potest nisi per aliquos actus. Ad significandum igitur originis ordinem in divinis personis, necessarium fuit attribuere personis actus notionales.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis origo designatur per aliquem actum. Duplex autem ordo originis attribui Deo potest. Unus quidem secundum quod creatura ab eo progreditur; et hoc commune est tribus personis. Et ideo actiones quæ attribuuntur

[1] « Hæc cum quis in divinam verterit prædicationem, cuncta mutantur quæ prædicari possunt. Ad aliquid vero omnino non potest prædicari. »

[2] Per totum caput.

[3] Loco Augustini lege Fulgentium. Hic enim liber olim Augustino tribuebatur; omnes jam auctorem Fulgentium fatentur.

[4] « Neque in illa Trinitate proprium esset solius Patris quod non est natus ipse, sed unum Filium genuit. »

Deo ad designandum processum creaturarum ab ipso, ad essentiam pertinent. Alius autem ordo originis in divinis attenditur secundum processionem personæ a persona. Unde actus designantes hujus originis ordinem notionales dicuntur, quia notiones personarum sunt personarum habitudines ad invicem, ut ex dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod actus notionales secundum modum significandi tantum differunt a relationibus personarum, sed re sunt omnino idem. Unde Magister dicit in I *Sententiarum,* dist. XXVI, § *Jam de proprietatibus*, quod « generatio et nativitas aliis nominibus dicuntur paternitas et filiatio. »

Ad cujus evidentiam attendendum est quod primo oportet cognoscere originem alicujus ab alio, ex motu. Quia enim aliqua res a sua dispositione removeatur per motum [1], manifestum fit hoc ab aliqua causa accidere. Et ideo actio secundum primam nominis impositionem importat originem motus. Sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio; ita origo ipsius motus, secundum quod incipit ab alio et terminatur in id quod movetur, vocatur actio. Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat quam ordinem originis, secundum quod a causa aliqua vel principio procedit in id quod est a principio. Unde, cum in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam nihil aliud est quam habitudo principii ad personam quæ est a principio, quæ quidem habitudines sunt ipsæ relationes, vel notiones. Quia tamen de divinis et intelligibilibus rebus loqui non possumus nisi secundum modum rerum sensibilium, a quibus cognitionem accipimus, et in quibus actiones et passiones, inquantum motum implicant, aliud sunt a relationibus quæ ex actionibus et passionibus consequuntur; oportuit seorsum significari habitudines personarum per modum actus et seorsum per modum relationum. Et sic patet quod sunt idem secundum rem, sed differunt solum secundum modum significandi.

Ad tertium dicendum, quod actio secundum quod importat originem motus, infert ex se passionem; sic autem non ponitur actio in divinis personis. Unde non ponuntur ibi passiones, nisi solum [2] grammatice loquendo quantum ad modum significandi; sicut Patri attribuimus generare, et Filio generari.

CONCLUSIO. — Actus notionales propter ordinem originis convenienter attribuuntur divinis personis.

ARTICULUS II.

Utrum notionales actus sint voluntarii.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actus notionales sint voluntarii. Dicit enim Hilarius, lib. *De synod.,* can. XXV, col. 520, t. 2 : « Non naturali necessitate ductus Pater genuit Filium [3]. »

2. Præterea, Apostolus, Coloss., I, 13 : *Transtulit* nos *in regnum Filii dilectionis suæ.* Dilectio autem voluntatis est. Ergo Filius genitus est a Patre voluntate.

3. Præterea, nihil magis est voluntarium quam amor. Sed Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio ut amor. Ergo procedit voluntarie.

4. Præterea, Filius procedit per modum intellectus ut verbum. Sed omne verbum procedit a dicente per voluntatem. Ergo Filius procedit a Patre per voluntatem, et non per naturam.

5. Præterea, quod non est voluntarium, est necessarium. Si igitur Pater genuit Filium non voluntate, videtur sequi quod necessitate genuerit; quod est contra Augustinum, in lib. *Ad Orosium,* VII, col. 736, t. 6.

Sed contra est quod Augustinus dicit in eodem lib., ibid., quod « neque voluntate genuit Pater Filium neque necessitate [4]. »

Respondeo dicendum, quod cum dicitur aliquid esse vel fieri voluntate, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut ablativus designet concomitantiam tantum, sicut possum dicere quod ego sum homo mea voluntate, quia scilicet volo me esse hominem; et hoc modo potest dici quod Pater genuit Filium voluntate, sicut et est voluntate Deus; quia vult se esse Deum, et vult se generare Filium. Alio modo, sic quod ablativus importet habitudinem principii; sicut dicitur quod

[1] Ita cod. Alcan. cum Nicolaï, qui pro « removeatur » legit « removetur. » Edit. Rom. et Patav. : « removeretur per motum, manifestum fuit. »

[2] In Parm. deest « solum. »

[3] « Non enim nolente Patre coactus Pater, vel naturali necessitate ductus, cum nollet, genuit Filium. »

[4] « Voluntate genuit Pater Filium, an necessitate? nec voluntate nec necessitate. »

artifex operatur voluntate, quia voluntas est principium operis; et secundum hunc modum dicendum est quod Deus Pater non genuit Filium voluntate, sed voluntate produxit creaturam. Unde in lib. *De synod.*, can. XXIV, col. 520, t. 2, dicitur quod « si quis voluntate Dei tanquam unum aliquid de creaturis[1] Filium factum dicat, anathema sit. » Et hujus ratio est, quia voluntas et natura secundum hoc differunt in causando, quia natura determinata est ad unum, sed voluntas non est determinata ad unum. Cujus ratio est, quia effectus assimilatur formæ agentis, per quam agit. Manifestum est autem quod unius rei non est nisi una forma naturalis, per quam res habet esse; unde quale ipsum est, tale facit. Sed forma per quam voluntas agit, non est una tantum sed sunt plures, secundum quod sunt plures rationes intellectæ. Unde quod voluntate agitur, non est tale quale est agens, sed quale vult et illud intelligit esse agens. Eorum igitur voluntas principium est, quæ possunt sic vel aliter esse. Eorum autem quæ non possunt nisi sic esse, principium natura est. Quod autem potest sic vel aliter esse, longe est a natura divina, sed hoc pertinet ad rationem creaturæ; quia Deus est per se necesse esse, creatura autem est facta de nihilo.

Et ideo Ariani, volentes ad hoc deducere quod Filius sit creatura, dixerunt quod Pater genuit Filium voluntate, secundum quod voluntas designat principium.

Nobis autem dicendum est, quod Pater genuit Filium non voluntate, sed natura. Unde Hilarius dicit in lib. *De synod.*, § 58, col. 520, t. 2 : « Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit, sed naturam dedit Filio ex impassibili ac non nata substantia perfecta nativitas. Talia enim cuncta creata sunt qualia Deus esse voluit; Filius autem natus ex Deo talis subsistit[2], qualis et Deus est. »

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa inducitur contra illos qui a generatione Filii etiam concomitantiam paternæ voluntatis removebant, dicentes sic eum natura genuisse Filium, ut tamen voluntas generandi ei non adesset; sicut et nos multa naturali necessitate contra voluntatem patimur, ut mortem, senectutem et hujusmodi defectus. Et hoc patet per præcedentia et subsequentia; sic enim ibi dicitur : « Non enim nolente Patre, quasi coactus Pater, vel naturali necessitate ductus genuit Filium. »

Ad secundum dicendum, quod Apostolus nominat Christum Filium dilectionis Dei, inquantum est a Deo superabundanter dilectus, non quod dilectio sit principium generationis Filii.

Ad tertium dicendum, quod etiam voluntas inquantum est natura quædam, aliquid naturaliter vult; sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem; et similiter Deus naturaliter vult et amat seipsum; sed circa alia a se voluntas Dei se habet ad utrumque quodammodo, ut dictum est. Spiritus autem sanctus procedit ut amor, inquantum Deus amat seipsum; unde naturaliter procedit, quamvis per modum voluntatis procedat.

Ad quartum dicendum, quod etiam in conceptionibus intellectualibus fit reductio ad prima principia, quæ naturaliter intelliguntur. Deus autem naturaliter intelligit seipsum; et secundum hoc conceptio Verbi divini est naturalis.

Ad quintum dicendum, quod necessarium dicitur aliquid per se et per aliud. Per aliud quidem dupliciter. Uno modo sicut per causam agentem et cogentem; et sic necessarium dicitur quod est violentum. Alio modo, sicut per causam finalem, sicut dicitur aliquid esse necessarium in his quæ sunt ad finem, inquantum sine hoc non potest esse finis, vel bene esse. Et neutro istorum modorum divina generatio est necessaria; quia Deus non est propter finem, neque coactio cadit in ipsum. Per se autem dicitur aliquid necessarium quod non potest non esse; et sic Deum esse est necessarium : et hoc modo Patrem generare Filium est necessarium.

Conclusio. — Actus notionales non nisi concomitanter voluntarii esse dicuntur (*a*).

[1] « De creatura. » — [2] « Substitit. »

(*a*) Augustinus, *De Trinitate,* aliquem catholicum commendat qui hæretico versutissime interroganti : Utrum Deus pater volens vel nolens genuerit Filium, acute et sane respondit, vicissim ab eodem quærens : Utrum Deus Pater volens aut nolens sit Deus? Ut si diceret nolens, sequeretur grandis absurditas; si autem diceret volens, tunc responderet : Ergo ipse voluntate sua Deus est, non natura. Et sic hæreticus tacuit nec potuit concludere non natura esse Filium, sed voluntatis. — Bonaventura, Scotus, Guillermus concludunt quod Deus Pater producit Filium libera voluntate et non necessitate mera naturæ.

ARTICULUS III.

Utrum actus notionales sint de aliquo.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actus notionales non sint de aliquo. Quia, si Pater generat Filium de aliquo, aut de se ipso, aut de aliquo alio. Si de aliquo alio, cum id de quo aliquid generatur sit in eo quod generatur, sequitur quod aliquid alienum a Patre sit in Filio, quod est contra Hilarium, *De Trin.*, lib. VII, § 39, col. 232, t. 2, ubi dicit : « Nihil in his diversum est, vel alienum [1]. » Si autem Filium generat Pater de se ipso, id autem de quo aliquid generatur, si sit permanens, recipit prædicationem ejus quod generatur; sicut dicimus quod homo est albus, quia homo permanet cum de non albo fit albus; sequitur igitur quod Pater vel non permaneat genito Filio, vel quod Pater sit Filius, quod est falsum. Non ergo Pater generat Filium de aliquo, sed de nihilo.

2. Præterea, id de quo aliquid generatur, est principium ejus quod generatur. Si ergo Pater generat Filium de essentia vel natura sua, sequitur quod essentia vel natura Patris sit principium Filii; sed non principium materiale, quia materia locum in divinis non habet, ergo est principium quasi activum, sicut generans est principium geniti. Et ita sequitur quod essentia generet, quod supra improbatum est.

3. Præterea, Augustinus, *De Trinit.*, lib. VII, cap. VI, col. 945, t. 8, dicit, quod « tres personæ non sunt ex eadem essentia [2], » quia non est aliud essentia et persona. Sed persona Filii non est aliud ab essentia Patris [3]. Ergo Filius non est de essentia Patris.

4. Præterea, omnis creatura est ex nihilo. Sed Filius in Scripturis dicitur creatura : dicitur enim Eccli., XXIV, 5, ex ore sapientiæ genitæ : *Ego ex ore Altissimi prodii*, primogenita ante omnem creaturam :* et postea ex ore ejusdem Sapientiæ dicitur, Eccli., XXIV, 14 : *Ab initio, et ante sæcula creata sum.* Ergo Filius non est genitus ex aliquo, sed ex nihilo. Et similiter potest objici de Spiritu sancto, propter hoc quod dicitur Zach., XII, 1 : *Dixit Dominus extendens cælum, et fundans terram, et creans* spiritum hominis in eo;* et Amos, IV, 13, secundum aliam litteram : *Ego formans montes, et creans spiritum*.*

[Margin: *...ivi.] [Margin: * Fingens.] [Margin: * Ecce ventum.]

Sed contra est quod Augustinus [4] dicit in lib. *De fide ad Petr.*, cap. II, col. 756, § 10, t. 6 : « Pater Deus solus de sua natura sine initio genuit Filium sibi æqualem [5]. »

Respondeo dicendum, quod Filius non est genitus de nihilo, sed de substantia Patris. Ostensum est enim supra, quod paternitas, filiatio et nativitas vere et proprie est in divinis. Hoc autem interest inter generationem veram, per quam aliquis procedit ut filius, et factionem, quod faciens facit aliquid de exteriori materia, sicut scamnum facit artifex de ligno, homo autem generat filium de seipso. Sicut autem artifex creatus facit aliquid ex materia, ita Deus facit ex nihilo, ut infra ostendetur, non quod nihilum cedat in substantiam rei, sed quia ab ipso tota substantia rei producitur, nullo alio præsupposito. Si ergo Filius procederet a Patre ut de nihilo existens, hoc modo se haberet ad Patrem ut artificiatum ad artificem; quod manifestum est nomen filiationis proprie habere non posse, sed solum secundum aliquam similitudinem. Unde relinquitur quod si Filius Dei procederet a Patre quasi existens ex nihilo, non esset vere et proprie Filius; cujus contrarium dicitur I Joan., ult., 20 : *Ut simus in vero Filio ejus*, Jesu Christo. Filius igitur Dei verus non est ex nihilo, nec factus, sed tantum genitus.

Si qui autem ex nihilo a Deo facti filii Dei dicantur, hoc erit metaphorice secundum aliqualem assimilationem ad eum qui vere Filius est. Unde inquantum solus est verus et naturalis Dei Filius, dicitur unigenitus, secundum illud Joan., I, 18 : *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit;* inquantum vero per assimilationem ad ipsum alii dicuntur filii adoptivi, quasi metaphorice dicitur esse primogenitus; secundum illud Rom., VIII, 29 : *Quos præscivit et prædestinavit fieri conformes* imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.*

[Margin: * Conformes fieri.]

[1] Nihil in se novum, nihil diversum, nihilque peregrinum est. »

[2] « Tres autem personas ex eadem essentia non dicimus, quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona. »

[3] Ita cod. Alcan. aliique; editi omittunt « Patris. »

[4] Loco Augustini lege Fulgentium, col. 676; liber enim *De fide* a veteribus Augustino attributus, Fulgentio jam restitutus est.

[5] « Pater igitur Deus de nullo genitus Deo, semel de sua natura sine initio genuit Filium Deum sibi æqualem. »

Relinquitur ergo quod Dei Filius sit genitus de substantia Patris, aliter tamen quam filius hominis. Pars enim substantiæ hominis generantis transit in substantiam geniti. Sed divina natura impartibilis est : unde necesse est quod Pater generando Filium, non partem naturæ in ipsum transfuderit, sed totam naturam ei communicaverit, remanente distinctione solum secundum originem, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quod cum Filius dicitur natus de Patre, hæc præpositio de significat principium generans consubstantiale, non autem principium materiale. Quod enim producitur de materia, fit per transmutationem illius de quo producitur, in aliquam formam. Divina autem essentia non est transmutabilis, neque alterius formæ susceptiva.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur Filius genitus de essentia Patris, secundum expositionem Magistri, v dist., I *Sent.*, designat habitudinem principii quasi activi. Ubi sic exponit : « Filius est genitus de essentia Patris, » id est, de Patre essentia, propter hoc quod Augustinus, *De Trin.*, lib. XV, c. XIII, col. 1076, t. 8, dicit : « Tale est quod dico de Patre essentia ac si expressius dicerem, de Patris essentia [1]. » Sed hoc non videtur sufficere ad sensum hujusmodi locutionis. Possumus enim dicere quod creatura est ex Deo essentia, non tamen quod sit ex essentia Dei. Unde aliter dici potest quod hæc præpositio « de » semper denotat consubstantialitatem. Unde non dicimus quod domus sit de ædificatore, cum non sit causa consubstantialis. Possumus autem dicere quod aliquid sit de aliquo, quocumque modo illud significetur ut principium consubstantiale : sive illud sit principium activum, sicut filius dicitur esse de patre ; sive sit principium materiale, sicut cultellus dicitur esse de ferro ; sive sit principium formale in his duntaxat in quibus ipsæ formæ sunt subsistentes et non advenientes alteri ; possumus enim dicere quod angelus aliquis est de natura intellectuali. Et per hunc modum dicimus quod Filius est genitus de essentia Patris, inquantum essentia Patris Filio per generationem communicata in eo subsistit.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur : Filius est genitus de essentia Patris, additur aliquid respectu cujus potest salvari distinctio. Sed cum dicitur quod tres personæ sunt de essentia divina, non ponitur aliquid respectu cujus possit importari distinctio per præpositionem significata ; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur : Sapientia est creata, potest intelligi non de Sapientia quæ est Filius Dei, sed de sapientia creata, quam Deus indidit creaturis. Dicitur enim Eccli., I, 9 et 10 : *Ipse creavit eam**, scilicet sapientiam, *in Spiritu sancto, et effudit illam super omnia opera sua.* Neque est inconveniens quod in uno contextu locutionis loquatur Scriptura de Sapientia genita et de creata, quia sapientia creata est participatio quædam Sapientiæ increatæ. Vel potest referri ad naturam creatam assumptam a Filio, ut sit sensus : *Ab initio et ante sæcula creata sum,* id est, prævisa sum creaturæ uniri. Vel per hoc quod sapientia creata et genita nuncupatur, modus divinæ generationis nobis insinuatur. In generatione enim quod generatur accipit naturam generantis, quod perfectionis est ; in creatione vero creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo Filius simul creatus et genitus, ut ex creatione accipiatur immutabilitas Patris, et ex generatione unitas naturæ in Patre et Filio. Et sic exponitur intellectus hujus Scripturæ ab Hilario, lib. *De synodis*, § 18, col. 494, t. 2. Auctoritates autem inductæ non loquuntur de Spiritu sancto, sed de spiritu creato, qui quandoque dicitur ventus, quandoque aer, quandoque flatus hominis, quandoque etiam anima, vel quæcumque substantia invisibilis.

* *Illam.*

Conclusio. — Filius Dei proprie et vere Filius non ex nihilo, sed ex tota substantia Patris genitus cum sit, actus notionales de aliquo necessario sunt (*a*).

[1] « Nostrum verbum quod nascitur de nostra scientia, dissimile est illi Verbo Dei, quod natum est de Patris essentia. Tale est autem ac si dicerem, de Patris scientia, de Patris sapientia ; vel, quod est expressius, de Patre scientia, de Patre sapientia. »

(*a*) Calvinus dixit Filium non esse Deum de Deo, vel de substantia Patris. Ariani dixerant eum ex non existentibus esse factum ; — Macedonius vero non ejusdem substantiæ cum Patre Spiritum sanctum. Catholici tenent Filium esse de substantia Patris, sed difficultas est in modo ponendi. Henricus de Gandavo et Gaudefridus de Fontibus dicunt quod Filius Dei est de substantia Patris, quasi de materia ; sed antiqui doctores non sic. Temporibus etiam Augustini nullus fuit ausus nominare in divinis materiam vel quasi materiam, quia materia

ARTICULUS IV.

Utrum in divinis sit potentia respectu actuum notionalium.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis non sit potentia respectu actuum notionalium. Omnis enim potentia est vel activa vel passiva. Sed neutra hic competere potest; potentia enim passiva in Deo non est, ut supra ostensum est; potentia vero activa non competit uni personæ respectu alterius, cum personæ divinæ non sint factæ, ut ostensum est. Ergo in divinis non est potentia ad actus notionales.

2. Præterea, potentia dicitur ad possibile. Sed divinæ personæ non sunt de numero possibilium, sed de numero necessariorum. Ergo respectu actuum notionalium, quibus divinæ personæ procedunt, non debet poni potentia in divinis.

3. Præterea, Filius procedit ut verbum, quod est conceptio intellectus; Spiritus autem sanctus procedit ut amor, qui pertinet ad voluntatem. Sed potentia in Deo dicitur per comparationem ad effectus, non autem per comparationem ad intelligere et velle, ut supra habitum est. Ergo in divinis non debet dici potentia per comparationem ad actus notionales.

Sed contra est quod dicit Augustinus, *Contra Maximinum hæreticum,* lib. II, c. VII, col. 762, t. 8 : « Si Deus Pater non potuit generare Filium sibi æqualem, ubi est omnipotentia Dei Patris [1]. » Est ergo in divinis potentia respectu actuum notionalium.

Respondeo dicendum, quod sicut ponuntur actus notionales in divinis, ita necesse est ibi ponere potentiam respectu hujusmodi actuum; cum potentia nihil aliud significet quam principium alicujus actus. Unde, cum Patrem intelligamus ut principium generationis, et Patrem et Filium ut principium spirationis, necesse est quod Patri attribuamus potentiam generandi, et Patri et Filio potentiam spirandi. Quia potentia generandi significat id quo generans generat. Omne autem generans generat aliquo. Unde in omni generante oportet ponere potentiam generandi, et in spirante potentiam spirandi.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut secundum actus notionales non procedit aliqua persona ut facta, ita neque potentia ad actus notionales dicitur in divinis per respectum ad aliquam personam factam, sed solum per respectum ad procedentem personam.

Ad secundum dicendum, quod possibile, secundum quod necessario opponitur, sequitur potentiam passivam, quæ non est in divinis. Unde neque in divinis est aliquid possibile per modum istum, sed solum secundum quod possibile continetur sub necessario. Sic autem dici potest quod, sicut Deum esse est possibile, sic Filium generari est possibile.

Ad tertium dicendum, quod potentia significat principium. Principium autem distinctionem importat ab eo cujus est principium. Consideratur autem duplex distinctio in his quæ dicuntur de Deo : una secundum rem, alia secundum rationem tantum. Secundum rem quidem Deus distinguitur per essentiam a rebus quarum est per creationem principium, sicut una persona distinguitur ab alia cujus est principium, secundum actum notionalem. Sed actio ab agente non distinguitur in Deo nisi secundum rationem tantum; alioquin actio esset accidens in Deo. Et ideo respectu illarum actionum secundum quas aliquæ res procedunt distinctæ a Deo vel essentialiter vel personaliter, potest Deo attribui potentia secundum propriam rationem principii. Et ideo, sicut ponimus potentiam creandi in Deo, ita possumus ponere potentiam generandi, vel spirandi. Sed intelligere et velle non sunt tales actus qui designent processionem alicujus rei a Deo distinctæ vel essentialiter vel personaliter. Unde respectu horum actuum non potest salvari ratio potentiæ in Deo nisi secundum modum intelli-

vel quasi materia non exigitur nisi ratione agentis imperfecti et ratione mutationis.

Nota igitur : hæc præpositio *de* pluribus modis tenetur :

1. Materialiter : cultellus fit *de* ferro;
2. Ordinaliter : *de* mane;
3. Originaliter : radius fit *de* sole;
4. Substantialiter, et hoc, quandoque integraliter : partes sunt *de* toto; quandoque originaliter : Filius est *de* substantia Patris.

Unde, secundum Bonaventuram, Scotorellum, Guillermum, Filius Dei est de substantia Patris. Vera si ly de non dicat præcise originationem tantum (sic creaturæ sunt de substantia Dei), sed originationem et consubstantialitatem.

[1] « Ubi est omnipotentia Dei Patris? prorsus ad hunc articulum res colligitur, ut Deus Pater æqualem sibi gignere Filium aut non potuerit, aut noluerit. Si non potuit, infirmus. »

gendi et significandi tantum, prout diversimode significatur in Deo intellectus et intelligere, cum tamen ipsum intelligere Dei sit ejus essentia non habens principium.

Conclusio. — Cum in divinis sint actus notionales, potentiam quoque ibi horum actum ponere oportet; ut in Patre potentiam generandi Filium; in Patre et in Filio spirandi Spiritum sanctum potentiam.

ARTICULUS V.

Quid significet hujusmodi potentia [1] *?*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod potentia generandi vel spirandi significet relationem et non essentiam. Potentia enim significat principium, ut ex ejus definitione patet. Dicitur enim potentia activa esse principium agendi, ut patet in V *Metaph.*, text. 17, in princ. Sed principium in divinis respectu personæ dicitur notionaliter. Ergo potentia in divinis non significat essentiam, sed relationem.

2. Præterea, in divinis non differt posse et agere. Sed generatio in divinis significat relationem. Ergo et potentia generandi.

3. Præterea, ea quæ significant essentiam in divinis, communia sunt tribus personis. Sed potentia generandi non est communis tribus personis, sed propria Patri. Ergo non significat essentiam.

Sed contra est quod, sicut Deus potest generare Filium, ita et vult. Sed voluntas generandi significat essentiam. Ergo et potentia generandi.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod potentia generandi significat relationem in divinis.

Sed hoc esse non potest. Nam illud proprie dicitur potentia in quocumque agente, quo agens agit. Omne autem producens aliquid per suam actionem producit sibi simile quantum ad formam quam agit. Sicut homo genitus est similis generanti in natura humana, cujus virtute pater potest generare hominem. Illud ergo est potentia generativa in aliquo generante, in quo genitum similatur generanti, Filius autem Dei similatur Patri gignenti in natura divina; unde natura divina in Patre est potentia generandi in ipso. Unde Hilarius dicit, *De Trin.*, lib. V, § 37, col. 155, t. 2 : « Nativitas Dei non potest eam ex qua profecta est, non tenere naturam; nec enim aliud quam Deus subsistit, quod non aliunde quam de Deo subsistit. »

Sic igitur dicendum est quod potentia generandi principaliter significat divinam essentiam, ut Magister dicit VII distinct., I *Sent.*, non autem tantum relationem, nec etiam essentiam inquantum est idem relationi, ut significet ex æquo utrumque. Licet enim paternitas ut forma Patris significetur, est tamen proprietas personalis habens se ad personam Patris ut forma individualis ad aliquod individuum creatum. Forma autem individualis in rebus creatis constituit personam generantem, non autem est quo generans generat; alioquin Socrates generaret Socratem. Unde neque paternitas potest intelligi ut quo Pater generat, sed ut constituens personam generantis; alioquin Pater generaret Patrem. Sed id quo Pater generat, est natura divina, in qua sibi Filius assimilatur; et secundum hoc Damascenus dicit, lib. I *Orthod. fid.*, cap. VIII, col. 811, t. 1, quod « generatio est opus naturæ, » non sicut generantis, sed sicut ejus quo generans generat.

Et ideo potentia generandi significat in recto naturam divinam, sed in obliquo relationem.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia non significat ipsam relationem principii; alioquin esset in genere relationis; sed significat id quod est principium; non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut id quo agens agit dicitur principium. Agens autem distinguitur a facto, et generans a generato. Sed id quo generans generat est commune genito et generanti, et tanto perfectius, quanto perfectior fuerit generatio. Unde cum divina generatio sit perfectissima, id quo generans generat, est commune genito et generanti, et idem numero, non solum specie, sicut in rebus creatis. Per hoc ergo quod dicimus quod essentia divina est principium quo generans generat, non sequitur quod essentia divina distinguatur a generato, sicut sequeretur si diceretur quod essentia divina generat.

Ad secundum dicendum, quod sicut est idem in divinis potentia generandi cum generatione, ita essentia divina cum genera-

[1] Parm. : « Utrum potentia generandi significet relationem, et non essentiam. »

tione et paternitate est idem re, sed non ratione.

Ad tertium dicendum, quod cum dico potentiam generandi, potentia significatur in recto, et generatio in obliquo, sicut si dicerem essentiam Patris. Unde quantum ad essentiam quæ significatur, potentia generandi communis est tribus personis ; quantum autem ad notionem quæ connotatur, propria est personæ Patris.

Conclusio. — Potentia generandi principaliter divinam significat essentiam et in recto, paternitatem vero ac relationem non nisi in obliquo.

ARTICULUS VI.

Utrum actus notionalis ad plures personas terminari possit.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod actus notionalis ad plures personas terminari possit, ita quod sint plures personæ genitæ vel spiratæ in divinis. Cuicumque enim inest potentia generandi, potest generare. Sed Filio inest potentia generandi. Ergo potest generare; non autem seipsum, ergo alium Filium. Ergo possunt esse plures filii in divinis.

2. Præterea, Augustinus dicit, *Contra Maximinum,* lib. II, cap. xii, col. 768, t. 8 : « Filius non genuit creatorem ; neque enim non potuit, sed non oportuit. »

3. Præterea, Deus Pater est potentior ad generandum quam pater creatus. Sed unus homo potest generare plures filios. Ergo et Deus : præcipue cum potentia patris, uno filio generato, non diminuatur.

Sed contra est quod in divinis non differt esse et posse. Si igitur in divinis possent esse plures filii, essent plures ; et ita essent plures personæ quam tres in divinis, quod est hæreticum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Athanasius dicit in suo *Symb. fid.*, col. 1582, t. 4, in divinis est tantum « unus Pater, unus Filius, unus Spiritus sanctus. » Cujus quidem ratio quadruplex assignari potest : prima quidem ex parte relationum, quibus solum personæ distinguuntur. Cum enim personæ divinæ sint ipsæ relationes subsistentes, non possent esse plures patres vel plures filii in divinis, nisi essent plures paternitates et plures filiationes. Quod quidem esse non posset nisi secundum materialem rerum distinctionem. Formæ enim unius speciei non multiplicantur nisi secundum materiam, quæ in divinis non est. Unde in divinis non potest esse nisi una tantum filiatio subsistens, sicut et albedo subsistens non posset esse nisi una.

Secunda vero ex parte [1] processionum; quia Deus omnia intelligit et vult uno et simplici actu. Unde non potest esse nisi una persona procedens per modum verbi, quæ est Filius, et una tantum per modum amoris, quæ est Spiritus sanctus.

Tertia vero sumitur ex modo procedendi : quia personæ procedunt naturaliter, ut dictum est. Natura autem determinatur ad unum.

Quarta ex perfectione divinarum personarum. Ex hoc enim est perfectus Filius, quod tota filiatio divina in eo continetur, et quod est tantum unus Filius; et similiter dicendum est de aliis personis.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis simpliciter concedendum sit quod potentiam quam habet Pater, habeat Filius, non tamen concedendum est quod Filius habeat potentiam generandi, si « generandi » sit gerundium verbi activi, ut sit sensus quod Filius habeat potentiam ad generandum. Sicut, licet idem esse sit Patris et Filii, non tamen convenit Filio esse Patrem propter notionale adjunctum. Si tamen hoc quod dico « generandi, » sit gerundium verbi passivi, potentia generandi est in Filio, id est, ut generetur ; et similiter si sit gerundium verbi impersonalis, ut sit sensus : Potentia generandi, id est, qua ab aliqua persona generatur.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus in verbis illis non intendit dicere quod Filius posset generare filium, sed quod hoc non est ex impotentia Filii quod non generet, ut infra patebit.

Ad tertium dicendum, quod immaterialitas et perfectio divina requirit ut non possint esse plures filii in divinis, sicut dictum est. Unde quod non sint plures filii, non est ex impotentia Patris ad generandum.

Conclusio. — In divinis unus tantum est Pater, unus Filius, unus Spiritus sanctus.

[1] In Parm. : « ex modo. »

QUÆSTIO XLII.

DE ÆQUALITATE ET SIMILITUDINE DIVINARUM PERSONARUM AD INVICEM (a).

(Et sex quæruntur.)

Deinde considerandum est de comparatione personarum ad invicem : et primo quantum ad æqualitatem et similitudinem; secundo quantum ad missionem.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum æqualitas locum habeat in divinis personis; 2° utrum persona procedens sit æqualis ei a qua procedit secundum æternitatem; 3° utrum sit aliquis ordo in divinis personis; 4° utrum personæ divinæ sint æquales secundum magnitudinem ; 5° utrum una earum sit in alia; 6° utrum sint æquales secundum potentiam.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum æqualitas locum habeat in divinis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod æqualitas non competat divinis personis. Æqualitas enim attenditur secundum unum in quantitate, ut patet per Philosophum, V *Metaph.*, text. 20. In divinis autem personis non invenitur neque quantitas continua intrinseca, quæ dicitur magnitudo ; neque quantitas continua extrinseca, quæ dicitur locus et tempus ; neque secundum quantitatem discretam invenitur in eis æqualitas, quia duæ personæ sunt plures quam una. Ergo divinis personis non convenit æqualitas.

2. Præterea, divinæ personæ sunt unius essentiæ, ut supra dictum est. Essentia autem significatur per modum formæ; convenientia autem in forma non facit æqualitatem, sed similitudinem. Ergo in divinis personis est dicenda similitudo, et non æqualitas.

3. Præterea, in quibuscumque invenitur æqualitas, illa sunt sibi invicem æqualia; quia æquale dicitur æquali æquale. Sed divinæ personæ non possunt sibi invicem dici æquales, quia, ut Augustinus dicit, *De Trin.*, lib. VI, cap. x, col. 931, t. 8, « imago, si perfecte implet illud cujus est imago, ipsa coæquatur ei, non illud imagini suæ. » Imago autem Patris est Filius, et sic Pater non est æqualis Filio. Non ergo in divinis personis invenitur æqualitas.

4. Præterea, æqualitas relatio quædam est. Sed nulla relatio est communis omnibus personis; cum secundum relationes personæ ab invicem distinguantur. Non ergo æqualitas divinis personis convenit.

Sed contra est quod Athanasius in suo *Symb. fid.*, col. 1583, t. 4, dicit quod « tres personæ coæternæ sibi sunt, et coæquales. »

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere æqualitatem in divinis personis; quia, secundum Philosophum, in X *Metaph.*, t. 19, æquale dicitur quasi per negationem minoris et majoris; non autem possumus in divinis personis ponere aliquid majus et minus, quia, ut Boetius dicit in lib. *De Trin.*, cap. I, col. 1249, t. 2, « eos differentia, scilicet deitatis, comitatur qui vel augent, vel minuunt; ut Ariani, qui gradibus numerorum Trinitatem variantes distrahunt, atque in pluralitatem deducunt. » Cujus ratio est quia inæqualium non potest esse una quantitas numero. Quantitas autem in divinis non est aliud quam earum essentia. Unde relinquitur quod si esset aliqua inæqualitas in divinis personis, non esset in eis una essentia, et sic non essent tres personæ unus Deus : quod est impossibile. Oportet igitur æqualitatem ponere in divinis personis.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est quantitas. Una scilicet quæ dicitur quantitas molis vel quantitas dimensiva, quæ in solis rebus corporalibus est; unde in divinis personis locum non habet. Sed alia est quantitas virtutis, quæ attenditur secundum perfectionem alicujus naturæ vel formæ. Quæ quidem quantitas designatur secundum quod dicitur aliquid magis vel minus calidum, inquantum est perfectius vel minus perfectum in [1] caliditate. Hujusmodi autem quantitas virtualis attenditur primo quidem in radice, id est, in ipsa perfectione formæ vel naturæ : et sic dicitur magnitudo specialis [2], sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem et perfectionem. Et ideo dicit Augustinus, *De Trin.*, lib. VI, cap. VIII, col. 929, t. 8, quod « in his quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse quod est

[1] Parm. : « tali. » — [2] Al. : « spiritualis. »

(a) Quæsiere doctores scholastici utrum in divinis æqualitas sit unica numero, vel plurificetur? Juxta Richardum de Mediavilla, unica est, quia unicum fundamentum, essentiam scilicet divinam habet. Juxta Scotorellum plurificatur, quia penes perfectiones attributales quæ non sunt omnino idem extra intellectum accipitur.

melius esse; » nam melius dicitur quod perfectius est. Secundo autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formæ. Primus autem effectus formæ est esse; nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio; nam omne agens agit per suam formam. Attenditur igitur quantitas virtualis et secundum esse et secundum operationem. Secundum esse quidem, inquantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt majoris durationis. Secundum operationem vero, inquantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt magis potentia ad agendum. Sic igitur, ut Augustinus dicit[1], in lib. *De fide ad Petr.*, cap. I, § 4, col. 754, t. 6, « æqualitas intelligitur in Patre et Filio et Spiritu sancto, inquantum nullus horum aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate. »

Ad secundum dicendum, quod ubi attenditur æqualitas secundum quantitatem virtualem æqualitas includit in se similitudinem, et aliquid plus, quia excludit excessum. Quæcumque enim communicant in una forma, possunt dici similia, etiamsi inæqualiter illam formam participant; sicut si dicatur aer esse similis igni in calore. Sed non possunt dici æqualia, si unum altero perfectius formam illam participet. Et quia non solum una est natura Patris et Filii, sed etiam neque perfecte est in utroque; ideo non solum dicimus Filium esse similem Patri, ut excludatur error Eunomii, sed etiam dicimus æqualem, ut excludatur error Arii.

Ad tertium dicendum, quod æqualitas vel similitudo dupliciter potest significari in divinis, scilicet per nomina et per verba. Secundum quidem quod significatur per nomina, mutua æqualitas dicitur in divinis personis, et similitudo; Filius enim est æqualis et similis Patri, et e converso: et hoc ideo, quia essentia divina non magis est Patris quam Filii. Unde sicut Filius habet magnitudinem Patris, quod est esse eum æqualem Patri, ita Pater habet magnitudinem Filii, quod est esse eum æqualem Filio. Sed quantum ad creaturas, ut Dionysius dicit[2], *De div. nom.*, cap. IX, § 6, col. 914, t. 1, non recipitur conversio æqualitatis et similitudinis. Dicuntur enim causata similia causis, inquantum habent formam causarum, sed non e converso; quia forma principaliter est in causa, et secundario in causato. Sed verba significant æqualitatem cum motu. Et licet motus non sit in divinis, est tamen ibi accipere, quia Filius accipit a Patre, unde sit ei æqualis, et non e converso[3].

Ad quartum dicendum, quod in divinis personis nihil est considerare nisi essentiam, in qua communicant, et relationes, quibus distinguuntur. Æqualitas autem utrumque importat; scilicet distinctionem personarum, quia nihil sibi ipsi dicitur æquale, et unitatem essentiæ, quia ex hoc personæ sunt sibi invicem æquales, quod sunt unius magnitudinis et essentiæ. Manifestum est autem quod idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali: nec iterum una relatio refertur ad alteram per aliquam aliam relationem. Cum enim dicimus quod paternitas opponitur filiationi, oppositio non est relatio media inter paternitatem et filiationem, quia utroque modo relatio multiplicaretur in infinitum. Et ideo æqualitas et similitudo in divinis personis non est aliqua[4] relatio distincta a relationibus personalibus; sed in suo intellectu includit et relationes distinguentes personas, et essentiæ unitatem. Et propterea Magister dicit in XXXI dist., I *Sentent.*, quod in his appellatio tantum est relativa.

Conclusio. — Cum in divinis sit una essentia, æqualitatem quoque ibi ponere necessarium est.

ARTICULUS II.

Utrum persona procedens sit coæterna suo principio, ut Filius Patri.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod persona procedens non sit coæterna suo principio, ut Filius Patri. Arius enim duodecim modos generationis assignat. Primus modus est juxta fluxum lineæ a puncto, ubi deest æqualitas simplicitatis. Secundus modus est juxta emissionem radiorum a sole, ubi deest æqualitas naturæ. Tertius modus est juxta characterem seu impressionem a sigillo, ubi deest consubstantialitas, et potentiæ efficientia. Quartus modus est juxta immissionem bonæ voluntatis a Deo,

[1] Lege Fulgentium, col. 674, cui restitutus est liber *De fide*.

[2] Ex versione Joannis Sarrasini colligitur. Corderius: « in causa vero ad effectus nequaquam admittemus istiusmodi reciprocationem (æqualitatis et similitudinis). »

[3] Sic codd.; in edit.: « propter hoc dicimus quod Filius coæquatur Patri, et non e converso. »

[4] Parm.: « realis. »

ubi etiam deest consubstantialitas. Quintus modus est juxta exitum accidentis a substantia; sed accidenti deest subsistentia. Sextus modus est juxta abstractionem speciei a materia; sicut sensus accipit speciem a re sensibili, ubi deest æqualitas spiritualitatis[1]. Septimus modus est juxta excitationem voluntatis a cognitione, quæ quidem excitatio temporalis est. Octavus modus est juxta transfigurationem, ut ex aere fit imago, quæ materialis est. Nonus modus est ut motus a movente; et hic etiam ponitur effectus et causa. Decimus modus est juxta eductionem specierum a genere, qui non competit in divinis : quia Pater non prædicatur de Filio, sicut genus de specie. Undecimus modus est juxta ideationem, ut arca exterior ab ea quæ est in mente. Duodecimus modus est juxta nascentia, ut homo est a patre; ubi est prius et posterius secundum tempus. Patet ergo quod in omni modo quo aliquid est ex altero, aut[2] deest æqualitas naturæ, aut æqualitas durationis. Si igitur Filius est a Patre, oportet dicere, vel eum esse minorem Patre, aut posteriorem, aut utrumque.

2. Præterea, omne quod est ex altero, habet principium. Sed nullum æternum habet principium. Ergo Filius non est æternus, neque Spiritus sanctus.

3. Præterea, omne quod corrumpitur, desinit esse. Ergo omne quod generatur, incipit esse; ad hoc enim generatur ut sit. Sed Filius est genitus a Patre. Ergo incipit esse, et non est coæternus Patri.

4. Præterea, si Filius genitus est a Patre, aut semper generatur, aut est dare aliquod instans suæ generationis. Si semper generatur, dum autem aliquid est in generari, est imperfectum, sicut patet in successivis, quæ sunt semper in fieri, ut tempus et motus, sequitur quod Filius semper sit imperfectus, quod est inconveniens. Est ergo dare aliquod instans generationis Filii. Ante illud ergo instans Filius non erat.

Sed contra est quod Athanasius, in suo *Symb. fid.*, col. 1583, t. 4, dicit, quod « totæ tres personæ coæternæ sibi sunt. »

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere Filium esse coæternum Patri. Ad cujus evidentiam considerandum est quod aliquid ex principio existens posterius esse suo principio potest contingere ex duobus : uno modo ex parte agentis, alio modo ex parte actionis. Ex parte agentis quidem, aliter in agentibus voluntariis, aliter in agentibus naturalibus. In agentibus quidem voluntariis propter electionem temporis; sicut enim in agentis voluntarii potestate est eligere formam quam effectui conferat, ut supra dictum est, ita in ejus potestate est eligere tempus in quo effectum producat. In agentibus autem naturalibus hoc contingit quia agens aliquod non a principio habet perfectionem virtutis naturalis ad agendum, sed ei advenit post aliquod tempus, sicut homo non a principio generare potest. Ex parte autem actionis impeditur ne id quod est a principio, simul sit cum suo principio, propter hoc quod actio est successiva. Unde, dato quod aliquod agens tali actione agere inciperet statim cum est, non statim in eodem instanti esset effectus, sed in instanti ad quod terminatur actio. Manifestum est autem, secundum præmissa, quod Pater non generat Filium voluntate, sed natura; et iterum quod natura Patris ab æterno perfecta fuit; et iterum quod actio qua Pater producit Filium non est successiva, quia sic Filius Dei successive generaretur[3], ut esset ejus generatio materialis et cum motu; quod est impossibile. Relinquitur ergo quod Filius fuit quandocumque fuit Pater; et sic Filius est coæternus Patri, et similiter Spiritus sanctus utrique.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini*, serm. CXVII, c. IV, V, VI, col. 664, t. 5, nullus modus processionis alicujus creaturæ perfecte repræsentat divinam generationem. Unde oportet ex multis modis colligere similitudinem, ut quod deest ex uno aliqualiter suppleatur ex altero; et propter hoc dicitur in synodo ephesina : « Coexistere semper coæternum Patri Filium, splendor tibi denuntiet. Impassibilitatem nativitatis ostendat verbum. Consubstantialitatem, Filii nomen insinuet. » Inter omnia tamen expressius repræsentat processio verbi ab intellectu; quod quidem non est posterius eo a quo procedit, nisi sit talis intellectus qui exeat de potentia in actum; quod in Deo dici non potest.

Ad secundum dicendum, quod æternitas

[1] Codd. Alcan. et Camer. : « æqualitas spiritualitatis; » al. : « simplicitatis spiritualis. »

[2] Al. : deest « ut. » — [3] Ita cod. Alcan. cum duobus aliis, quibus adhæret Nicolaï; edit. Rom. et Patav. : « Generatus esset, et ejus generatio materialis, et cum motus esset; quod est impossibile. »

excludit principium durationis, sed non principium originis.

Ad tertium dicendum, quod omnis corruptio est mutatio quædam; et ideo omne quod corrumpitur incipit non esse et desinit esse. Sed generatio divina non est transmutatio, ut dictum est supra [1].

Ad quartum dicendum, quod in tempore aliud est quod est indivisibile, scilicet instans, et aliud est quod est durans, scilicet tempus; sed in æternitate ipsum nunc indivisibile est et semper stans, ut supra dictum est. Generatio vero Filii non est in nunc temporis, aut in tempore, sed in æternitate; et ideo ad significandum præsentialitatem et permanentiam æternitatis potest dici quod semper nascitur, ut Origenes dixit, *Hom. in Joann.*, t. I, col. 78, § 32, t. 4. Sed, ut Gregorius, *Moral.*, lib. XXIX, cap. I, col. 477, t. 2, et Augustinus, *In psalm.* II, col. 71, t. 4, ad hæc verba : *Hodie genui te,* dicunt, melius est quod dicatur semper natus, ut ly semper designet permanentiam æternitatis, et ly natus perfectionem geniti. Sic ergo Filius nec imperfectus est, nec erat [2] quando non erat, ut Arius dixit.

CONCLUSIO. — Cum Pater non voluntate, sed natura ab æterno perfecta, absque successiva actione Filium generet, eumdem ipsum sibi coæternum habet.

ARTICULUS III.

Utrum in divinis personis sit ordo naturæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis personis non sit ordo naturæ. Quidquid enim in divinis est, vel est essentia vel persona vel notio. Sed ordo naturæ [3] non significat essentiam, neque aliquam personarum aut notionum. Ergo ordo naturæ non est in divinis.

2. Præterea, in quibuscumque est ordo naturæ, unum est prius altero, saltem secundum naturam et intellectum. Sed in divinis personis « nihil est prius et posterius, » ut Athanasius dicit in suo *Symb. fidei,* col. 1583, t. 4. Ergo in divinis personis non est ordo naturæ.

3. Præterea, quidquid ordinatur, distinguitur. Sed natura, in divinis non distinguitur. Ergo non ordinatur; ergo non est ibi ordo naturæ.

4. Præterea, natura divina est ejus essentia. Sed non est in divinis ordo essentiæ. Ergo neque ordo naturæ.

Sed contra, ubicumque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. Sed in divinis personis non est confusio, ut Athanasius dicit [4] in suo *Symb. fidei,* col. 1582, t. 4. Ergo est ibi ordo.

Respondeo dicendum, quod ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium. Unde sicut dicitur principium multipliciter; scilicet secundum situm, ut punctus; secundum intellectum, ut principium demonstrationis; et secundum causas singulas; ita etiam dicitur ordo. In divinis autem dicitur principium secundum originem absque prioritate, ut supra dictum est. Unde oportet ibi esse ordinem secundum originem absque prioritate. Et hic vocatur « ordo naturæ, » secundum Augustinum, lib. II *Cont. Maxim.*, cap. XIV, col. 775, t. 8, « non quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero [5]. »

Ad primum ergo dicendum, quod ordo naturæ significat notionem originis in communi, non autem in speciali.

Ad secundum dicendum, quod in rebus creatis, etiam cum id quod est a principio sit suo principio coævum secundum durationem, tamen principium est prius secundum naturam et intellectum, si consideretur id quod est principium. Sed si considerentur ipsæ relationes causæ et causati, et principii et principiati, manifestum est quod relativa sunt simul natura et intellectu, inquantum unum est in definitione alterius. Sed in divinis ipsæ relationes sunt subsistentes personæ in una natura. Unde neque ex parte naturæ, neque ex parte relationum, una persona potest esse prior alia, neque etiam secundum naturam et intellectum.

Ad tertium dicendum, quod ordo naturæ dicitur, non quod ipsa natura ordinetur, sed quod ordo in divinis personis attenditur secundum naturalem originem.

Ad quartum dicendum, quod natura quodammodo importat rationem principii,

[1] Sic codd.; in edit. : « Unde Filius semper generatur, et Pater semper generat. »

[2] Al. : « non imperfectus est, neque erat. »

[3] Theolog. Lovan. et Duaceni ex cod. Camer. : « origo naturæ. »

[4] « Neque confundentes personas. » etc.

[5] « Ordo naturæ, non quod alter prior esset altero, sed quod alter esset ex altero. »

non autem essentiam; et ideo ordo originis melius nominatur ordo naturæ quam ordo essentiæ.

Conclusio. — Quemdam in divinis naturæ ordinem necesse est esse : secundum quod ibi quoddam originis principium est absque prioritate.

ARTICULUS IV.

Utrum Filius sit æqualis Patri secundum magnitudinem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit æqualis Patri in magnitudine. Dicit enim ipse, Joan., xiv, 28 : *Pater major me est;* et Apostolus, I Corinth., xv, 28 : *Ipse Filius subjectus erit illi qui sibi subjecit* omnia.*

* *Ei qui subjecit sibi.*

2. Præterea, paternitas pertinet ad dignitatem Patris. Sed paternitas non convenit Filio. Ergo non quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius; ergo non est æqualis Patri in magnitudine.

3. Præterea, ubicumque est totum et pars, plures partes sunt aliquid majus quam una tantum vel pauciores; sicut tres homines sunt aliquid majus quam duo vel unus. Sed in divinis videtur esse totum universale, et pars; nam sub relatione vel notione plures notiones continentur. Cum igitur in Patre sint tres notiones, in Filio autem tantum duæ, videtur quod Filius non sit æqualis Patri.

Sed contra est quod dicitur Philipp., ii, 6 : *Non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo.*

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere Filium esse æqualem Patri in magnitudine. Magnitudo enim Dei non est aliud quam perfectio naturæ ipsius. Hoc autem est de ratione paternitatis et filiationis, quod Filius per generationem pertingat ad habendam perfectionem naturæ quæ est in Patre, sicut et Pater. Sed quia in hominibus generatio est transmutatio quædam exeuntis de potentia in actum, non statim a principio homo filius est æqualis patri generanti; sed per debitum incrementum ad æqualitatem perducitur, nisi aliter eveniat propter defectum principii generationis. Manifestum est autem ex dictis, quod in divinis est proprie et vere paternitas et filiatio. Nec potest dici quod virtus Dei Patris fuerit defectiva in generando, neque quod Dei Filius successive et per transmutationem ad perfectionem pervenerit. Unde necesse est dicere quod ab æterno fuerit et [1] Patri æqualis in magnitudine. Unde et Hilarius dicit[2] in lib. *De syn.*, § 73, col. 528, t. 2 : « Tolle corporum infirmitates, tolle conceptus initium, tolle dolores partus et omnem humanam necessitatem; omnis filius secundum naturalem nativitatem æqualitas patris est, quia est similitudo naturæ. »

Ad primum ergo dicendum, quod verba illa intelliguntur dicta de Christo, secundum humanam naturam, in qua minor est Patre, et ei subjectus; sed secundum naturam divinam æqualis est Patri; et hoc est quod Athanasius dicit in *Symb. fid.*, col. 1583, t. 4 : « Æqualis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem. » Sed, secundum Hilarium, *De Trin.*, lib. IX, § 54, col. 325, t. 2 : « Donantis [3] auctoritate Pater major est; sed minor non est cui unum esse donatur; » et in lib. *De synod.*, § 79, col. 532, t. 2, dicit quod « subjectio Filii, naturæ pietas est, » id est, recognitio auctoritatis paternæ; « subjectio autem cæterorum creationis infirmitas. »

Ad secundum dicendum, quod æqualitas attenditur secundum magnitudinem. Magnitudo autem in divinis significat perfectionem naturæ, ut dictum est, et ad essentiam pertinet. Et ideo æqualitas in divinis et similitudo secundum essentialia attenditur; nec potest secundum distinctionem relationum inæqualitas vel dissimilitudo dici. Unde Augustinus dicit, *Contra Maximinum*, lib. II, c. xviii, col. 786, t. 8 : « Originis quæstio est, quis [4] de quo sit; æqualitatis autem, qualis aut quantus sit. » Paternitas igitur est dignitas Patris, sicut et essentia Patris. Nam dignitas [5] absolutum est, et ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem essentia quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem dignitas quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Vere ergo dicitur quod quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius; nec sequitur : Paternitatem habet Pater; ergo paternitatem habet Filius. Mutatur enim quid in ad aliquid. Eadem enim est essentia et dignitas Patris et Filii; sed in

[1] « Et » deest in edit.

[2] Colligitur abbreviate ex § 73.

[3] « Si igitur donantis auctoritate Pater major est, numquid per doni confessionem minor Filius est? Major itaque donans est; sed minor jam non est, cui unum esse donatur. »

[4] Al. : « quid. »

[5] Al. : « est absoluta. »

Patre est secundum relationem dantis, in Filio secundum relationem accipientis.

Ad tertium dicendum, quod relatio in divinis non est totum universale, quamvis de singulis relationibus prædicetur; quia omnes relationes sunt unum secundum essentiam et esse; quod repugnat rationi universalis, cujus partes secundum esse distinguuntur. Et similiter persona, ut supra dictum est, non est universale in divinis. Unde neque omnes relationes sunt majus aliquid quam una tantum : nec omnes personæ majus aliquid quam una tantum : quia tota perfectio divinæ naturæ est in qualibet personarum.

Conclusio. — In divinis necesse est Filium esse æqualem Patri in magnitudine, accipiendo totam naturæ Patris perfectionem.

ARTICULUS V.

Utrum Filius sit in Patre, et e converso.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit in Patre, et e converso. Philosophus enim in IV *Phys.*, t. 23, ponit octo modos essendi aliquid in aliquo, et secundum nullum horum Filius est in Patre, aut e converso, ut patet discurrenti per singulos modos. Ergo Filius non est in Patre, nec e converso.

2. Præterea, nihil quod exivit ab aliquo, est in eo. Sed Filius ab æterno exivit a Patre, secundum illud Michææ, v, 2 : *Egressus ejus ab initio a diebus æternitatis*. Ergo Filius non est in Patre.

3. Præterea, unum oppositorum non est in altero. Sed Filius et Pater opponuntur relative. Ergo unus non potest esse in alio.

Sed contra est quod dicitur Joan., xiv, 10 : *Ego in Patre, et Pater in me est.*

Respondeo dicendum, quod in Patre et Filio tria est considerare : scilicet essentiam et relationem et originem; et secundum quodlibet istorum Filius est in Patre, et e converso. Secundum essentiam enim Pater est in Filio, quia Pater est sua essentia, et communicat suam essentiam Filio, non per aliquam suam transmutationem. Unde sequitur quod, cum essentia Patris sit in Filio, in Filio sit Pater : et similiter cum Filius sit sua essentia, sequitur quod sit in Patre, in quo est ejus essentia. Et hoc est quod Hilarius dicit, *De Trin.*, lib. V, § 37, col. 155, t. 2 : « Naturam suam, ut ita dicam, sequitur immutabilis Deus, immutabilem gignens Deum subsistentem. Ergo in eo Dei naturam intelligimus, cum in Deo Deus insit[1]. » Secundum etiam relationes manifestum est quod unum oppositorum relative est in altero secundum intellectum. Secundum originem etiam manifestum est quod processio verbi intelligibilis non est ad[2] extra, sed manet in dicente. Id etiam quod verbo dicitur, in verbo continetur; et eadem ratio est de Spiritu sancto.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ in creaturis sunt, non sufficienter repræsentant ea quæ Dei sunt; et ideo secundum nullum eorum modorum quos Philosophus enumerat, Filius est in Patre, aut e converso. Accedit tamen magis ad hoc modus ille secundum quem aliquid dicitur esse in principio originante, nisi quod deest unitas essentiæ, in rebus creatis, inter principium et id quod est a principio.

Ad secundum dicendum, quod exitus Filii a Patre est secundum modum processionis interioris, prout verbum exit a corde, et manet in eo. Unde motus[3] iste in divinis est secundum solam distinctionem relationum, non secundum essentialem aliquam distantiam.

Ad tertium dicendum, quod Pater et Filius opponuntur secundum relationes, non autem secundum essentiam, et tamen oppositorum relative unum est in altero, ut dictum est.

Conclusio. — In divinis Pater est in Filio, et contra, secundum essentiam, relationem et originem.

ARTICULUS VI.

Utrum Filius sit æqualis Patri secundum potentiam.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit æqualis Patri secundum potentiam. Dicitur enim Joan., v, 19 : *Non potest Filius a se facere quidquam nisi quod viderit Patrem facientem.* Pater autem a se potest facere. Ergo Pater major est Filio secundum potentiam.

2. Præterea, major est potentia ejus qui

[1] « Sic in generatione Filii et naturam suam sequitur incorporalis atque indemutalis Deus, incorporalem atque indemutabilem Deum gignens. » Et § 38, col. 156, « subsistentem in eo Dei naturam intelligentes, cum in Deo Deus insit. »

[2] Sic codd.; in edit. : « aliquid. »

[3] Parm. : « exitus. »

præcipit et docet, quam ejus qui obedit et audit. Sed Pater mandat Filio, secundum illud Joan., XIV, 31 : *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio.* Pater etiam docet Filium, secundum illud Joan., V, 20 : *Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quæ ipse facit.* Similiter et Filius audit, secundum illud Joan., V, 30 : *Sicut audio, judico.* Ergo Pater est majoris potentiæ quam Filius.

3. Præterea, ad omnipotentiam Patris pertinet quod possit Filium generare sibi æqualem. Dicit enim Augustinus [1], *Contra Maximinum,* lib. II, cap. VII, col. 762, t. 8 : « Si non potuit generare sibi æqualem, ubi est omnipotentia Dei Patris? » Sed Filius non potest generare Filium, ut supra ostensum est. Non ergo quidquid pertinet ad omnipotentiam Patris, potest Filius, et ita non est ei in potestate æqualis.

Sed contra est quod dicitur Joan., V, 19 : *Quæcumque* Pater *fecerit, hæc et Filius similiter facit.*

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere [2] Filium esse æqualem Patri in potestate. Potentia enim agendi consequitur perfectionem naturæ. Videmus enim in creaturis quod quanto aliquis habet perfectiorem naturam, tanto est majoris virtutis in agendo. Ostensum est autem supra, quod ipsa ratio divinæ paternitatis et filiationis exigit quod sit Filius æqualis Patri in magnitudine, id est, in perfectione naturæ. Unde relinquitur quod Filius sit æqualis Patri in potestate; et eadem ratio est de Spiritu sancto respectu utriusque.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc quod dicitur : *Filius non potest a se facere quidquam,* non subtrahitur Filio aliqua potestas quam habeat Pater, cum statim subdatur quod *quæcumque* Pater *fecerit, Filius similiter facit;* sed ostenditur quod Filius habet potestatem a Patre, a quo habet naturam. Unde dicit Hilarius, *De Trin.,* lib. IX, § 48, col. 319, t. 2 : « Naturæ divinæ hæc unitas est, ut ita per se agat Filius, quod non a se agat. »

Ad secundum dicendum, quod in demonstratione Patris et auditione Filii non intelligitur nisi quod Pater communicat scientiam Filio, sicut et essentiam. Et ad idem potest referri mandatum Patris, per hoc quod ab æterno dedit ei scientiam et voluntatem agendorum, eum generando. Vel potius referendum est ad Christum secundum humanam naturam.

Ad tertium dicendum, quod sicut eadem essentia quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem est potentia qua Pater generat, et qua Filius generatur. Unde manifestum est quod quidquid potest Pater, potest Filius, non tamen sequitur quod possit generare, sed mutatur quid in ad aliquid. Nam generatio significat relationem in divinis. Habet ergo Filius eamdem potentiam quam Pater, sed cum alia relatione; quia Pater habet eam ut dans, et hoc significatur cum dicitur quod potest generare; Filius autem habet eam ut accipiens; et hoc significatur cum dicitur quod potest generari.

CONCLUSIO. — Cum Filius æqualis sit Patri in perfectione naturæ, æqualem ei esse in potentia necesse est (a).

QUÆSTIO XLIII.

DE MISSIONE DIVINARUM PERSONARUM (b).

(Et octo quæruntur.)

Deinde considerandum de missione divinarum personarum, et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum alicui divinæ personæ conveniat mitti; 2° utrum missio sit æterna, vel temporalis tantum; 3° secundum quid divina persona invisibiliter mittatur; 4° utrum cuilibet personæ conveniat mitti; 5° utrum invisibiliter mittatur tam Filius quam Spiritus sanctus; 6° ad quos fiat missio invisi-

[1] Vide notam ad q. XLI, art. 4, sed contra.

[2] Parm. : « quod Filius est æqualis. »

(a) Richardus de Mediavilla et Ægidius de Roma declarant quod sub omnipotentia non continetur nisi actus possibilis quem posse est tali personæ divinæ posse. Juxta eosdem sub omnipotentia Patris, non sub omnipotentia Filii potentia generandi cadit. Juxta vero Scotistas hæc potentia generandi sub omnipotentia non cadit, quia per comparationem ad extra solummodo omnipotentia censetur et attenditur.

(b) Henno sic definit missionem : Processio originalis personæ divinæ a persona mittente ad creaturam in qua incipit esse novo modo per effectum visibilem vel invisibilem. Porro Henno definit missionem « ut in sua theologia sumitur, » cum de illa loquitur in hoc passu. Duplicem etenim in divinis scholastici distinguunt missionem : 1. ad intra; 2. ad extra.

Per missionem ad intra Filius et Spiritus sanctus mitti dicuntur, quia personæ aliæ sunt ac Pater de quo sunt. Missio ad extra est visibilis vel invisibilis ad creaturas.

bilis; 7° de missione visibili; 8° utrum aliqua persona mittat seipsam visibiliter, aut invisibiliter.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum alicui personæ divinæ conveniat mitti.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod personæ divinæ non conveniat mitti. Missus enim minor est mittente. Sed una persona divina non est minor alia. Ergo una persona non mittitur ab alia.

2. Præterea, omne quod mittitur separatur a mittente; unde Hieronymus dicit, *Comm. in Ezech.*, c. XVI, v. 54, lib. V, col. 157, t. 5: « Quod conjunctum est, et in corpore uno copulatum, mitti non potest. » Sed in divinis personis nihil est separabile, ut Hilarius dicit, VII *De Trin.*, § 39, col. 233, t. 2. Ergo una persona non mittitur ab alia.

3. Præterea, quicumque mittitur, ab aliquo loco discedit, et ad aliquem locum de novo vadit. Hoc autem divinæ personæ non convenit, cum ubique sit. Ergo divinæ personæ non convenit mitti.

Sed contra est quod dicitur Joan., VIII, 16: *Non sum ego solus*, sed ego, et qui misit me, Pater.* (* Solus sum.)

Respondeo dicendum, quod in ratione missionis duo importantur: quorum unum est habitudo missi ad eum a quo mittitur: aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem quod aliquis mittitur ostenditur processio quædam missi a mittente; vel secundum imperium, sicut dominus mittit servum: vel secundum consilium ut si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum; vel secundum originem, ut si dicatur quod flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat vel quia prius ibi omnino non erat quo mittitur; vel quia incipit ibi aliquo modo esse quo prius non erat. Missio igitur divinæ personæ convenire potest secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente, et secundum quod importat ex alia parte novum modum existendi in [1] aliquo; sicut Filius dicitur esse missus a Patre in mundum, secundum quod incepit in mundo esse visibiliter [2] per carnem assumptam, et tamen antea in mundo erat, ut dicitur Joan., I.

Ad primum ergo dicendum, quod missio importat minorationem in eo qui mittitur, secundum quod importat processionem a principio mittente aut secundum imperium, aut secundum consilium, quia imperans est major et consilians est sapientior. Sed in divinis non importat nisi processionem originis quæ est secundum æqualitatem, ut supra dictum.

Ad secundum dicendum, quod illud quod sic mittitur, ut incipiat esse ubi prius nullo modo erat, sua missione localiter movetur; unde oportet quod loco separetur a mittente. Sed hoc non accidit in missione divinæ personæ; quia persona divina missa sicut non incipit esse ubi prius non fuerat, ita nec desinit esse ubi fuerat. Unde talis missio est sine separatione, sed habet solam distinctionem originis.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de missione quæ fit secundum motum localem, quæ non habet locum in divinis.

Conclusio. — Divinæ personæ convenit mitti, inquantum originatur ab alia et novo modo essendi incipit esse: ut Filius a Patre missus est in mundum per assumptam carnem, ubi semper fuit secundum divinitatem.

ARTICULUS II.

Utrum missio sit æterna, vel temporalis tantum.

Ad secundum sic procediiur. 1. Videtur quod missio possit esse æterna. Dicit enim Gregorius, *Hom.* XXVI *in Evang.*, § 2, col. 1198, t. 2: « Eo mittitur Filius quo generatur [3]. » Sed generatio Filii est æterna. Ergo et missio.

2. Præterea, cuicumque convenit aliquid temporaliter illud mutatur. Sed persona divina non mutatur. Ergo missio divinæ personæ non est temporalis, sed æterna.

3. Præterea, missio processionem importat. Sed processio divinarum personarum est æterna. Ergo et missio.

Sed contra est quod dicitur Gal., IV, 4: *Cum* venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum.* (* At ubi.)

Respondeo dicendum, quod in his quæ

[1] Parm.: « alio. »
[2] Al.: deest « visibiliter. »

[3] Eo ipso a Patre Filius mitti dicitur, quo a Patre generatur. »

important originem divinarum personarum, est quædam differentia attendenda. Quædam enim in sua significatione important solam habitudinem ad principium, ut processio et exitus. Quædam vero cum habitudine ad principium determinant processionis terminum. Quorum quædam determinant terminum æternum, sicut generatio et spiratio; nam generatio est processio divinæ personæ in naturam divinam et spiratio passive accepta importat processionem amoris subsistentis. Quædam vero cum habitudine ad principium important terminum temporalem, sicut missio et datio. Mittitur enim aliquid ad hoc ut sit in aliquo, et datur ad hoc quod habeatur. Personam autem divinam haberi ab aliqua creatura, vel esse novo modo existendi in ea, est quoddam temporale.

Unde missio et datio in divinis dicuntur temporaliter tantum; generatio autem et spiratio solum ab æterno; processio autem et exitus dicuntur in divinis et æternaliter et temporaliter; nam Filius ab æterno processit, ut sit Deus; temporaliter autem, ut etiam sit homo secundum missionem visibilem, vel etiam ut sit in homine secundum invisibilem missionem.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de generatione temporali Filii non a Patre, sed a matre; vel quia ex hoc ipso Filius habet quod possit mitti, quod est ab æterno genitus.

Ad secundum dicendum, quod divinam personam esse novo modo in aliquo, vel ab aliquo haberi temporaliter non est propter mutationem divinæ personæ, sed propter mutationem creaturæ; sicut et Deus temporaliter dicitur Dominus propter mutationem creaturæ.

Ad tertium dicendum, quod missio non solum importat processionem a principio, sed determinat processionis terminum temporalem. Unde missio solum est temporalis, vel missio includit processionem æternam, et aliquid addit, scilicet temporalem effectum. Habitudo enim divinæ personæ ad suum principium non est nisi ab æterno. Unde gemina dicitur processio, æterna scilicet et temporalis, non propter hoc quod habitudo ad principium geminetur : sed terminatio est ex parte termini temporalis et æterni.

Conclusio. — Missio contra generationem et spirationem distincta, temporalis est.

ARTICULUS III.

Utrum missio invisibilis divinæ personæ sit solum secundum donum gratiæ gratum facientis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod missio invisibilis divinæ personæ non sit solum secundum donum gratiæ gratum facientis. Divinam enim personam mitti est ipsam donari. Si igitur divina persona mittitur solum secundum dona gratiæ gratum facientis, non donabitur ipsa persona divina, sed solum dona ejus; quod est error dicentium Spiritum sanctum non dari, sed ejus dona.

2. Præterea, hæc præpositio « secundum » denotat habitudinem alicujus causæ. Sed persona divina est causa quod habeatur donum gratiæ gratum facientis, et non e converso, secundum illud Rom., v, 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ergo inconvenienter dicitur quod persona divina secundum dona gratiæ gratum facientis mittatur.

3. Præterea, Augustinus dicit, IV *De Trin.*, cap. xx, col. 907, t. 8, quod : « Filius, cum ex tempore mente percipitur, mitti dicitur[1]. » Sed Filius cognoscitur non solum per gratiam gratum facientem, sed etiam per gratiam gratis datam, sicut per fidem et per scientiam. Non ergo persona divina mittitur secundum solam gratiam gratum facientem.

4. Præterea, Rabanus dicit quod Spiritus sanctus datus est apostolis ad operationem miraculorum. Hoc autem non est donum gratiæ gratum facientis, sed gratiæ gratis datæ. Ergo persona divina non solum datur secundum gratiam gratum facientem.

Sed contra est quod Augustinus dicit[2], III, *De Trin.*, quod Spiritus sanctus procedit temporaliter ad sanctificandam creaturam. Missio autem est temporalis processio. Cum igitur sanctificatio creaturæ non sit nisi per gratiam gratum facientem, sequitur quod

[1] « Missus dicitur Filius... eo quod ex tempore cujusquam mente percipitur. »

[2] Æquivalenter elici potest ex c. iv, col. 874, t. 8, cum de S. Eucharistia loquens, ait : « Non sanctificatur ut sit tam magnum sacramentum, nisi operante invisibiliter Spiritu Dei. »

missio invisibilis divinæ personæ non sit nisi per gratiam gratum facientem.

Respondeo dicendum, quod divinæ personæ convenit mitti, secundum quod novo modo existit in aliquo; dari autem, secundum quod habetur ab aliquo : neutrum autem horum est nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et præsentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem est unus specialis, qui convenit naturæ rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente, et amatum in amante. Et, quia cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde secundum solam gratiam gratum facientem mittitur et procedit temporaliter persona divina.

Similiter illud solum habere dicimur quo libere possumus uti vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina persona est solum secundum gratiam gratum facientem.

Sed tamen in ipso dono gratiæ gratum facientis Spiritus sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus sanctus datur et mittitur.

Ad primum ergo dicendum, quod per donum gratiæ gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina persona fruatur; et ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiæ gratum facientis; et tamen ipsa persona divina datur.

Ad secundum dicendum, quod gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam; et significatur hoc, cum dicitur quod Spiritus sanctus datur secundum donum gratiæ.

Sed tamen ipsum donum gratiæ est a Spiritu sancto; et hoc significatur cum dicitur quod *charitas* diffunditur *in cordibus nostris per Spiritum sanctum.*

Ad tertium dicendum, quod licet per aliquos alios effectus Filius cognosci possit a nobis, non tamen per alios effectus nos inhabitat, vel etiam habetur a nobis.

Ad quartum dicendum, quod operatio miraculorum est manifestativa gratiæ gratum facientis sicut et donum prophetiæ, et quælibet gratia gratis data. Unde I Cor., XII, gratia gratis data nominatur manifestatio Spiritus. Sic igitur apostolis dicitur datus Spiritus sanctus ad operationem miraculorum, quia data est eis gratia gratum faciens cum signo manifestante. Si autem daretur solum signum gratiæ gratum facientis sine gratia, non diceretur dari simpliciter Spiritus sanctus; nisi forte cum aliqua determinatione, secundum quod dicitur quod alicui datur Spiritus propheticus vel miraculorum, inquantum a Spiritu sancto habet virtutem prophetandi, vel miracula faciendi.

Conclusio. — Non mittitur divina persona invisibiliter, nisi secundum solam gratiam gratum facientem; quæ simul datur ac mittitur.

ARTICULUS IV.

Utrum Patri conveniat mitti.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Patri etiam conveniat mitti. Mitti enim divinam personam est ipsam dari. Sed Pater dat seipsum, cum haberi non possit nisi seipso donante. Ergo potest dici quod Pater mittat seipsum.

2. Præterea, persona divina mittitur secundum inhabitationem gratiæ. Sed per gratiam tota Trinitas inhabitat in nobis, secundum illud Joan., XIV, 23 : *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Ergo quælibet divinarum personarum mittitur.

3. Præterea, quidquid convenit alicui personæ, convenit omnibus, præter notiones et personas. Sed missio non significat aliquam personam, neque etiam notionem, cum sint tantum quinque notiones, ut supra dictum est. Ergo cuilibet personæ divinæ convenit mitti.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II lib. *De Trinit.*, cap. V, § 8, col. 849, t. 8, quod « solus Pater nunquam legitur missus. »

Respondeo dicendum, quod missio in sui ratione importat processionem ab alio, et in divinis secundum originem, ut supra dictum est. Unde, cum Pater non sit ab alio, nullo modo convenit ei mitti, sed solum Filio et Spiritui sancto, quibus convenit esse ab alio.

Ad primum ergo dicendum, quod si dare importet liberalem communicationem alicujus, sic Pater dat seipsum, inquantum se liberaliter communicat creaturæ ad fruendum. Si vero importet auctoritatem dantis respectu ejus quod datur, sic non convenit dari in divinis nisi personæ quæ est ab alio, sicut nec mitti.

Ad secundum dicendum, quod, licet effectus gratiæ sit etiam a Patre qui inhabitat per gratiam, sicut et Filius et Spiritus sanctus; quia tamen non est ab alio, non dicitur mitti. Et hoc est quod dicit Augustinus, *De Trin.*, lib. IV, c. xx, col. 908, t. 8, quod « Pater, cum in tempore a quoquam cognoscitur, non dicitur missus; non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat. »

Ad tertium dicendum, quod missio, inquantum importat processionem a mittente, includit in sui significatione notionem, non quidem in speciali, sed in generali, prout esse ab alio est commune duabus notionibus.

Conclusio. — Cum Pater in divinis ab alio non sit, mitti minime dicitur, sed solum Filius et Spiritus sanctus, qui ab alio sunt.

ARTICULUS V.

Utrum Filio conveniat invisibiliter mitti.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Filio non conveniat invisibiliter mitti. Missio enim invisibilis divinæ personæ attenditur secundum dona gratiæ. Sed omnia dona gratiæ pertinent ad Spiritum sanctum, secundum illud I Corinth., xii, 11: *Omnia operatur unus atque idem Spiritus.* Ergo invisibiliter non mittitur nisi Spiritus sanctus.

2. Præterea, missio divinæ personæ fit secundum gratiam gratum facientem. Sed dona quæ pertinent ad perfectionem intellectus, non sunt dona gratiæ gratum facientis, cum sine charitate possint haberi, secundum illud I ad Cor., xiii, 2: *Si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habeam*, nihil sum.* Cum ergo Filius procedat ut verbum intellectus, videtur quod non conveniat ei invisibiliter mitti.

* Habuero.

3. Præterea, missio divinæ personæ est quædam processio, ut dictum est. Sed alia est processio Filii, alia Spiritus sancti. Ergo et alia missio, si uterque mittitur; et sic altera earum superflueret, cum una sit sufficiens ad sanctificandum creaturam.

Sed contra est quod Sapient., ix, 10, dicitur de divina Sapientia: *Mitte illam de cælis sanctis tuis, et a sede magnitudinis tuæ.*

Respondeo dicendum, quod per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud Joan., xiv, 23: *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Mitti autem personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam significat novum modum inhabitandi illius personæ, et originem ejus ab alia. Unde, cum tam Filio quam Spiritui sancto conveniat et inhabitare per gratiam, et ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti.

Patri autem licet conveniat inhabitare per gratiam, non tamen ei convenit ab alio esse; et per consequens nec mitti.

Ad primum ergo dicendum, quod licet omnia dona, inquantum dona sunt, attribuantur Spiritui sancto, quia habet rationem primi doni secundum quod est amor, ut supra dictum est; aliqua tamen dona secundum proprias rationes attribuuntur per quamdam appropriationem Filio, scilicet illa quæ pertinent ad intellectum; et secundum illa dona attenditur missio Filii. Unde Augustinus dicit, *De Trinit.*, lib. IV, c. xx, col, 907, t. 8, quod « tunc invisibiliter Filius unicuique mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur. »

Ad secundum dicendum, quod anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quæ mittitur, per aliquod gratiæ donum. Et quia Spiritus sanctus est amor, per donum charitatis anima Spiritui sancto assimilatur. Unde secundum donum[1] charitatis attenditur missio Spiritus sancti. Filius autem est Verbum, non qualecumque, sed spirans amorem. Unde Augustinus dicit, *De Trinit.*, lib. IX, c. x, col. 969, t. 8: « Verbum[2] autem, quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. » Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem[3] intellectus,

[1] Ita codd. cum Nicolaï, sed Rom., Patav. et Parm. edit.: « modum. »

[2] « Verbum est igitur, quod nunc discernere ac insinuare volumus, cum amore notitia. »

[3] Edit. Rom.: « institutionem vel instructionem. »

qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Joan., VI, 45 : *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me ;* et in psalm. XXXVIII, 4 : *In meditatione mea exardescet ignis.* Et ideo signanter dicit Augustinus, loc. cit. in solut. 1 arg., quod « Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur. » Perceptio autem experimentalem quamdam notitiam significat; et hæc proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia, secundum illud Eccli., VI, 23 : *Sapientia doctrinæ secundum nomen ejus est*.*

t ejus.

Ad tertium dicendum, quod cum missio importet originem personæ missæ, et inhabitationem per gratiam ut supra dictum est, si loquamur de missione quantum ad originem, sic missio Filii distinguitur a missione Spiritus sancti, sicut et generatio a processione. Si autem quantum ad effectum gratiæ, sic communicant duæ missiones in radices gratiæ, sed distinguuntur in effectibus gratiæ, qui sunt illuminatio intellectus et inflammatio affectus. Et sic manifestum est quod una non potest esse sine alia; quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una persona separatur ab alia.

Conclusio. — Cum Filio et Spiritui sancto rationalis naturæ mentem per gratiam inhabitare conveniat, et ab alio esse; eis quoque convenire necesse est invisibiliter mitti, non autem Patri, cui, ut et toti Trinitati, convenit per gratiam inhabitare.

ARTICULUS VI.

Utrum missio invisibilis fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod missio invisibilis non fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ. Patres enim Veteris Testamenti gratiæ participes fuerunt. Sed ad illos non videtur fuisse facta missio invisibilis; dicitur enim Joan., VII, 39 : *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum erat Jesus * glorificatus.* Ergo missio invisibilis non fit ad omnes qui sunt participes gratiæ.

Jesus ondum erat.

2. Præterea, profectus in virtute non est nisi per gratiam. Sed missio invisibilis non videtur attendi secundum profectum virtutis; quia profectus virtutis videtur esse continuus, cum charitas semper aut proficiat, aut deficiat : et sic missio esset continua. Ergo missio invisibilis non fit ad omnes participes gratiæ.

3. Præterea, Christus et beati plenissime habent gratiam. Sed ad eos non videtur fieri missio; quia missio fit ad aliquid distans. Christus autem secundum quod homo, et omnes beati perfecte sunt uniti Deo. Non ergo ad omnes participes gratiæ fit missio invisibilis.

4. Præterea, sacramenta novæ legis continent gratiam, nec tamen ad ea dicitur fieri missio invisibilis. Non ergo ad omnia quæ habent gratiam fit missio invisibilis.

Sed contra est quod, secundum Augustinum, l. XV *De Trin.*, c. XXVII, col. 1095, t. 8, missio invisibilis fit ad sanctificandam creaturam [1]. Omnis autem creatura habens gratiam sanctificatur. Ergo ad omnem creaturam hujusmodi fit missio invisibilis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, missio de sui ratione importat quod ille qui mittitur, vel incipiat esse ubi prius non fuit, sicut accidit in rebus creatis; vel incipiat esse ubi prius fuit, sed quodam modo novo, secundum quod missio attribuitur divinis personis. Sic ergo in eo ad quem fit missio, oportet duo considerare, scilicet inhabitationem gratiæ, et innovationem quamdam per gratiam. Ad omnes ergo fit missio invisibilis in quibus hæc duo inveniuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod missio invisibilis est facta ad patres Veteris Testamenti; unde dicit Augustinus, *De Trinit.*, lib. IV, c. XX, col. 907, t. 8, quod « secundum quod Filius mittitur invisibiliter, fit in hominibus aut cum hominibus. Hoc autem antea factum est in patribus et prophetis [2]. » Cum ergo dicitur : *Nondum erat Spiritus datus,* intelligimus de illa datione cum signo visibili quæ facta est in die Pentecostes.

Ad secundum dicendum, quod etiam secundum profectum virtutis aut augmentum gratiæ fit missio invisibilis. Unde Augustinus dicit, *De Trinit.*, lib. IV, cap. XX, col. 907, t. 8, quod « tunc unicuique mittitur

[1] Colligi potest ex sequentibus : « Spiritus autem sanctus non de Patre procedit in Filium, et de Filio procedit ad sanctificandam creaturam; sed simul de utroque procedit. » Et, III *De Trinitate*, cap. IV, col. 874, t. 8, de Eucharistia dicit : « Non sanctificatur... nisi operante invisibiliter Spiritu Dei. »

[2] « Cum autem venit plenitudo temporis missa est non... ut esset cum hominibus aut in hominibus, hoc enim et antea in Patribus et Prophetis; sed ut ipsum Verbum caro fieret. »

Filius, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectæ in Deo animæ rationalis. » Sed tamen secundum illud augmentum gratiæ præcipue missio invisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem novum actum, vel novum statum gratiæ; ut puta cum aliquis proficit in gratiam miraculorum aut prophetiæ, vel in hoc quod ex fervore charitatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his quæ possidet, aut quodcumque opus arduum aggreditur.

Ad tertium dicendum, quod ad beatos est facta missio invisibilis in ipso principio beatitudinis. Postmodum autem ad eos fit missio invisibilis non secundum intensionem gratiæ, sed secundum quod aliqua mysteria eis revelantur de novo; quod est[1] usque ad diem judicii. Quod quidem augmentum attenditur secundum extensionem gratiæ ad plura se extendentis. Ad Christum autem fuit facta invisibilis missio in principio suæ conceptionis, non autem postea; cum a principio suæ conceptionis fuerit plenus omni sapientia et gratia.

Ad quartum dicendum, quod gratia est in sacramentis novæ legis instrumentaliter sicut forma artificiati est in instrumentis artis secundum quemdam decursum[2] ab agente in patiens. Missio autem non dicitur fieri nisi respectu termini. Unde missio divinæ personæ non fit ad sacramenta, sed ad eos qui per sacramenta gratiam suscipiunt.

Conclusio. — Ad omnes participes gratiæ convenit ut invisibilis missio fiat.

ARTICULUS VII.

Utrum Spiritui sancto conveniat visibiliter mitti.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritui sancto non conveniat visibiliter mitti. Filius enim, secundum quod visibiliter missus est in mundum, dicitur esse minor Patre. Sed nunquam legitur Spiritus sanctus minor Patre. Ergo Spiritui sancto non convenit visibiliter mitti.

2. Præterea, missio visibilis attenditur secundum aliquam creaturam visibilem assumptam, sicut missio Filii secundum carnem. Sed Spiritus sanctus non assumpsit aliquam creaturam visibilem; unde non potest dici quod in aliquibus creaturis visibilibus sit alio modo quam in aliis, nisi forte sicut in signo, sicut est etiam in sacramentis, et in omnibus figuris legalibus. Non ergo Spiritus sanctus visibiliter mittitur; vel oportet dicere quod secundum omnia hujusmodi ejus missio visibilis attenditur.

3. Præterea, quælibet creatura visibilis est effectus demonstrans totam Trinitatem. Non ergo per illas creaturas visibiles magis mittitur Spiritus sanctus quam alia persona.

4. Præterea, Filius visibiliter est missus secundum dignissimam visibilium creaturarum, scilicet secundum naturam humanam. Si igitur Spiritus sanctus visibiliter mittitur, debuit mitti secundum aliquas creaturas rationales.

5. Præterea, quæ visibiliter fiunt divinitus, dispensantur per ministerium angelorum, ut Augustinus dicit, III *De Trinit.*, cap. IV, IX et X, col. 873, etc., t. 8. Si ergo aliquæ species visibiles apparuerunt, hoc factum fuit per Angelos; et sic ipsi angeli mittuntur, et non Spiritus sanctus.

6. Præterea, si Spiritus sanctus visibiliter mittatur, hoc non est nisi ad manifestandum invisibilem missionem; quia invisibilia per visibilia manifestantur. Ergo ad quem missio invisibilis facta non fuit, nec missio visibilis fieri debuit; et ad omnes ad quos fit missio invisibilis, sive in Novo sive in Veteri Testamento, missio visibilis fieri debet; quod patet esse falsum. Non ergo Spiritus sanctus visibiliter mittitur.

Sed contra est quod dicitur Matth., III, quod Spiritus sanctus descendit super Dominum baptizatum in specie columbæ.

Respondeo dicendum, quod Deus providet omnibus secundum uniuscujusque modum. Est autem modus connaturalis hominis ut per visibilia ad invisibilia manuducatur, ut ex supra dictis patet. Et ideo invisibilia Dei oportuit homini per visibilia manifestari. Sicut igitur seipsum Deus et processiones æternas personarum per creaturas visibiles secundum aliqua indicia hominibus quodam modo demonstravit; ita conveniens fuit ut etiam invisibiles missiones divinarum personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur.

Aliter tamen Filius et Spiritus sanctus. Nam Spiritui sancto, inquantum procedit ut

[1] In Parm. : « erit. » — [2] Al. : « discursum. »

amor, competit esse sanctificationis donum; Filio autem, inquantum est Spiritus sancti principium, competit esse sanctificationis hujus auctorem. Et ideo Filius visibiliter missus est tanquam sanctificationis auctor, sed Spiritus sanctus tanquam sanctificationis indicium.

Ad primum ergo dicendum, quod Filius creaturam visibilem, in qua apparuit, in unitatem personæ assumpsit, sic ut quod de illa creatura dicitur, de Filio Dei dici possit; et sic ratione naturæ assumptæ Filius dicitur minor Patre. Sed Spiritus sanctus non assumpsit creaturam visibilem in qua apparuit, in Trinitatem personæ, ut quod illi convenit, de illo prædicetur. Unde non potest dici minor Patre propter visibilem creaturam.

Ad secundum dicendum, quod missio visibilis Spiritus sancti non attenditur secundum visionem imaginariam, quæ est visio prophetica; quia, ut Augustinus dicit, *De Trinit.*, lib. II, cap. VI, col. 852, t. 8 : « visio prophetica non est exhibita oculis corporeis per formas corporeas, sed in spiritu per spirituales corporum imagines. Columbam vero illam et ignem oculis viderunt, quicumque viderunt. Nec sicut dicimus Filium petram (scriptum est enim : *petra autem erat Christus*), ita possumus dicere Spiritum columbam vel ignem. Illa enim petra jam erat in creatura, et per actionis modum nuncupata est nomine Christi, quem significabat. Non autem sicut columba et ignis ad hæc tantum modo significanda repente extiterunt. Magis ista similia mihi videntur flammæ illi quæ in rubo apparuit Moysi, et illi columnæ quam populus in eremo sequebatur, et fulgoribus ac tonitruis quæ fiebant cum lex daretur in monte. Ad hoc enim rerum illarum corporalis extitit species, ut aliquid significaret atque præteriret. » Sic igitur[1] patet quod missio visibilis neque attenditur secundum visiones propheticas, quæ fuerunt imaginariæ et non corporales, neque secundum signa sacramentalia Veteris et Novi Testamenti, in quibus quædam res præexistentes assumuntur ad aliquid significandum; sed Spiritus sanctus visibiliter dicitur esse missus, inquantum fuit monstratus in quibusdam creaturis sicut in signis ad hoc specialiter factis.

Ad tertium dicendum, quod, licet illas creaturas visibiles tota Trinitas fecerit[2], tamen factæ sunt ad demonstrandum specialiter hanc vel illam personam. Sicut enim diversis nominibus significatur Pater et Filius et Spiritus sanctus, ita etiam diversis rebus significari potuerunt; quamvis inter eos nulla sit separatio aut diversitas.

Ad quartum dicendum, quod personam Filii declarari oportuit ut sanctificationis auctorem, ut dictum est. Et ideo oportuit quod missio visibilis Filii fieret secundum naturam rationalem, cujus est agere, et cui potest competere sanctificari. Indicium autem sanctificationis esse potuit quæcumque alia creatura; neque oportuit quod creatura visibilis ad hoc formata, esset assumpta a Spiritu sancto in unitatem personæ, cum non assumeretur ad aliquid agendum, sed ad indicandum tantum : et propter hoc etiam non oportuit quod duraret, nisi quamdiu perageret officium suum.

Ad quintum dicendum, quod illæ creaturæ visibiles formatæ sunt ministerio angelorum; non tamen ad significandum personam angeli, sed ad significandum personam Spiritus sancti. Quia igitur Spiritus sanctus erat in illis creaturis visibilibus sicut signatum in signo, propter hoc secundum eas Spiritus sanctus visibiliter mitti dicitur et non angelus.

Ad sextum dicendum, quod non est de necessitate invisibilis missionis ut semper manifestetur per aliquod signum visibile exterius; sed, sicut dicitur I Cor., XII, 7 : *Unicuique datur manifestatio spiritus* * *ad utilitatem*, scilicet Ecclesiæ. Quæ quidem utilitas est, ut per hujusmodi visibilia signa fides confirmetur et propagetur. Quod quidem principaliter factum est per Christum et per apostolos, secundum illud Hebr., II, 3 : *Quæ cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt in nos confirmata est.* Et ideo specialiter debuit fieri missio visibilis Spiritus sancti ad Christum, ad apostolos, et ad alios[3] primitivos sanctos, in quibus quodam modo Ecclesia fundabatur; ita tamen quod visibilis missio facta ad Christum demonstraret missionem invisibilem, non tunc, sed principio suæ conceptionis ad eum factam. Facta autem est missio visibilis ad Christum in baptismo quidem sub specie columbæ, quod est animal fecundum, ad ostendendum in Christo aucto-

** Datur manifestatio spiritus unicuique.*

[1] Al. : « apparet. » — [2] In Parm. : « operata sit. » — [3] Al. : « aliquos. »

ritatem donandi gratiam per spiritualem regenerationem; unde vox Patris intonuit, Matth., III, 17 : *Hic est Filius meus dilectus*, ut ad similitudinem Unigeniti alii regenerentur. In transfiguratione vero sub specie nubis lucidæ, ad ostendendam exuberantiam doctrinæ; unde dictum est, ibid., XVII, 5 : *Ipsum audite*. Ad apostolos autem sub specie flatus, ad ostendendam potestatem ministerii in dispensatione sacramentorum; unde dictum est eis, Joan., XX, 23 : *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*. Sed sub linguis igneis, ad ostendendum officium doctrinæ; unde dicitur, Act., II, 4, quod *cœperunt loqui variis linguis*. Ad patres autem Veteris Testamenti missio visibiliis Spiritus sancti fieri non debuit; quia prius debuit perfici missio visibilis Filii quam Spiritus sancti, cum Spiritus sanctus manifestet Filium, sicut Filius Patrem. Fuerunt tamen [1] factæ visibiles apparitiones divinarum personarum patribus Veteris Testamenti; quæ quidem missiones visibiles dici non possunt; quia non fuerunt factæ, secundum Augustinum, lib. II *De Trinit.*, cap. XVII, col. 863, etc., t. 8, ad designandum inhabitationem divinæ personæ per gratiam, sed ad aliquid aliud manifestandum.

CONCLUSIO. — Filium et Spiritum sanctum decuit visibiliter mitti; Filium ut sanctificationis auctorem, Spiritum sanctum ut indicium sanctificationis.

ARTICULUS VIII.

Utrum nulla [2] persona divina mittatur nisi ab ea a qua procedit æternaliter.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla persona divina mittatur nisi ab ea a qua procedit æternaliter. Quia, sicut dicit Augustinus, IV *De Trin.*, cap. XX, col. 906, t. 8 : « Pater a nullo mittitur quia a nullo est [3]. » Si ergo aliqua persona divina mittitur ab alia, oportet quod sit ab alia.

2. Præterea, mittens habet auctoritatem respectu missi. Sed respectu divinæ personæ non potest haberi auctoritas nisi secundum originem. Ergo oportet quod divina persona quæ mittitur sit a persona mittente.

3. Præterea, si persona divina potest mitti ab eo quo non est, nihil prohibebit dicere quod Spiritus sanctus detur ab homine, quamvis non sit ab eo; quod est contra Augustinum, *De Trinit.*, lib. XV, cap. XXVI, col. 1092, etc., t. 8. Ergo divina persona non mittitur nisi ab ea a qua est.

Sed contra est quod Filius mittitur a Spiritu sancto, secundum illud Isa., XLVIII, 16 : *Nunc Dominus Deus misit me et Spiritus ejus*. Filius autem non est a Spiritu sancto. Ergo persona divina mittitur ab ea a qua non est.

Respondeo dicendum, quod circa hoc inveniuntur aliqui diversimode locuti esse. Secundum quosdam enim persona divina non mittitur nisi ab eo a quo est æternaliter; et secundum hoc, cum dicitur Filius Dei missus a Spiritu sancto, referendum est hoc ad humanam naturam, secundum quam missus est ad prædicandum [4]. Augustinus autem dicit, *De Trin.*, lib. II, c. V, col. 850, etc., t. 8, quod Filius mittitur et a se, et a Spiritu sancto; et Spiritus sanctus etiam mittitur et a se, et a Filio : ut sic mitti in divinis non conveniat cuilibet personæ, sed solum personæ ab alio existenti; mittere autem conveniat cuilibet personæ.

Utrumque autem habet aliquo modo veritatem; quia, cum dicitur aliqua persona mitti, designatur et ipsa persona ab alio existens, et effectus visibilis aut invisibilis, secundum quem missio divinæ personæ attenditur. Si igitur mittens designetur ut principium personæ quæ mittitur, sic non quælibet persona mittit, sed solum illa cui convenit esse principium illius personæ; et sic Filius mittitur tantum a Patre, Spiritus sanctus autem a Patre et Filio. Si vero persona mittens intelligatur esse principium effectus secundum quem attenditur missio, sic tota Trinitas mittit personam missam.

Non autem propter hoc homo dat Spiritum sanctum, quia nec effectum gratiæ potest causare.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

CONCLUSIO. — Secundum missionem, ut processio est, non mittitur persona, nisi ab ea a qua æternaliter procedit, ut Filius a Patre, Spiritus sanctus a Patre et Filio (*a*).

[1] In Parm. : « autem. » — [2] Ita Nicolaï; al. : « aliqua. »

[3] « Pater... non dicitur missus : non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat. »

[4] Al. : « a Spiritu sancto. »

(*a*) Ante Magistri Sententiarum tempora plures antiqui opinati sunt quod nulla persona divina potest mittere seipsam. Contrarium verum est, et tenendus est Magister sententiarum. Tota Trinitas potest mittere se active. Mitti passive Patri non convenit. Sed unaquæque persona, etiam Pater, potest missione activa seipsam mittere.

QUÆSTIO XLIV.

DE PROCESSIONE CREATURARUM A DEO, ET DE OMNIUM ENTIUM PRIMA CAUSA.

(Et quatuor quæruntur.)

Post considerationem divinarum personarum, considerandum restat de processione creaturarum a Deo. Erit autem hæc consideratio tripartita; ut primo consideretur de productione creaturarum; secundo de earum distinctione; tertio de conservatione et gubernatione. Circa primum tria sunt consideranda : primo quidem, quæ sit prima causa entium; secundo de modo procedendi creaturarum a prima causa; tertio vero de principio durationis rerum.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum Deus sit causa efficiens omnium entium; 2° utrum materia prima sit creata a Deo, vel sit principium ex æquo coordinatum ei; 3° utrum Deus sit causa exemplaris rerum, vel sint alia exemplaria præter ipsum; 4° utrum ipse sit causa finalis rerum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sit necessarium omne ens esse creatum a Deo.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium omne ens esse creatum a Deo. Nihil enim prohibet inveniri rem sine eo quod non est de ratione rei, sicut hominem sine albedine. Sed habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium, quia sine hac possunt aliqua entia intelligi. Ergo sine hac possunt esse : ergo nihil prohibet esse aliqua entia non creata a Deo.

2. Præterea, ad hoc aliquid indiget causa efficiente, ut sit. Ergo quod non potest non esse, non indiget causa efficiente. Sed nullum necessarium potest non esse : quia quod necesse est esse, non potest non esse. Cum igitur multa sint necessaria in rebus, videtur quod non omnia entia sint a Deo.

3. Præterea, quorumcumque est aliqua causa, in his potest fieri demonstratio per causam illam. Sed in mathematicis non fit demonstratio per causam agentem, ut per Philosophum patet in III *Metaph.*, text. 4; non igitur omnia entia sunt a Deo sicut a causa agente.

Sed contra est quod dicitur Rom., XI, 36 : *Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia.*

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere omne[1] quod quocumque modo est a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens; et iterum ostensum est, quod esse subsistens non potest esse nisi unum; sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participent esse. Necesse est igitur omnia quæ diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est.

Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem; et Aristoteles dicit in II *Metaphys.*, text. 4, quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis calidi[2].

Ad primum ergo dicendum, quod licet habitudo ad causam non intret[3] in definitione entis quod est causatum, tamen consequitur ad ea quæ sunt de ejus ratione : quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse quin sit causatum, sicut nec homo quin sit risibilis. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum.

Ad secundum dicendum, quod ex hac ratione quidam moti fuerunt ad ponendum quod id quod est necessarium non habeat causam, ut dicitur in VIII *Physic.*, text. 46. Sed hoc manifeste falsum apparet in scientiis demonstrativis, in quibus principia necessaria sunt causæ conclusionum necessariarum. Et ideo dicit Aristoteles in V *Met.*, text. 6, quod sunt quædam necessaria quæ habent causam suæ necessitatis. Non ergo propter hoc solum requiritur causa agens, quia effectus potest non esse; sed quia effectus non esset, si causa non esset. Hæc enim conditionalis est vera, sive antecedens et

[1] Al. : « omne ens. » — [2] Al. : « caliditatis. » — [3] Al. : « non intret definitionem. »

consequens sint possibilia, sive impossibilia.

Ad tertium dicendum, quod mathematica accipiuntur ut abstracta secundum rationem, cum tamen non sint abstracta secundum esse. Unicuique autem competit habere causam agentem, secundum quod habet esse. Licet igitur ea quæ sunt mathematica habeant causam agentem, non tamen secundum habitudinem quam habent ad causam agentem cadunt sub consideratione mathematici; et ideo in scientiis mathematicis non demonstratur aliquid per causam agentem.

Conclusio. — Cum Deus sit ipsum subsistens esse, quod unum tantum est, necesse est omne ens quocumque modo est, a Deo esse (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum materia prima sit creata a Deo.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod materia prima non sit creata a Deo. Omne enim quod fit, componitur ex subjecto et ex aliquo alio, ut dicitur in II *Phys.*, text. 62. Sed materiæ primæ non est aliquod subjectum. Ergo materia prima non potest esse facta a Deo.

2. Præterea, actio et passio dividuntur contra se invicem. Sed sicut primum principium activum est Deus, ita primum principium passivum est materia. Ergo Deus et materia prima sunt duo principia contra se invicem divisa, quorum neutrum est ab alio.

3. Præterea, omne agens agit sibi simile; et sic, cum omne agens agat inquantum est actu, sequitur quod omne factum aliquo modo sit in actu. Sed materia prima est tantum in potentia, inquantum hujusmodi. Ergo contra rationem materiæ primæ est quod sit facta.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XII *Confess.*, cap. VII, col. 828, t. 1 : « Duo[1] fecisti, Domine : unum prope te, » scilicet angelum; « aliud prope nihil, » scilicet materiam primam.

Respondeo dicendum, quod antiqui philosophi paulatim et quasi pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim quasi grossiores existentes non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia, ut puta secundum raritatem et densitatem, per congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas hujusmodi accidentalium transmutationum, utpote[2] amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid hujusmodi. Ulterius vero procedentes distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt transmutationem[3] in corporibus secundum formas essentiales; quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristotelem, lib. II *De gener.*, text. 56, vel ideas, secundum Platonem. Sed considerandum est quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem, sicut substantia alicujus speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album. Utrique igitur consideraverunt ens[4] particulare quadam consideratione, vel inquantum est hoc ens, vel inquantum est tale ens : et sic[5] causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens; et consideraverunt causam rerum non solum secundum quod sunt hæc vel talia, sed secundum quod sunt entia.

Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt hæc per formas substantiales, sed etiam

[1] « Tu eras, et aliud nihil unde fecisti cælum et terram, duo quædam : unum prope te, alterum prope nihil. »

[2] Sic codd.; in edit. : « ut puta. » — [3] Al. : « fieri. » — [4] Al. : « sub particulari. » — [5] Al. : « rebus. »

(*a*) Qui dicunt casum esse principium universale rerum, materiam ex qua factus est mundus volunt esse æternam. Plato, lib. X *De leg.*, quosdam fuisse commemorat qui ignem, terram, aquam, aerem non arte sed natura et fortuna esse, universum cælum et omnia quæ in eo sunt, animalia quoque et plantas, non per mentem, neque per Deum, sed natura et fortuna nata contendunt. Empedocles mundum fortuito conditum esse docuit; Heraclitus deorum vel hominum neminem fecisse mundum; Democritus hunc per atomorum concursum fortuitum efformatum fuisse : quorum opiniones Epicurus et Leontius complexi sunt. Augustinus, *De hæresib.* Seleucianos vel Hermianos ab auctoribus Seleuco vel Hermia extitisse refert, qui materiam elementorum de qua factus est mundus, non a Deo factam, sed Deo coæternam esse prædicabant. Sic moderni ac recentiores athæi. Manichæi vero materiæ et corporum creationem malo principio dabant.

secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus in I *Physic.*, loco cit. in arg., loquitur de fieri particulari, quod est de forma in formam sive accidentalem, sive substantialem : nunc autem loquimur de rebus secundum emanationem earum ab universali principio essendi, a qua quidem emanatione nec materia excluditur, licet a primo modo factionis excludatur.

Ad secundum dicendum, quod passio est effectus actionis. Unde et rationabile est quod primum principium passivum sit effectus primi principii activi : nam omne imperfectum causatur a perfecto. Oportet enim primum principium esse perfectissimum, ut dicit Aristoteles in XII *Metaph.*, text. 52.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa non ostendit quod materia non sit creata, sed quod non sit creata sine forma; licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Unde oportet quod etiam illud quod se habet ex parte potentiæ, sit creatum, si totum quod ad esse ipsius pertinet creatum est.

Conclusio. — Necessarium est primam materiam creatam esse ab universali entium causa, quæ Deus est (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum causa exemplaris sit aliquid præter Deum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod causa exemplaris sit aliquid præter Deum. Exemplatum enim habet similitudinem exemplaris. Sed creaturæ longe sunt a

(*a*) Studiosis forsitan prolixa quædam de materia prima annotatio non erit ingrata.

Juxta Scotistas materia prima est ens limitatum formaliter et quidditative. Ens juxta illos primo dividitur in ens illimitatum simpliciter, quod est Deus, et ens limitatum quod decem prædicamentis commune est; et illud ens materia prima est. — Unde in omnibus creatis, in angelis etiam esset materia prima.

Sunt autem ipsius proprietates quæ sequuntur :

1. Dividitur in materiam primo primam, et materiam secundam proximam vel remotam. Materia secunda proxima illa est quæ sub ultima forma specifica est; v. g. : humanitas; secunda remota animalitas, et a fortiori corporeitas, et sic descendendo usque ad ens limitatum quod communiter ad decem prædicamenta se habet; et materia primo prima est.

2. Materia prima nec quid, nec quale, nec quantum, nec alicujus prædicamenti est, sed in potentia ad unumquodque prædicamentum est.

3. Materia prima in potentia pura ab omni forma denudata est, et dicitur non ens, prope nihil. Solummodo quippe entitatem in communi dicit, entitatem supra prædicamenta differentiam et illam, quod *limitatum* dicitur.

4. Est ingenerabilis et incorruptibilis.

5. Semper formam appetit et ad maleficium tendit.

6. Est respectu omnium una.

7. Est infinita in genere entium et imperfectissima in entibus rationis, siquidem semper aliquid inferius addit superiori formaliter, ut homini animal, animali corpus, etc. In potentia in perpetuum est suscipiendi formas quascumque successive, et quidquid contrarium aliqui senserint, ipsius entitas entitatem a forma positiva distinctam dicit. Secundum essentiam ens limitatum, materia metaphysica vocatur; secundum esse, id est prout infra cœlum empyreum ad esse quoddam est contracta, variis nominibus vocatur, a Platone mulier, ab Averroë naturæ fondamentum, terra, inanis, vacua, invisibilis, incomposita, tenebræ, aqua et chaos.

Juxta Thomistas materia prima non definitur ens limitatum. Illud est, secundum D. Thomam, quod in genere substantiæ est ut potentia quædam præter privationem, omnem speciem et subjectum intellecta. Ponit igitur eam D. Thomas in genere substantiæ, et addit quod quamvis secundum se considerata esse non possit, nec a forma secundum rationem et intellectum sit separabilis, secundum se tamen considerari potest, et sic mera abstractione et fictione considerata est materia metaphysica, quæ sane multum a materia metaphysica scotistica differt. Prima ipsius dispositio juxta D. Thomam quantitas dimensiva est, quæ juxta eumdem non invenitur nisi in corpore. Materia ergo prima, utpote absque forma non existens, quando formam recipit creatur, fitque immediate materia physica quam solam in natura rerum et in re D. Thomas agnoscit, materia metaphysica sensu scotistico prorsus ab eo ablegata. Ex differenti notione materiæ primæ systematum Thomastici ac Scotistici differentiæ non paucæ produnt.

Ex Plutarchi, Censorini et Diodori sententia, primi qui docere mundi æternitatem visi sunt, Xenophanes, Parmenides, Melissus, Philolaus, Ocellus, Aristæus et Chaldæi fuerunt. Hanc opinionem Platoni placuisse Proclus, Simplicius, Censorinus, Macrobius, Apuleius existimant; Platonem qui suis operibus seipsum defendit Plutarchus, Atticus, Hierocles, Philo, Ambrosius, Zacharias Mitylenæus, aliique ab errore isto vindicant. Aristoteles pro certo habuit æternitatem mundi, si egregio ipsius interpreti Aphrodisæo confidas. Cum Aristotele Hermogenes hæreticus sentit. Origenes, sicut et Hermogenes, Deum ab æterno hanc rerum universitatem creasse putavit. Sed moderni ac hodierni athæi mundum increatum esse somniant.

divina similitudine. Non ergo Deus est causa exemplaris earum.

2. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad aliquid per se existens, ut ignitum ad ignem, sicut jam dictum est. Sed quæcumque sunt in sensibilibus rebus, sunt solum per participationem alicujus speciei; quod ex hoc patet quod in nullo sensibilium invenitur solum id quod ad rationem speciei pertinet, sed adjunguntur principiis speciei principia individuantia. Oportet ergo ponere ipsas species per se existentes, ut per se hominem, et per se equum; et hujusmodi : et hæc dicuntur exemplaria. Sunt igitur exemplaria res quædam extra Deum.

3. Præterea, scientiæ et definitiones sunt de ipsis speciebus, non secundum quod sunt in particularibus, quia particularium non est scientia nec definitio. Ergo sunt quædam entia quæ sunt entia [1] non in singularibus, et hæc dicuntur exemplaria; ergo idem quod prius.

4. Præterea, hoc idem videtur per Dionysium, qui dicit, *De div. nom.*, cap. v, § 5, col. 819, text. 1, quod « ipsum secundum se esse prius est eo quod est per se vitam esse, et eo quod est per se sapientiam esse [2]. »

Sed contra est quod exemplar est idem quod idea. Sed ideæ, secundum quod Augustinus dicit, lib. LXXXIII *Quæstionum*, quæst. XLVI, col. 30, tom. 6, sunt « formæ principales, quæ in divina intelligentia continentur. » Ergo exemplaria rerum non sunt extra Deum.

Respondeo dicendum, quod Deus est prima causa exemplaris omnium rerum, ad cujus evidentiam considerandum est quod ad productionem alicujus rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur. Artifex enim producit determinatam formam in materia propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quæ naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Hæc autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quæ ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est, formas exemplares in mente divina existentes. Quæ quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout ejus similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. Possunt etiam in rebus creatis quædam aliorum exemplaria dici secundum quod quædam sunt ad similitudinem aliorum vel secundum eamdem speciem, vel secundum analogiam alicujus imitationis.

Ad primum ergo dicendum, quod licet creaturæ non pertingant ad hoc quod sint similes Deo secundum suam naturam similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti; attingunt tamen ad ejus similitudinem secundum repræsentationem rationis intellectæ a Deo; ut domus quæ est in materia, domui quæ est in mente artificis.

Ad secundum dicendum, quod de ratione hominis est quod sit in materia : et sic non potest inveniri homo sine materia. Licet igitur hic homo sit per participationem speciei, non tamen potest reduci ad aliquid existens per se, in eadem specie; sed ad speciem superexcedentem, sicut sunt substantiæ separatæ. Et eadem ratio est de aliis sensibilibus.

Ad tertium dicendum, quod licet [3] scientia et definitio sit solum entium, non tamen oportet quod res eumdem modum habeant in essendo quem intellectus habet in intelligendo. Nos enim per virtutem intellectus agentis abstrahimus species universales a particularibus conditionibus : non tamen oportet quod universalia præter particularia subsistant, ut particularium exemplaria.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Dionysius, *De div. nom.*, c. XI, § 6, col. 954, t. 1 : « per se vitam et per se sapientiam » quandoque nominat ipsum Deum, quandoque virtutes ipsis rebus datas, non autem quasdam subsistentes res, sicut antiqui posuerunt.

Conclusio. — Cum ex divina sapientia determinatæ naturales formæ procedant, Deum ipsum exemplar primum rerum omnium esse asserendum est.

[1] Al. : « vel species. »

[2] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius : « Est ipsum per se esse antiquius quam esse per se vitam, et per se sapientiam. »

[3] Al. « quælibet. »

ARTICULUS IV.

Utrum Deus sit causa finalis omnium.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit causa finalis omnium. Agere enim propter finem videtur esse alicujus indigentis fine. Sed Deus nullo est indigens. Ergo non competit sibi agere propter finem.

2. Præterea, finis generationis et forma generati, et agens, non incidunt in idem numero, ut dicitur in II *Physic.*, text. 70, quia finis generationis est forma generati. Sed Deus est primum agens omnium. Non ergo est causa finalis omnium.

3. Præterea, finem omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt, quia neque omnia ipsum cognoscunt. Deus ergo non est omnium finis.

4. Præterea, finalis causa est prima causarum. Si igitur Deus sit causa agens et causa finalis, sequitur quod in eo sit prius et posterius; quod est impossibile.

Sed contra est quod dicitur Prov., XVI, 4 : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.*

Respondeo dicendum, quod omne agens agit propter finem; alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu. Est autem idem finis agentis et patientis inquantum hujusmodi, sed aliter et aliter. Unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quædam quæ simul agunt et patiuntur, quæ sunt agentia imperfecta; et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quæ est ejus bonitas; et unaquæque creatura intendit consequi suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis et bonitatis divinæ. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.

Ad primum ergo dicendum, quod agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere et pati. Sed hoc Deo non competit; et ideo ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem.

Ad secundum dicendum, quod forma generati non est finis generationis, nisi inquantum est similitudo formæ generantis, quod suam similitudinem communicare intendit; alioquin [1] forma generati esset nobilior generante, cum finis sit nobilior his quæ sunt ad finem.

Ad tertium dicendum, quod omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione; quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem.

Ad quartum dicendum, quod cum Deus sit causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum, et materia prima sit ab ipso, sequitur quod primum principium omnium rerum sit unum tantum [2] secundum rem. Nihil tamen prohibet in eo considerari multa secundum rationem, quorum quædam prius cadunt in intellectu nostro quam alia.

CONCLUSIO. — Cum Deus sit primum agens, primus quoque finis omnium necessario est.

QUÆSTIO XLV.

DE MODO EMANATIONIS RERUM A PRIMO PRINCIPIO.

(Et octo quæruntur.)

Deinde quæritur de modo emanationis rerum a primo principio, qui dicitur creatio; de qua quæruntur octo : 1° quid sit creatio; 2° utrum Deus possit aliquid creare; 3° utrum creatio sit aliquod ens in rerum natura; 4° cui competat creari; 5° utrum solius Dei sit creare; 6° utrum commune sit toti Trinitati, aut proprium alicujus personæ; 7° utrum vestigium aliquod Trinitatis sit in rebus creatis; 8° utrum opus creationis admisceatur in operibus naturæ et voluntatis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum creare sit ex nihilo aliquid facere.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod creare non sit ex nihilo aliquid facere. Dicit enim Augustinus *Contra adversarium legis et prophetarum*, lib. I, cap. XXIII, col. 633, t. 8 : « Facere est quod omnino non erat; creare vero est ex eo quod jam erat, educendo [3] aliquid constituere. »

[1] Parm. « alias. » — [2] Al. deest « tantum. » — [3] « Ordinando. »

2. Præterea, nobilitas actionis et motus ex terminis consideratur. Nobilior igitur est actio quæ ex bono in bonum est, et ex ente in ens, quam quæ est ex nihilo in aliquid. Sed creatio videtur esse nobilissima actio, et prima inter omnes actiones. Ergo non est ex nihilo in aliquid, sed magis ex ente in ens.

3. Præterea hæc præpositio, ex, importat habitudinem alicujus causæ, et maxime materialis, sicut cum dicimus quod statua fit ex ære. Sed « nihil » non potest esse materia entis, nec aliquo modo causa ejus. Ergo creare non est ex nihilo aliquid facere.

Sed contra est quod super illud Gen., I : *In principio creavit Deus cælum*, etc., dicit[1] Glossa ord., *In cap.* I *Gen.*, v. 1, col. 69, t. 1, quod « creare est aliquid ex nihilo facere. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quæ est Deus; et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis.

Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non præsupponitur emanationi; sicut si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde si consideremus emanationem[2] totius entis universalem a primo principio, impossibile est quod aliquod ens præsupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo, ita creatio, quæ est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus æquivoce utitur nomine creationis, secundum quod creari dicuntur ea quæ in melius reformantur; ut cum dicitur aliquis creari in episcopum. Sic autem non loquimur hic de creatione, sed sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod mutationes accipiunt speciem et dignitatem non a termino a quo, sed a termino ad quem. Tanto ergo perfectior et prior est aliqua mutatio, quanto terminus ad quem illius mutationis est nobilior et prior, licet terminus a quo, qui opponitur termino ad quem, sit imperfectior : sicut generatio simpliciter est nobilior et prior quam alteratio, propter hoc quod forma substantialis est nobilior quam forma accidentalis ; tamen privatio substantialis formæ, quæ est terminus a quo in generatione, est imperfectior quam contrarium, quod est terminus a quo in alteratione; et similiter creatio est perfectior et prior quam generatio et alteratio; quia terminus ad quem est tota substantia rei; id autem quod intelligitur ut terminus a quo est simpliciter non ens.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, hæc præpositio, ex, non designat causam materialem, sed ordinem tantum; sicut cum dicitur : Ex mane fit meridies, id est, post mane fit meridies. Sed intelligendum est quod hæc 'præpositio, ex, potest includere negationem importatam in hoc quod dico, nihil, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo ejus quod est, ad non esse præcedens. Si vero negatio includat præpositionem, tunc ordo negatur et est sensus : Fit ex nihilo, id est, non fit ex aliquo; sicut si dicatur : Iste loquitur de nihilo, quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cum dicitur, ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo hæc præpositio, ex, importat ordinem, ut dictum est. Secundo modo importat habitudinem causæ materialis, quæ negatur.

Conclusio. — Creare est ex nihilo aliquid facere (*a*).

[1] In Glossa ord. Strabi legitur æquivalenter tantum sub nomine Bedæ : « Qui fecisti mundum de materia informi. Materia facta est de nihilo. » etc.

[2] Al : « consideretur emanatio totius entis universalis. »

(*a*) Creatio proprie est ab eo quod non est in eo quod est deductio; — unde Magister : creare est proprie de nihilo aliquid facere.

Istud autem non esse vel nihilum intelligitur tripliciter :

1. Ut non esse non materiæ sed formæ tantum privationem dicit, et sic generatio est deductio de non esse ad esse;

2. Ut alicujus privationem secundum quid dicit, et sic motus localis, augmentatio et alteratio est deductio de non esse ad esse;

3. Ut simpliciter tam materiæ quam formæ esse negat, et sic creatio est deductio de non esse ad esse. Creatio, quia subjectum non præsupponit, nec motus nec mutatio proprie est.

Aliquid de nihilo fieri tripliciter sumitur :

1. Materialiter, sicut ex ferro fit cultellus;

2. Causaliter, sicut ex Patre Filius generatur;

3. Ordinaliter, sicut de mane fit meridies, eo sensu quod motus et temporis ordine mane meridiem præcedit. Isto modo ex nihilo aliquid fieri, id est post nihilum aliquid fieri, Aristoteles, Avicenna et nonnulli philosophi concedunt. sed diffe-

ARTICULUS II.

Utrum Deus possit aliquid creare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod [1] non possit aliquid creari. Quia, secundum Philosophum, I *Physic.*, text. 34, antiqui philosophi acceperunt ut communem conceptionem animi, ex nihilo nihil fieri. Sed potentia Dei non se extendit ad contraria primorum principiorum, utpote quod Deus faciat quod totum non sit majus sua parte, vel quod affirmatio et negatio sint simul veræ. Ergo Deus non potest aliquid ex nihilo facere, vel creare.

2. Præterea, si creare est aliquid ex nihilo facere, ergo creari est aliquid fieri. Sed omne fieri est mutari. Ergo creatio est mutatio. Sed omnis mutatio est in subjecto aliquo, ut patet per definitionem motus; nam motus est actus existentis in potentia. Ergo est impossibile aliquid a Deo ex nihilo fieri.

3. Præterea, quod factum est, necesse est aliquando fieri. Sed non potest dici quod illud quod creatur, simul fiat et factum sit; quia in permanentibus quod fit non est; quod autem factum est, jam est. Simul ergo aliquid esset et non esset. Ergo si aliquid fit, fieri ejus præcedit factum esse. Sed hoc non potest esse, nisi præexistat subjectum, in quo sustentetur ipsum fieri. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

4. Præterea, infinitam distantiam non est pertransire. Sed infinita distantia est inter ens et nihil. Ergo non contingit ex nihilo aliquid fieri.

Sed contra est quod dicitur Genes., I, 1 : *In principio creavit Deus cælum et terram;* ubi dicit Glossa ord., col. 69, t. 1, quod « creare est aliquid ex nihilo facere. »

Respondeo dicendum, quod non solum non est impossibile [2] a Deo aliquid creari, sed necesse est ponere a Deo omnia creata esse, ut ex præmissis habetur. Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit, præsupponitur actioni ejus et non producitur per ipsam actionem; sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno et ære, quæ per artis actionem non causantur sed causantur per actionem naturæ; sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed præsupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo præsupposito, sequeretur quod illud præsuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra, quod nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit.

Ad primum ergo dicendum, quod antiqui philosophi, sicut supra dictum est, non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est præsupponere aliquid in sua actione; et secundum hoc erat eorum communis opinio, « ex nihilo nihil fieri. » Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio.

Ad secundum dicendum, quod creatio non est mutatio, nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius. Nam quandoque quidem est idem ens actu aliter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem, et ubi [3]; quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cujus subjectum est materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rei, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum; sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, et postea esse. Sed cum actio et passio conveniant in una substantia motus, et differant solum secundum habitudines diversas, ut dicitur in III *Physicorum*, text. 20 et 21, oportet quod subtracto motu, non remaneant nisi diversæ habitudines in creante et creato. Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est, creatio significatur per modum mutationis; et propter hoc dicitur quod creare est ex nihilo aliquid facere; quamvis facere et fieri magis in hoc conveniant quam mutare et mutari;

renter a theologis, quia sola natura, non tempore, Deum dicunt præcedere mundum, unde mundus esset æternus; addunt Deum creantem natura agere; theologi vero Deum probant ad extra agere voluntate et voluntate libera, materiæ fundamento non indigere, omnem creaturam tam natura quam etiam tempore præcedere.

[1] Sic codd.; in edit. : « quod Deus non possit aliquid creare. »

[2] Al. deest « non. » Cajetanus, in *Com.* : « non solum est possibile. »

[3] « Et ubi » deest in Parm. et in edit.

quia facere et fieri important habitudinem causæ ad effectum et effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti.

Ad tertium dicendum, quod in his quæ fiunt sine motu, simul est fieri [1] et factum esse, sive talis factio sit terminus motus, sicut illuminatio (nam simul aliquid illuminatur et illuminatum est), sive non sit terminus motus, sicut simul formatur verbum in corde, et formatum est. Et in his quod fit, est [2] cum dicitur fieri, sed significatur ab alio esse et prius non fuisse. Unde, cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est.

Ad quartum dicendum, quod objectio illa procedit ex falsa imaginatione, ac si sit aliquod infinitum medium inter nihilum et ens : quod patet esse falsum. Procedit autem falsa hæc imaginatio ex eo quod creatio significatur ut quædam mutatio inter duos terminos existens.

Conclusio. — Cum nihil in universitate entium sit non causatum ab ipso, non solum possibile, sed necessarium est omnia a Deo creata esse.

ARTICULUS III.

Utrum creatio sit aliquid in creatura.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod creatio non sit aliquid in creatura. Sicut enim creatio passive accepta attribuitur creaturæ, ita creatio active accepta attribuitur Creatori. Sed creatio active accepta non est aliquid in Creatore; quia sic sequeretur [3] quod in Deo esset aliquid temporale. Ergo creatio passive accepta non est aliquid in creatura.

2. Præterea, nihil est medium inter Creatorem et creaturam. Sed creatio significatur ut medium inter utrumque; non enim est Creator, cum non sit æterna : neque creatura, quia oporteret eadem ratione aliam ponere creationem, quia ipsa crearetur, et sic in infinitum. Creatio ergo non est aliquid [4].

3. Præterea, si creatio est aliquid præter substantiam creatam, oportet quod sit accidens ejus. Omne autem accidens est in subjecto. Ergo res creata esset subjectum creationis, et sic idem esset subjectum creationis et terminus; quod est impossibile, quia subjectum prius est accidente et conservat accidens. Terminus autem posterius est actione vel [5] passione, cujus est terminus; et eo existente, cessat actio vel [6] passio. Igitur ipsa creatio non est aliqua res.

Sed contra, majus est fieri aliquid secundum totam substantiam quam secundum formam substantialem vel accidentalem. Sed generatio simpliciter vel secundum quid, qua fit aliquid secundum formam substantialem vel accidentalem, est aliquid in generato. Ergo multo magis creatio, qua fit aliquid secundum totam substantiam, est aliquid in creato.

Respondeo, dicendum, quod creatio ponit [7] aliquid in creato secundum relationem tantum; quia quod creatur non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo præexistente. Quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium. Non autem potest hoc contingere in productione totius esse a causa universali omnium entium, quæ est Deus. Unde Deus creando producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est. Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quædam ad Creatorem ut ad principium sui esse; sicut in passione, quæ est cum motu, importatur relatio ad principium motus.

Ad primum ergo dicendum, quod creatio active significata significat actionem divinam, quæ est ejus essentia, cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum; relatio vero creaturæ ad Deum est relatio realis, ut supra dictum est, cum de divinis nominibus ageretur.

Ad secundum, dicendum, quod quia creatio significatur ut mutatio, sicut dictum est; mutatio autem media quodam modo est inter movens et motum; ideo etiam creatio significatur ut media inter Creatorem et creaturam. Et tamen creatio passive accepta est in creatura, et est creatura. Neque tamen oportet quod aliqua [8] alia creatione creetur; quia relationes, cum hoc ipsum quod sunt, ad aliquid dicantur, non referuntur per aliquas alias relationes, sed per

[1] Ita cod. Alcan. Garcias, et Nicolaï; edit. Rom. et Patav., etc. : « similiter est fieri. »

[2] Ita codd.; edit. Rom. et Nicolaï : « quod fit, est, sed cum dicitur fieri, significatur ab alio esse, » etc.

[3] Ita Nicolaï; edit. Rom. et Patav. : « quia si sic sequeretur. » — [4] Al. : « in creatura. » — [5] Al. : « et. » — [6] Al. : « et. » — [7] Edit. Rom. : « non ponit. » — [8] Al. deest « aliqua. »

seipsas ; sicut etiam supra dictum est, cum de æqualitate personarum ageretur.

Ad tertium dicendum, quod creationis, secundum quod significatur ut mutatio, creatura est terminus; sed secundum quod vera est relatio, creatura est ejus subjectum, et prius ea in esse, sicut subjectum accidente; sed habet quamdam rationem prioritatis ex parte objecti ad quod dicitur, quod est principium creaturæ. Neque tamen oportet quod, quamdiu creatura sit, dicatur creari; quia creatio importat habitudinem creaturæ ad Creatorem cum quadam novitate seu inceptione.

Conclusio. — Creatio in creatura non est nisi relatio quædam ad creatorem, ut ad principium.

ARTICULUS IV.

Utrum creari sit proprium compositorum et subsistentium.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod creari non sit proprium compositorum et subsistentium. Dicitur enim in lib. *De causis,* prop. 4, in princ. : « Prima rerum creatarum est esse. » Sed esse rei creatæ non est subsistens. Ergo creatio proprie non est subsistentis et compositi.

2. Præterea, creatur quod ex nihilo est. Composita autem non sunt ex nihilo, sed ex suis componentibus. Ergo compositis non competit creari.

3. Præterea, illud proprie producitur per primam emanationem quod supponitur in secunda ; sicut res naturalis producitur per generationem naturalem, quæ supponitur in operatione artis. Sed illud quod supponitur in generatione naturali, est materia. Ergo materia est quæ proprie creatur, et non compositum.

Sed contra est quod dicitur Genes., I, 1 : *In principio creavit Deus cælum et terram.* Cælum autem et terra sunt res compositæ subsistentes. Ergo horum proprie est creatio.

Respondeo dicendum, quod creari est quoddam fieri, ut dictum est. Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari quibus convenit esse ; quod quidem convenit proprie subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiæ separatæ, sive sint composita, sicut substantiæ materiales. Illi enim proprie convenit esse quod habet esse, et est subsistens in suo esse. Formæ autem, et accidentia et alia hujusmodi non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est, ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea[1] subjectum est album. Unde, secundum Philosophum, VII *Metaph.,* text. 2, accidens magis proprie dicitur entis quam ens. Sicut igitur accidentia et formæ, et hujusmodi quæ non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia : ita magis debent dici concreata quam creata; proprie vero creata sunt subsistentia.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur : « Prima rerum creatarum est esse, » ly « esse » non importat substantiam creatam, sed importat propriam rationem objecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum quod est ens, non ex eo quod est hoc ens, cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali, ut dictum est. Et est similis modus loquendi, sicut si diceretur quod primum visibile est color, quamvis illud quod proprie videtur, sit coloratum.

Ad secundum dicendum, quod creatio non dicit constitutionem rei compositæ ex principiis præexistentibus : sed compositum sic dicitur creari, quod simul cum omnibus suis principiis in esse producitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa non probat quod sola materia creetur, sed quod materia non sit nisi ex creatione; nam creatio est productio totius esse, et non solum materiæ.

Conclusio. — Creari proprie subsistentibus in suo esse convenit, aliis vero concreari.

ARTICULUS V.

Utrum solius Dei sit creare.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non solius Dei sit creare. Quia, secundum Philosophum, lib. II *De anima,* text. 34, perfectum est quod potest sibi simile facere. Sed creaturæ immateriales sunt perfectiores creaturis materialibus, quæ faciunt sibi simile; ignis enim generat ignem, et homo generat hominem. Ergo substantia immaterialis potest facere substantiam sibi similem. Sed substantia immaterialis non potest fieri nisi per creationem, cum non habeat materiam ex qua fiat. Ergo aliqua creatura potest creare.

2. Præterea, quanto major est resistentia

[1] Edit. Patav. : « ejus. »

ex parte facti, tanto major virtus requiritur in faciente. Sed plus resistit contrarium quam nihil. Ergo majoris virtutis est aliquid facere ex contrario, quod tamen creatura facit, quam aliquid facere ex nihilo. Multo magis igitur creatura hoc facere potest.

3. Præterea, virtus facientis consideratur secundum mensuram ejus quod fit. Sed ens creatum est finitum, ut supra probatum est, cum de Dei infinitate ageretur. Ergo ad producendum per creationem aliquid creatum, non requiritur nisi virtus finita. Sed habere virtutem finitam non est contra rationem creaturæ. Ergo non est impossibile creaturam creare.

Sed contra est quod dicit Augustinus, *De Trinit.*, lib. III, c. VIII, § 13, col. 876, t. 8, quod neque boni neque mali angeli possunt esse creatores alicujus rei. Multo minus igitur aliæ creaturæ.

Respondeo dicendum, quod satis apparet in primo aspectu secundum præmissa, quod creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primæ et universalissimæ causæ, quæ est Deus. Unde etiam dicitur lib. *De causis,* prop. 3, quod « neque intelligentia nec anima nobis dat esse, nisi inquantum operatur operatione divina. » Producere autem esse absolute, non inquantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei.

Contingit autem quod aliquid participet actionem propriam alicujus alterius, non virtute propria, sed instrumentaliter, inquantum agit in virtute alterius : sicut aer per virtutem ignis habet calefacere et ignire. Et secundum hoc aliqui opinati sunt quod, licet creatio sit propria actio universalis causæ, tamen aliqua inferiorum causarum, inquantum agit in virtute primæ causæ, potest creare. Et sic posuit Avicenna quod prima substantia separata creata a Deo creat aliam post se, et substantiam orbis et animam ejus; et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et secundum hunc etiam modum Magister dicit in V dist., IV *Sent.*, § 3, quod Deus potest creaturæ communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate.

Sed hoc esse non potest : quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causæ superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum. Nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus quod securis, scindendo lignum, quod habet ex proprietate suæ formæ, producit scamni formam, quæ est effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod præsupponitur omnibus aliis; scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid aliud operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo præsupposito quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est quod alicui creaturæ conveniat creare neque virtute propria, neque instrumentaliter, sive per ministerium.

Et hoc præcipue inconveniens est dici de aliquo corpore, quod creet, cum nullum corpus agat nisi tangendo, vel movendo; et sic requirit in sua actione aliquid præexistens, quod possit tangi et moveri; quod est contra rationem creationis.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquod perfectum participans aliquam naturam facit sibi simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturæ humanæ absolute, quia sic esset causa sui ipsius : sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato; et sic præsupponit in sua actione determinatam materiam, per quam est hic homo. Sed sicut homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi; quia solus Deus est suum esse, ut supra dictum est. Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi inquantum esse causat in hoc. Et sic oportet quod id per quod aliquid est hoc, præintelligatur actioni qua facit sibi simile. In substantia autem immateriali non potest præintelligi aliquid per quod sit hæc; quia est hæc per suam formam, per quam habet esse, cum sint formæ subsistentes. Igitur substantia immaterialis non potest producere aliam substantiam immaterialem sibi similem quantum ad esse ejus, sed quantum ad perfectionem aliquam super-

additam; sicut si dicamus quod superior angelus illuminat inferiorem, ut Dionysius dicit, *Cæl. hier.*, c. IV, § 3, col. 182, et c. X, § 2, col. 274, tom. I. Secundum quem modum etiam in cælestibus est paternitas, ut ex verbis Apostoli patet, Ephes., III, 15: *Ex quo omnis paternitas in cælis et in terra nominatur*. Et ex hoc etiam evidenter apparet quod nullum ens creatum potest causare aliquid, nisi præsupposito aliquo; quod repugnat rationi creationis.

Ad secundum dicendum, quod ex contrario fit aliquid per accidens, ut dicitur in I *Physic.*, text. 43 et seqq. Per se autem fit aliquid ex subjecto, quod est in potentia. Contrarium igitur resistit agenti inquantum impedit potentiam ab actu, in quem intendit reducere materiam agens; sicut ignis intendit reducere aquam in actum sibi similem, sed impeditur per formam et dispositiones contrarias quibus quasi ligatur potentia ne reducatur in actum; et quanto magis fuerit potentia ligata, tanto requiritur major virtus in agente ad reducendam materiam in actum; unde multo major potentia requiritur in agente, si nulla potentia præexistat. Sic ergo patet quod multo majoris virtutis est facere aliquid ex nihilo quam ex contrario.

Ad tertium dicendum, quod virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi; major enim calor non solum magis, sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. Quod ex prædictis patet. Si enim tanto major virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla præsupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita; quia nulla proportio est nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quam præsupponit virtus agentis naturalis, sicut non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam sicut neque esse infinitum, ut supra probatum est, relinquitur quod nulla creatura possit creare.

Conclusio. — Cum ipsum esse quod inter omnes effectus universalissimum est, terminus sit creationis, solum Dei est qui prima et universalissima causa est (*a*).

ARTICULUS VI.

Utrum creare sit proprium alicujus personæ.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod creare sit proprium alicujus personæ. Quod enim est prius, est causa ejus quod est post, et perfectum est causa imperfecti. Sed processio divinæ personæ est prior quam processio creaturæ, et magis perfecta; quia divina persona procedit in perfecta similitudine sui principii, creatura vero in imperfecta. Ergo processiones divinarum personarum sunt causa processionis rerum, et sic creare est proprium personæ.

2. Præterea, personæ divinæ non distinguuntur ab invicem, nisi per suas processiones et relationes. Quidquid igitur differenter attribuitur divinis personis hoc, convenit eis secundum processiones et relationes personarum. Sed causalitas creaturarum diversimode attribuitur divinis personis;

(*a*) Avicenna et quidam alii philosophi a Deo dixerunt fuisse causatam unam intelligentiam primam, tanquam causatum primum a quo alia intelligentia per creationem producitur. Sed ex nihilo simpliciter creatura quælibet nil educere potest, et hujus unam pulcherrimam rationem S. Bonaventura tradit dicens: « Quantum quis recipit ab aliquo, in tantum ei tenetur; sed quia creatio est in qua totum esse et tota substantia ex nihilo producitur, si quis hoc reciperet a creatura, tunc ille teneretur ipsi creaturæ creanti ex toto. Ideo non fuit conveniens quod creatura crearet. » Rationes vero metaphysicæ variæ sunt. Juxta S. Bonaventuram, supra infinitam distantiam non nisi virtus infinita potest, sed inter nihilum et ens creationis terminos infinita distantia datur; ergo. — Sic Scotus etiam. — Scotorellus distantiam dicit esse quodammodo infinitam, ex parte scilicet nihili. — Juxta S. Thomam et pariter Scotum, alia ratio conflatur. Semper agens inferius præsupponit in agendo effectum causæ superioris. Si creatura ex nihilo crearet, nullum præsupponeret effectum, et causa prima fieret, quod est impossibile; ergo, etc. — Insuper, potentia creandi est ipse Deus; atqui nec Deus communicare, nec creatura accipere potest quod sit ipsa creatura Deus; ergo, etc. — Videant periti si nil sophisticum sit in his argumentis. Magister, cui Doctores universim contradicunt, tenet quod Deus per creaturam sicut per ministrum aliquid creare posset. Et cur Deus hoc non posset? Doctrinam S. Thomæ amplector; vellem tamen dubia mea solvi. Creare est post nihilum aliquid ponere. Si creatura, ut ministra Dei, potentiam aliquid post nihilum ponendi recipit, nonne ex hoc Deo simpliciter assimilaretur? Nonne Deus ipsi suam communicaret deitatem, quam ipsa creatura reciperet? Nullo modo siquidem semper a Deo creatura illud haberet quod a nullo sed a seipso Deus habet.

nam in *Symbolo fidei* Patri attribuitur quod sit creator omnium invisibilium et visibilium; Filio autem attribuitur quod per eum omnia facta sunt; sed Spiritui sancto quod sit Dominus et vivificator. Causalitas ergo creaturarum convenit personis secundum processiones et relationes.

3. Præterea, si dicatur quod causalitas creaturæ attenditur secundum aliquod attributum essentiale quod appropriatur alicui personæ, hoc non videtur sufficiens; quia quilibet effectus divinus causatur a quolibet attributo essentiali, scilicet potentia, bonitate et sapientia; et sic non magis pertinet ad unum quam ad aliud. Non debet ergo aliquis determinatus modus causalitatis attribui uni personæ magis quam alii, nisi distinguantur in creando secundum relationes et processiones.

Sed contra est quod dicit Dionysius, *De divin. nom.,* c. II, § 1, col. 638, t. 1, quod communia totius divinitatis sunt omnia creabilia.

Respondeo dicendum, quod creare est proprie causare sive producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu; ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse, quod est ejus essentia, quæ est communis tribus personis. Unde creare non est proprium alicui personæ, sed commune toti Trinitati.

Sed tamen divinæ personæ secundum rationem suæ processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim supra ostensum est, cum de Dei scientia et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiatarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suæ voluntatis ad aliquid relatum, operatur. Unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum verbum, quod est Filius, et per suum amorem, qui est Spiritus sanctus. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, inquantum includunt essentialia attributa, quæ sunt scientia et voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod processiones divinarum personarum sunt causa creationis, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod, sicut natura divina, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit, inquantum Filius accipit naturam divinam a Patre, et Spiritus sanctus ab utroque; ita etiam et virtus creandi, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit. Nam Filius habet eam a Patre, et Spiritus sanctus ab utroque. Unde creatorem esse attribuitur Patri, ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio. De Filio autem dicitur, Joan., I, 3: *Omnia per ipsum facta sunt,* inquantum habet eamdem virtutem, sed ab alio; nam hæc præpositio, per, solet denotare causam mediam, sive principium de principio. Sed Spiritui sancto, qui habet eamdem virtutem ab utroque, attribuitur quod dominando gubernet et vivificet quæ sunt creata a Patre per Filium. Potest etiam hujus attributionis communis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum. Nam, sicut supra dictum est, Patri attribuitur et appropriatur potentia, quæ maxime manifestatur in creatione; et ideo attribuitur Patri creatorem esse. Filio autem appropriatur sapientia, per quam agens per intellectum operatur, et ideo dicitur de Filio: *Omnia per ipsum facta sunt.* Spiritui sancto autem appropriatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio deducens res in debitos fines, et vivificatio; nam vita in interiori quodam motu consistit; primum autem movens est finis et bonitas.

Ad tertium dicendum, quod, licet quilibet effectus Dei procedat ex quolibet attributorum, tamen reducitur unusquisque effectus ad illud attributum cum quo habet convenientiam secundum propriam rationem; sicut ordinatio rerum ad sapientiam; et justificatio impii, ad misericordiam et bonitatem se superabundanter diffundentem. Creatio vero, quæ est productio ipsius substantiæ rei, reducitur ad potentiam.

Conclusio. — Creare commune est toti Trinitati; at personis divinis, non nisi ut essentialia attributa includunt, scientiam scilicet et voluntatem, convenire potest.

ARTICULUS VII.

Utrum in creaturis sit necesse inveniri vestigium Trinitatis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod in creaturis non sit necesse inveniri vestigium Trinitatis. Per sua enim vestigia unumquodque investigari potest. Sed Trinitas personarum non potest investigari ex

creaturis, ut supra dictum est. Ergo vestigia Trinitatis non sunt in creatura.

2. Præterea, quidquid in creatura est, creatum est. Si igitur vestigium Trinitatis invenitur in creatura secundum aliquas proprietates suas, et omne creatum habet vestigium Trinitatis, oportet in unaquaque illarum inveniri etiam vestigium Trinitatis ; et sic in infinitum.

3. Præterea, effectus non repræsentat nisi suam causam. Sed causalitas creaturarum pertinet ad naturam communem, non autem ad relationes quibus personæ distinguuntur et numerantur. Ergo in creatura non invenitur vestigium Trinitatis, sed solum unitatis essentiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI *De Trin.*, c. x, col. 932, tom. VIII, quod Trinitatis vestigium in creaturis apparet.

Respondeo dicendum, quod omnis effectus aliqualiter repræsentat suam causam, sed diversimode. Nam aliquis effectus repræsentat solam causalitatem causæ, non autem formam ejus, sicut fumus repræsentat ignem; et talis repræsentatio videtur[1] esse repræsentatio vestigii : vestigium enim[2] demonstrat motum alicujus transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus repræsentat causam quantum ad similitudinem formæ ejus, sicut ignis generatus ignem generantem, et statua Mercurii Mercurium; et hæc est repræsentatio imaginis. Processiones autem divinarum personarum attenduntur secundum actus intellectus et voluntatis, sicut supra dictum est. Nam Filius procedit ut verbum intellectus, Spiritus sanctus ut amor voluntatis.

In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repræsentatio Trinitatis per modum imaginis, inquantum invenitur in eis verbum conceptum, et amor procedens.

Sed in creaturis omnibus invenitur repræsentatio Trinitatis per modum vestigii, inquantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quæ necesse est reducere in divinas personas sicut in causam. Quælibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam, per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quædam substantia creata, repræsentat causam et principium; et sic demonstrat personam Patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quamdam formam et speciem, repræsentat Verbum, secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem repræsentat Spiritum sanctum, inquantum est amor : quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis. Et ideo dicit Augustinus, *De Trin.*, lib. VI, c. x, col. 932, tom. VIII, quod vestigium Trinitatis invenitur in unaquaque creatura, secundum quod unum aliquid est, et secundum quod aliqua specie formatur, et secundum quod quemdam ordinem tenet. Et ad hæc etiam reducuntur illa tria, *numerus, pondus* et *mensura,* quæ ponuntur Sap., xi. Nam mensura refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, numerus ad speciem, pondus ad ordinem. Et ad hæc tria reducuntur alia tria quæ ponit Augustinus in lib. *De natura boni,* c. iii, col. 553, t. 8 : « Modus, species et ordo ; » et ea quæ ponit in lib. LXXXIII *Quæstionum,* quæst. xviii, col. 15, tom. VI, « quo constat, quo discernitur, quo congruit. » Constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. Et in idem de facili reduci possunt quæcumque sic dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod repræsentatio vestigii attenditur secundum appropriata ; per quem modum ex creaturis in Trinitatem divinarum personarum veniri potest, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod creatura est res proprie subsistens, in qua est prædicata tria invenire. Neque oportet quod in quolibet eorum quæ ei insunt, hæc tria inveniantur ; sed secundum ea vestigium rei subsistenti attribuitur.

Ad tertium dicendum, quod etiam processiones personarum sunt causa et ratio creationis aliquo modo, ut dictum est.

Conclusio. — In rationalibus creaturis est imago Trinitatis, in cæteris vero creaturis est vestigium Trinitatis, inquantum in eis inveniuntur aliqua, quæ reducuntur in divinas personas (*a*).

[1] In Parm. : « dicitur. » — [2] In Parm. : « autem. »

(*a*) Juxta S. Thomam et Henricum a Gandavo, productio creaturarum necessario personarum productionem præexigit. Juxta Guillermum, Scotum et Scotorellum productio personarum præcedit, non tamen ratio creationis est, quia nec a Filio, nec a Spiritu sancto Pater omnipotentiam suam accipit.

ARTICULUS VIII.

Utrum creatio admisceatur in operibus naturæ et artis.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod creatio admisceatur in operibus naturæ et artis. In qualibet enim operatione naturæ et artis producitur aliqua forma. Sed non producitur ex aliquo, cum non habeat materiam partem sui. Ergo producitur ex nihilo; et sic in qualibet operatione naturæ et artis est creatio.

2. Præterea, effectus non est potior[1] sua causa. Sed in rebus naturalibus non invenitur aliquid agens nisi forma accidentalis, quæ est forma activa vel passiva. Non ergo per operationem naturæ producitur forma substantialis. Relinquitur igitur quod sit per creationem.

3. Præterea, natura facit sibi simile. Sed quædam inveniuntur generata in natura non ab aliquo sibi simili, sicut patet in animalibus generatis per putrefactionem. Ergo eorum forma non est a natura sed a creatione; et eadem ratio est de aliis.

4. Præterea quod non creatur non est creatura. Si igitur in his quæ sunt a natura non adjungatur creatio, sequitur quod ea quæ sunt a natura, non sunt creaturæ; quod est hæreticum.

Sed contra est quod Augustinus *Super Genes. ad litt.*, lib. VI, c. VI, XI et XIV, col. 342, tom. III, distinguit opus propagationis, quod est opus naturæ, ab opere creationis.

Respondeo dicendum, quod hæc dubitatio inducitur propter formas, quas quidam posuerunt non incipere per actionem naturæ, sed prius in materia extitisse, ponentes latitationem formarum. Et hoc accidit eis ex ignorantia materiæ, quia nesciebant distinguere inter potentiam et actum. Quia enim formæ præexistunt in materia in potentia, posuerunt eas simpliciter præexistere.

Alii vero posuerunt formas dari vel causari ab agente separato per modum creationis; et secundum hoc cuilibet operationi naturæ adjungitur creatio. Sed hoc accidit eis ex ignorantia formæ. Non enim considerabant quod forma naturalis corporis non est subsistens, sed quo aliquid est. Et ideo, cum fieri et creari non conveniat proprie nisi rei subsistenti, sicut supra dictum est, formarum non est fieri neque creari, sed concreatas esse. Quod autem proprie fit ab agente naturali est compositum, quod fit ex materia.

Unde in operibus naturæ non admiscetur creatio, sed præsupponitur aliquid ad operationem naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod formæ incipiunt esse in actu, compositis factis, non quod ipse fiant per se, sed per accidens tantum.

Ad secundum dicendum, quod qualitates activæ in natura agunt in virtute formarum substantialium; et ideo agens naturale non solum producit sibi simile secundum qualitatem, sed secundum speciem.

Ad tertium dicendum, quod ad generationem animalium imperfectorum sufficit agens universale, quod est virtus cælestis cui assimilantur non secundum species, sed secundum analogiam quamdam. Neque oportet dicere quod eorum formæ creantur ab agente separato. Ad generationem vero animalium perfectorum non sufficit agens universale, sed requiritur agens proprium, quod est generans univocum.

Ad quartum dicendum, quod operatio naturæ non est nisi ex præsuppositione principiorum creatorum; et sic ea quæ per naturam fiunt, creaturæ dicuntur.

Conclusio. — Creatio non admiscetur operibus naturæ et artis, sed aliquid ad illarum operationem præsupponitur.

QUÆSTIO XLVI.

DE PRINCIPIO DURATIONIS RERUM CREATARUM.

(Et tria quæruntur.)

Consequenter considerandum est de principio durationis rerum creatarum, et circa hæc quæruntur tria: 1° utrum creaturæ semper fuerint; 2° utrum eas incepisse sit articulus fidei; 3° quomodo Deus dicatur in principio cælum et terram creasse.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum universitas creaturarum semper fuerit.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod universitas creaturarum, quæ nunc

[1] In Parm. et in edit. minus recte quam in cod.: « prior. »

mundi nomine nuncupatur, non inceperit, sed fuerit ab æterno. Omne enim quod incepit esse, antequam fuerit, possibile fuit ipsum esse; alioquin impossibile fuisset ipsum fieri[1]. Sed quod est possibile esse, est materia, quæ est in potentia ad esse, quod est per formam; et ad non esse, quod est per privationem. Si ergo mundus incepit esse, ante mundum fuit materia. Sed non potest esse materia sine forma; materia autem mundi cum forma est mundus. Fuit ergo mundus antequam esse inciperet; quod est impossibile.

2. Præterea, nihil quod habet virtutem ut sit semper, quandoque est et quandoque non est; quia ad quantum se extendit virtus alicujus rei, tamdiu est. Sed omne incorruptibile habet virtutem ut sit semper; non enim virtutem habet ad determinatum durationis tempus. Nullum[2] ergo incorruptibile quandoque est et quandoque non est, sed omne quod incipit esse, quandoque est et quandoque non est. Nullum ergo incorruptibile incipit esse. Sed multa sunt in mundo incorruptibilia, ut corpora cælestia, et omnes substantiæ intellectuales. Ergo mundus non incepit esse.

3. Præterea, nullum ingenitum incepit esse. Sed Philosophus, in I *Physic.*, text. 82, dicit quod materia est ingenita; et in I *De cæl. et mund.*, text. 20, quod cælum est ingenitum. Non ergo universitas rerum incepit esse.

4. Præterea, vacuum est ubi non est corpus, sed possibile est esse. Sed si mundus incepit esse, ubi nunc est corpus mundi, prius non fuit aliquod corpus; et tamen poterat ibi esse; alioquin nunc ibi non esset. Ergo ante mundum fuit vacuum quod est impossibile.

5. Præterea, nihil de novo incipit moveri, nisi per hoc quod movens vel mobile aliter se habet nunc quam prius. Sed quod aliter se habet nunc quam prius, movetur. Ergo ante omnem motum de novo incipientem fuit aliquis motus. Motus ergo semper fuit; ergo et mobile, quia motus non est nisi in mobili.

6. Præterea, omne movens aut est naturale, aut est voluntarium. Sed neutrum incipit movere nisi aliquo motu præexistente: natura enim semper eodem modo operatur. Unde nisi præcedat aliqua immutatio vel in natura moventis vel in mobili, non incipit a movente naturali esse motus, qui non fuit prius. Voluntas autem absque sui immutatione retardat facere quod proponit. Sed hoc non est nisi per aliquam immutationem, quam imaginatur ad minus ex parte ipsius temporis; sicut qui vult facere domum cras et non hodie, expectat aliquid futurum cras quod hodie non est, et ad minus expectat quod dies hodiernus transeat et crastinus adveniat; quod sine mutatione non est, quia tempus est numerus motus. Relinquitur ergo quod ante omnem motum de novo incipientem fuit alius motus, et sic idem quod prius.

7. Præterea, quidquid est semper in principio et semper in fine, nec incipere nec desinere potest, quia quod incipit, non est in suo fine; quod autem desinit, non est in suo principio. Sed tempus semper est in suo principio et fine, quia nihil est temporis nisi nunc, quod est finis præteriti et principium futuri. Ergo tempus nec incipere nec desinere potest, et per consequens nec motus, cujus numerus tempus est.

8. Præterea, Deus aut est prior mundo natura tantum, aut et duratione. Si natura tantum, ergo cum Deus sit ab æterno, et mundus est ab æterno. Si autem est prior duratione, prius autem et posterius in duratione constituunt tempus; ergo ante mundum fuit tempus, quod est impossibile.

9. Præterea, posita causa sufficienti, ponitur effectus; causa enim ad quam non sequitur effectus est causa imperfecta, indigens alio ad hoc quod effectus sequatur. Sed Deus est sufficiens causa mundi: et finalis, ratione suæ bonitatis, et exemplaris ratione suæ sapientiæ, et effectiva ratione suæ potentiæ, ut ex superioribus patet. Cum ergo Deus sit ab æterno, et mundus fuit ab æterno.

10. Præterea, cujus actio est æterna, et effectus est æternus. Sed actio Dei est ejus substantia quæ est æterna. Ergo et mundus est æternus.

Sed contra est quod dicitur Joan., XVII, 5: *Clarifica me, Pater, apud temetipsum claritate quam habui, priusquam mundus fieret**; et Prov., VIII, 22: *Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio.* * Esset.

Respondeo dicendum, quod nihil potest

[1] Sic codd.; in edit.: « si ergo mundus incepit esse, antequam inciperet possibile fuit ipsum esse. »

[2] Al.: « Nihil. »

præter Deum ab æterno fuisse. Et hoc quidem ponere non est impossibile. Ostensum est enim supra, quod voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa, cum necessitas effectus ex necessitate causæ dependeat, ut dicitur in V *Metaph.*, text. 6. Ostensum est autem supra, quod, absolute loquendo, non est necesse Deum velle aliquid nisi seipsum. Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper; sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse, cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat sicut ex sua causa. Non est igitur necessarium mundum semper esse. Unde nec demonstrative probari potest.

Nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit lib. VIII *Physic.*, sunt demonstrativæ simpliciter sed secundum quid, scilicet ad contradicendum positionibus [1] antiquorum ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles. Et hoc apparet ex tribus. Primo quidam quia tam in VIII *Phys.*, loc. nunc cit., quam in I *De cæl.*, text. 101 et seqq., præmittit quasdam opiniones, ut Anaxagoræ et Empedoclis et Platonis, contra quos rationes contradictorias inducit. Secundo, quia ubicumque de hac materia loquitur inducit testimonia antiquorum, quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis. Tertio, quia expresse dicit in lib. I *Topic.*, cap. IX, parum a princ., quod quædam sunt problemata dialectica, de quibus rationes non habemus, ut, « utrum mundus sit æternus. »

Ad primum ergo dicendnm, quod antequam mundus esset, erat possibile mundum esse, non quidem secundum potentiam passivam, quæ est materia, sed secundum potentiam activam Dei : et etiam secundum quod dicitur aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorum qui sibi non repugnant, secundum quod possibile opponitur impossibili, ut patet per Philosophum in V *Metaph.*, text. 17.

Ad secundum dicendum, quod illud quod habet virtutem ut sit semper ex quo habet illam virtutem, non quandoque est et quandoque non est; sed antequam haberet illam virtutem non fuit. Unde hæc ratio quæ ponitur ab Aristotele in I *De cæl.*, text. 120, non concludit simpliciter quod incorruptibilia non incœperunt esse; sed quod non incœperunt esse per modum naturalem quo generabilia et corruptibilia incipiunt esse.

Ad tertium dicendum, quod Aristoteles in I *Physic.*, loc. cit. in arg., probat materiam esse ingenitam per hoc quod non habet subjectum de quo sit; in I autem *De cæl. et mund.*, loc cit. in arg., probat cælum ingenitum, quia non habet contrarium ex quod generetur. Unde patet quod per utrumque non excluditur [2] nisi quod materia et cælum non inceperunt per generationem, ut quidam ponebant præcipue de cælo. Nos autem dicimus quod materia et cælum producta sunt in esse per creationem, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quod ad rationem vacui non sufficit « in quo nihil est, » sed requiritur quod sit spatium capax corporis in quo non sit corpus, ut patet per Aristotelem in IV *Physic.*, text. 60. Nos autem dicimus non fuisse locum aut spatium ante mundum.

Ad quintum dicendum, quod primus motor semper eodem modo se habuit; primum autem mobile non semper eodem modo se habuit, quia incepit esse, cum prius non fuisset. Sed hoc non fuit per mutationem, sed per creationem, quæ non est mutatio, ut supra dictum est. Unde patet quod hæc ratio quam ponit Aristoteles in VIII *Physic.*, procedit contra eos qui ponebant mobilia æterna, sed motum non æternum, ut patet ex opinionibus Anaxagoræ et Empedoclis. Nos autem ponimus, ex quo mobilia inceperunt, semper fuisse motum.

Ad sextum dicendum, quod primum agens est agens voluntarium. Et quamvis habuerit voluntatem æternam producendi aliquem effectum, non tamen produxit æternum effectum. Nec est necesse quod præsupponatur aliqua mutatio, nec etiam propter imaginationem temporis. Aliter enim est intelligendum de agente particulari quod præsupponit aliquid et causat alterum, et aliter de agente universali quod producit totum; sicut agens particulare producit formam, et præsupponit materiam; unde oportet quod formam inducat secundum proportionem ad debitam materiam. Unde rationabiliter in ipso consideratur quod inducit formam in talem materiam et non in aliam, ex differentia materiæ ad materiam. Sed hoc non rationabiliter

[1] In Parm. : « rationibus. » — [2] In Parm. : « concluditur. »

consideratur in eo qui simul producit formam et materiam, sed consideratur rationabiliter in eo quod ipse producit materiam congruam formæ et fini. Agens autem particulare præsupponit tempus, sicut et materiam. Unde rationabiliter consideratur in eo quod agit in tempore posteriori et non priori, secundum imaginationem successionis temporis post tempus. Sed in agente universali, quod producit rem et tempus, non est considerare quod agat nunc et non prius secundum imaginationem temporis post tempus, quasi tempus præsupponatur ejus actioni; sed considerandum est quod dedit effectui suo tempus, quantum et quando voluit, et secundum quod conveniens fuit ad suam potentiam demonstrandam. Manifestius enim mundum ducit in cognitionem divinæ potentiæ creantis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset; omne enim quod non semper fuit manifestum est habere causam; sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit.

Ad septimum dicendum, quod, sicut dicitur in IV *Physic.*, text. 100, prius et posterius est in tempore, secundum quod prius et posterius est in motu. Unde principium et finis accipienda sunt in tempore sicut et in motu. Supposita autem æternitate motus, necesse est quod quodlibet momentum in motu acceptum sit principium et terminus motus : quod non oportet si motus incipiat. Et eadem ratio est de nunc temporis. Et sic patet quod ratio illa instantis nunc, quod semper sit principium et finis temporis, supponit[1] æternitatem temporis[2]. Unde Aristoteles hanc rationem inducit in VIII *Physic.*, text. 10, contra eos qui ponebant æternitatem temporis, sed negabant æternitatem motus.

Ad octavum dicendum, quod Deus est prior mundo duratione. Sed ly prius non designat prioritatem temporis, sed æternitatis. Vel dicendum quod designat æternitatem temporis imaginati et non realiter existentis, sicut cum dicitur : Supra cælum nihil est, ly supra designat locum imaginarium tantum, secundum quod possibile est imaginari, dimensionibus cælestis corporis dimensiones alias superaddi.

Ad nonum dicendum, quod, sicut effectus sequitur a causa agente naturaliter secundum modum suæ formæ, ita sequitur ab agente per voluntatem secundum formam ab eo præconceptam et definitam, ut ex superioribus patet. Licet igitur Deus ab æterno fuerit sufficiens causa mundi, non tamen oportet quod ponatur mundus ab eo productus, nisi secundum quod est in prædefinitione suæ voluntatis, ut scilicet habeat esse post non esse, ut manifestius declaret suum auctorem.

Ad decimum dicendum, quod posita actione, sequitur effectus secundum exigentiam formæ, quæ est principium actionis. In agentibus autem per voluntatem, quod conceptum est et prædefinitum, accipitur ut forma quæ est principium actionis. Ex actione igitur Dei æterna non sequitur effectus æternus, sed qualem Deus voluit, ut scilicet haberet esse post non esse.

Conclusio. — Non est necessarium mundum semper fuisse, cum ex voluntate divina processerit quamvis possibile hoc fuerit si Deus voluisset; nec demonstrative hoc probari ad aliquo unquam potuit (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum mundum incepisse sit articulus fidei.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod mundum incepisse non sit articulus fidei, sed conclusio demonstrabilis. Omne enim factum habet principium suæ durationis. Sed demonstrative probari potest quod Deus sit causa effectiva mundi; et hoc etiam probabiliores philosophi posuerunt. Ergo demonstrative probari potest quod mundus inceperit.

2. Præterea, si necesse est dicere quod mundus factus est a Deo, aut ergo ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo; quia sic materia mundi præcessisset mundum; contra quod procedunt rationes Aristotelis ponentes[3], lib. I *De cælo*, text. 20, cælum ignitum. Ergo oportet dicere quod mundus sit factus ex nihilo, et sic habet esse post non esse. Ergo oportet quod esse inceperit.

3. Præterea, omne quod operatur per intellectum a quodam principio operatur, ut patet in omnibus artificialibus. Sed Deus est agens per intellectum. Ergo a quodam principio operatur. Mundus igitur, qui est ejus effectus, non fuit semper.

4. Præterea, manifeste apparet artes ali-

[1] Parm. : « præsupponit. » — [2] Parm. : « et motus. » — [3] Parm. : « ponentis. »

(*a*) Juxta Billuart, possibile est quoad res permanentes non quoad res successivas mundum ab æterno fuisse; hanc prorsus inutilem et vanam distinctionem S. Thomas omittit.

quas et habitationem regionum ex determinatis temporibus incepisse. Sed hoc non esset, si mundus semper fuisset. Mundum igitur non semper fuisse manifestum est.

5. Præterea, certum est nihil Deo æquari posse. Sed si mundus semper fuisset, æquipararetur Deo in duratione. Ergo certum est non semper mundum fuisse.

6. Præterea, si mundus semper fuit, infiniti dies præcesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire. Ergo nunquam fuisset perventum ad hunc diem : quod est manifeste falsum.

7. Præterea, si mundus fuit æternus, et generatio fuit ab æterno. Ergo unus homo genitus est ab alio in infinitum. Sed pater est causa efficiens filii, ut dicitur in II *Phys.*, text. 29. Ergo in causis efficientibus est procedere in infinitum; quod improbatur in II *Metaph.*, text. 5.

8. Præterea, si mundus et generatio semper fuit, infiniti hominis præcesserunt. Sed anima hominis est immortalis. Ergo infinitæ animæ humanæ nunc essent actu; quod est impossibile. Ergo ex necessitate sciri potest quod mundus inceperit, et non sola fide tenetur.

Sed contra, fidei articuli demonstrative probari non possunt, quia fides de non apparentibus est, ut dicitur ad Hebr., xi. Sed Deum esse creatorem mundi, sic quod mundus inceperit esse, est articulus fidei; dicimus enim, « Credo in unum Deum, etc.; » et iterum Gregorius dicit in *Hom.* i *in Ezech.*, § 1, col. 786, t. 2, quod « Moyses prophetavit de præterito, dicens : *In principio creavit Deus cælum et terram;* » in quo novitas mundi traditur. Ergo novitas mundi habetur tantum per revelationem : et ideo non potest probari demonstrative.

Respondeo dicendum, quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest, sicut ut supra de mysterio Trinitatis dictum est. Et ejus ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est quod quid est. Unumquodque autem secundum rationem suæ speciei abstrahit ab *hic* et *nunc;* propter quod dicitur quod universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quod homo, aut cælum, aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causæ agentis, quæ agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quæ absolute necesse est Deum velle. Talia autem non sunt quæ circa creaturas vult, ut dictum est. Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innititur. Unde mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile, vel scibile.

Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est demonstrare præsumens, rationes non necessarias inducat, quæ præbeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quæ fidei sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, *De civ. Dei,* lib. XI, c. iv, col. 319, t. 7, philosophorum ponentium æternitatem mundi duplex fuit opinio. Quidam enim posuerunt quod substantia mundi non sit a Deo, et horum est intolerabilis error; et ideo ex necessitate refellitur. Quidam autem sic posuerunt mundum æternum, quod tamen mundum a Deo factum dicerent. Non enim mundum temporis volunt habere, sed suæ creationis initium, ut quodam modo vix intelligibili semper sit factus. « Id autem quomodo intelligant, invenerunt, » ut idem dicit *De civ. Dei,* lib. X, c. xxxi, col. 311, t. 7. « Sicut enim, » inquit, « si pes ex æternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quod a calcante factum nemo dubitaret; sic et mundus semper fuit, semper existente qui fecit. »

Et ad hoc intelligendum considerandum est quod causa efficiens quæ agit per motum, de necessitate præcedit tempore suum effectum; quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto duratione, sicut patet in illuminatione. Unde dicunt quod non sequitur ex necessitate, si Deus est causa activa mundi, quod sit prior mundo duratione; quia creatio, qua mundum produxit, non est mutatio successiva, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod illi qui ponerent mundum æternum, dicerent mundum factum a Deo ex nihilo, non quod factus sit post nihilum, secundum quod nos intelligimus per nomen creationis, sed quia non est factus de aliquo; et sic etiam non recusant aliqui eorum creationis nomen, ut patet ex Avicenna in sua *Metaph.*, lib. IX, cap. iv.

Ad tertium dicendum, quod illa est ratio

Anaxagoræ, quæ ponitur in VIII *Physic.*, text. 15. Sed non de necessitate concludit nisi de intellectu qui deliberando investigat quid agendum sit, quod est simile motui. Talis autem est intellectus humanus, sed non divinus, ut supra patet.

Ad quartum dicendum, quod ponentes æternitatem mundi ponunt aliquam regionem infinities esse mutatam de inhabitabili in habitabilem, et e converso, et similiter ponunt quod artes propter diversas corruptiones et accidentia infinities fuerunt inventæ, et iterum corruptæ. Unde Aristoteles dicit in lib. I *Meteor.*, cap. ult. post med., quod ridiculum est ex hujusmodi particularibus mutationibus opinionem accipere de novitate mundi totius.

Ad quintum dicendum, quod, etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in æternitate, ut dicit Boetius in fine *De consol.*, lib. V, prosa VI, col. 859, t. 1, quia esse divinum est esse totum simul absque successione; non autem sic est de mundo.

Ad sextum dicendum, quod transitus semper intelligitur a termino in terminum. Quæcumque autem præterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri poterunt. Objectio autem procedit, ac si, positis extremis, sint media infinita.

Ad septimum dicendum, quod in causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se; ut puta, si causæ quæ per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum; sicut si lapis moveretur a baculo, et baculus a manu, et hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile; ut puta, si omnes causæ, quæ in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causæ, sed earum multiplicatio sit per accidens; sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello quod agat post actionem alterius martelli; et similiter accidit huic homini, inquantum generat, quod sit generatus ab alio; generat enim inquantum homo, et non inquantum est filius alterius hominis. Omnes enim homines generantes habent gradum unum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis. Unde non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum; esset autem impossibile, si generatio hujus hominis dependeret ad hoc homine et a corpore elementari et a sole, et sic in infinitum.

Ad octavum dicendum, quod hanc rationem, ponentes æternitatem mundi, multipliciter effugiunt. Quidam enim non reputant impossibile esse infinitas animas actu, ut patet in *Metaph.* Algazelis, dicentis hoc esse infinitum per accidens. Sed hoc improbatum est superius. Quidam vero dicunt animam corrumpi cum corpore. Quidam vero, quod ex omnibus animabus remanet una tantum. Alii vero, ut Augustinus dicit[1], posuerunt propter hoc circuitum animarum, ut scilicet animæ separatæ a corporibus post determinata temporum curricula iterum redirent ad corpora; de quibus omnibus in sequentibus est agendum. Considerandum tamen quod hæc ratio particularis est. Unde posset dicere aliquis quod mundus fuit æternus, vel saltem aliqua creatura, ut angelus, non autem homo. Nos autem intendimus universaliter an aliqua creatura fuerit ab æterno.

CONCLUSIO. — Mundum incepisse sola fide tenetur, nec demonstratione hoc sciri potest : sed id credere maxime expedit (*a*).

[1] XII *De civ. Dei*, cap. XIII, col. 360, t. 7; — et *Serm.* CCXLI, c. IV, col. 1135, t. 5.

(*a*) Juxta S. Thomam, creatura ab æterno produci, et a Deo sine principio durationis esse potuit, quia quidquid in secunda causa perfectionis est causæ primæ non est negandum; atqui effectum coævum habere in causa secunda perfectionis est; ergo. — Scotorellus rationem illam non concludere dicit, quia major non est vera nisi quando ex parte factibilis possibilitas est; atqui ex parte factibilis creaturæ esse ab æterno non est possibile; repugnat etenim æternitas sibi, cum æternitas sit duratio infinita, et creatura sit limitata; alias propter illimitationem creatura Deo æquaretur. — Quomodo æquaretur siquidem semper Deus, non creatura, esset creator? Demonstrative nihilominus, ut cum S. Thoma Guillermus et Bonaventura conceduñt, æternitas mundi etiam philosophice loquendo probari nequit. Aristoteles ipse non ex intentione affirmando mundi æternitatem posuit; nam in primo *Top.* expresse dicit : Quædam sunt problemata dialectica de quibus rationes non habemus, ut, an mundus sit æternus? Averroes igitur in suis *Commentis* Aristotelem calumniatur. — Tria æterna mundi principia, Deum scilicet, materiam primam, et formam exemplarem Platonici statuebant.

ARTICULUS III.

Utrum creatio rerum fuerit in principio temporis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod creatio rerum non fuerit in principio temporis. Quod enim non est in tempore, non est in aliquo temporis. Sed creatio rerum non fuit in tempore; per creationem enim rerum substantia in esse producta est. Tempus autem non mensurat substantiam rerum, et præcipue incorporalium. Ergo creatio non fuit in principio temporis.

3. Præterea, Philosophus probat, lib. VI *Physic.*, text. 40 et seqq., quod omne quod fit, fiebat; et sic omne fieri habet prius et posterius. In principio autem temporis, cum sit indivisibile, non est prius et posterius. Ergo, cum creari sit quoddam fieri, videtur quod res non sint creatæ in principio temporis.

3. Præterea, ipsum etiam tempus creatum est. Sed tempus non potest creari in principio temporis; cum tempus sit divisibile, principium autem temporis indivisibile. Non ergo creatio rerum fuit in principio temporis.

Sed contra est quod Genes, I, 1, dicitur : *In principio creavit Deus cælum et terram.*

Respondeo dicendum, quod illud verbum Genes, I : *In principio creavit Deus cælum et terram,* tripliciter exponitur ad excludendum tres errores. Quidam enim posuerunt mundum semper fuisse, et tempus non habere principium ; et ad hoc excludendum exponitur : *In principio,* scilicet temporis. Quidam vero posuerunt duo esse creationis principia unum bonorum, aliud malorum; et ad hoc excludendum exponitur : *In principio;* id est, in Filio. Sicut enim principium effectivum appropriatur Patri propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur Filio propter sapientiam; ut, sicut dicitur psal. CIII, 24 : *Omnia in sapientia fecisti;* ita intelligatur, Deum omnia fecisse in principio, id est, in Filio, secundum illud Apostoli ad Colossens., I, 15: *In ipso,* scilicet Filio, *condita sunt universa.* Alii vero dixerunt corporalia esse creata a Deo mediantibus creaturis spiritualibus ; et ad hoc excludendum exponitur : *In principio creavit Deus cælum et terram*, id est, ante omnia. Quatuor enim ponuntur simul creata, scilicet cælum empyreum, materia corporalis, quæ nomine terræ intelligitur, tempus, et natura angelica.

Ad primum ergo dicendum, quod non dicuntur in principio temporis res esse creatæ, quasi principium temporis creationis sit mensura ; sed quia simul cum tempore cælum et terra creata sunt.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Philosophi intelligitur de fieri quod est per motum vel quod est terminus motus. Quia, cum in quolibet motu sit accipere prius et posterius, ante quodcumque signum in motu signato, dum scilicet aliquid est in moveri et fieri, est accipere prius, et etiam aliquid post ipsum, quia quod est in principio motus vel in termino, non est in moveri. Creatio autem neque est motus, neque terminus motus, ut supra dictum est. Unde sic aliquid creatur quod non prius creabatur.

Ad tertium dicendum, quod nihil fit nisi secundum quod est. Nihil autem est temporis nisi « nunc; » unde non potest fieri nisi secundum aliquod « nunc; » non quia in ipso primo nunc sit tempus, sed quia ab eo incipit tempus.

CONCLUSIO. — In principio temporis omnia a Deo creata sunt, et in principio, id est, in filio, et in principio, id est, ante omnia.

QUÆSTIO XLVII.

DE DISTINCTIONE RERUM IN COMMUNI.

(Et tria quæruntur.)

Post productionem creaturarum in esse considerandum est de distinctione rerum. Erit autem hæc consideratio tripartita. Nam primo considerabimus de distinctione rerum in communi ; secundo de distinctione boni et mali ; tertio de distinctione spiritualis et corporalis creaturæ.

Circa primum quæruntur tria : 1° de ipsa rerum multitudine, seu distinctione; 2° de earum inæqualitate ; 3° de unitate mundi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum rerum multitudo et distinctio sit a Deo.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod rerum multitudo et distinctio non sit a Deo. Unum enim semper natum est unum

facere. Sed Deus est maxime unus, ut ex præmissis patet. Ergo non producit nisi unum effectum.

2. Præterea, exemplatum assimilatur suo exemplari. Sed Deus est causa exemplaris sui effectus, ut supra dictum est. Ergo, cum Deus sit unus, effectus ejus est unus tantum, et non distinctus.

3. Præterea, ea quæ sunt ad finem, proportionantur fini. Sed finis creaturæ est unus, scilicet divina bonitas, ut supra ostensum est. Ergo effectus Dei non est nisi unus.

Sed contra est quod dicitur Genes., I, quod Deus distinxit lucem a tenebris, et divisit aquas ab aquis. Ergo distinctio et multitudo rerum est a Deo.

Respondeo dicendum, quod causam distinctionis rerum multipliciter aliqui assignaverunt. Quidam enim attribuerunt eam materiæ, vel soli, vel simul cum agente. Soli quidem materiæ, sicut Democritus et omnes antiqui naturales, ponentes solam causam materialem : secundum quos distinctio rerum provenit a casu secundum motum materiæ. Materiæ vero et agenti simul distinctionem et multitudinem rerum attribuit Anaxagoras, qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo quod erat permixtum in materia.

Sed hoc non potest stare propter duo : primo quidem, quia supra ostensum est, quod etiam ipsa materia a Deo creata est. Unde oportet et distinctionem, si qua est ex parte materiæ, in altiorem causam reducere. Secundo, quia materia est propter formam, et non e converso ; distinctio autem rerum est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam; sed potius e converso in materia creata est difformitas, ut esset diversis formis accommodata.

Quidam vero attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus, sicut Avicenna, qui dixit quod Deus, intelligendo se, produxit intelligentiam primam; in qua, quia non est suum esse, ex necessitate incipit compositio potentiæ et actus, ut infra patebit. Sic igitur prima intelligentia, inquantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam ; inquantum autem intelligit se secundum quod est in potentia, produxit corpus cœli quod movet ; in quantum vero intelligit se secundum illud quod habet de actu produxit animam cœli.

Sed hoc non potest stare propter duo : primo quidem, quia supra ostensum est, quod creare solius Dei est ; unde ea quæ non possunt causari nisi per creationem, a solo Deo producuntur ; et hæc sunt omnia quæ non subjacent generationi et corruptioni. Secundo, quia secundum hanc positionem non proveniret ex intentione primi agentis universitas rerum, sed ex concursu multarum causarum agentium : tale autem dicimus provenire a casu. Sic igitur complementum universi, quod in diversitate rerum consistit, esset a casu : quod est impossibile.

Unde dicendum est quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repræsentandam ; et quia per unam creaturam sufficienter repræsentari non potest, produxit multas creaturas et diversas ; ut quod deest uni ad repræsentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia. Nam bonitas, quæ in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim ; unde perfectius participat divinam bonitatem et repræsentat eam totum universum, quam alia quæcumque creatura.

Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiæ ; et hoc est, quod dicitur Gen., I, 3 : *Dixit Deus : Fiat lux... Et divisit lucem a tenebris*.

Ad primum ergo dicendum, quod agens per naturam agit per formam per quam est, quæ unius tantum est una ; et ideo non agit nisi unum. Agens autem voluntarium, quale est Deus, ut supra ostensum est, agit per formam intellectam. Cum igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati et simplicitati ipsius, ut supra ostensum est, relinquitur quod, licet sit unus, possit multa facere.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa teneret de exemplato quod perfecte repræsentat exemplar quod non multiplicatur nisi materialiter ; unde imago increata, quæ est perfecta, est una tantum. Sed nulla creatura repræsentat perfecte exemplar primum quod est divina essentia ; et ideo potest per multa repræsentari. Et tamen, secundum quod ideæ dicuntur exemplaria, pluralitati rerum correspondet in mente divina pluralitas idearum.

Ad tertium dicendum, quod in speculativis medium demonstrationis, quod perfecte

demonstrat conclusionem, est unum tantum, sed media probabilia sunt multa ; et similiter in operativis, quando id quod est ad finem, adæquat, ut ita dixerim, finem, non requiritur quod sit nisi unum tantum. Sed creatura non sic se habet ad finem, qui est Deus ; unde oportuit creaturas multiplicari.

Conclusio. — Cum propter bonitatem suam communicandam condiderit Deus creaturas, et per illas repræsentandam; non ex materia, vel ex agente et materia, aut ex secundis causis, sed ex intentione primi agentis et Dei, multæ et diversæ creaturæ processerunt.

ARTICULUS II.

Utrum inæqualitas rerum sit a Deo.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inæqualitas rerum non sit a Deo. Optimi enim est optima adducere. Sed inter optima unum non est majus altero. Ergo Dei, qui est optimus, est omnia æqualia facere.

2. Præterea, æqualitas est effectus unitatis, ut dicitur in V *Metaph.*, text. 20. Sed Deus est unus. Ergo fecit omnia æqualia.

3. Præterea, justitiæ est inæqualia inæqualibus dare. Sed Deus est justus in omnibus operibus suis. Cum ergo operationi ejus, qua esse rebus communicat, non præsupponatur aliqua inæqualitas [1] videtur quod fecerit omnia æqualia.

Sed contra est quod dicitur Eccli., XXXIII, 7 et 8 : *Quare dies diem superat, et iterum lux lucem, et annus annum* [2] *et sol solem* * *? A Domini scientia separati sunt.*

* *Annum a sole.*

Respondeo dicendum, quod Origenes volens excludere positionem ponentium distinctionem in rebus ex contrarietate principiorum boni et mali, posuit a Deo in principio omnia creata esse æqualia. Dicit enim quod Deus primo creavit creaturas rationales tantum, et omnes æquales. In quibus primo exorta est inæqualitas ex libero arbitrio, quibusdam conversis in Deum secundum magis et minus, quibusdam etiam secundum magis et minus a Deo aversis. Illæ igitur rationales creaturæ quæ ad Deum per liberum arbitrium conversæ sunt, promotæ sunt ad diversos ordines angelorum pro diversitate meritorum. Illæ autem quæ aversæ sunt a Deo, sunt corporibus alligatæ diversis secundum diversitatem peccati; et hanc causam dicit esse creationis et diversitatis corporum.

Sed secundum hoc universitas corporalium creaturarum non esset propter bonitatem Dei communicandam creaturis, sed ad puniendum peccatum ; quod est contra illud quod dicitur Genes, I, 31 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Et, ut Augustinus dicit, *De civ. Dei*, lib. XI, c. XXIII, col. 337, t. 7 : « Quid stultius dici potest, quam per istum solem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis, vel saluti rerum corporalium consuluisse artificem Deum; sed hoc potius evenisse, quia una anima sic peccaverat [3] ; ac per hoc, si centum animæ peccassent, centum soles haberet hic mundus ? »

Et ideo dicendum est quod, sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inæqualitatis.

Quod sic patet. Duplex enim distinctio invenitur in rebus : una formalis, in his quæ differunt specie ; alia vero materialis, in his quæ differunt numero tantum. Cum autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus quod in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno ; in generalibus autem et corruptibilibus sunt multa individua unius speciei ad conservationem speciei. Ex quo patet quod principalior est distinctio formalis quam materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inæqualitatem; quia, ut dicitur in VIII *Met.*, text. 10, formæ rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis. Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatæ esse videntur; sicut mixta perfectiora sunt elementis, et plantæ corporibus mineralibus, et animalia plantis, et homines aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur. Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inæqualitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.

[1] Parm. : « rerum. »

[2] Apud Hugonem a Sancto Charo : « et sol solem ? » cum hac notatione marginali : « Al. : a sole. »

[3] « Peccaverat, ut tali corpore meretur includi ? Ac per hoc si centum similiter æqualiterque peccassent, » etc.

Ad primum ergo dicendum, quod optimi agentis est producere totum effectum suum optimum; non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum; tolleretur enim bonitas animalis, si quælibet pars ejus oculi haberet dignitatem. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum secundum modum creaturæ, non autem singulas creaturas, sed unam alia meliorem; et ideo de singulis creaturis dicitur Gen., I, 4: *Vidit Deus lucem, quod esset bona;* et similiter de singulis. Sed de omnibus simul dicitur : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.*

Ad secundum dicendum, quod primum quod procedit ab unitate, est æqualitas; et deinde procedit multiplicitas; et ideo a Patre, cui secundum Augustinum, lib. I *De doctr. christ.,* cap. V, col. 21, tom. III, appropriatur unitas, processit Filius, cui appropriatur æqualitas, et deinde creatura, cui competit inæqualitas : sed tamen etiam a creaturis participatur quædam æqualitas, scilicet proportionis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa est quæ movit Origenem, lib. I *Periar.,* cap. VIII, col. 177, tom. I : sed non habet locum nisi in retributione præmiorum quorum inæqualitas debetur inæqualibus meritis. Sed in constitutione rerum non est inæqualitas partium per quamcumque inæqualitatem præcedentem vel meritorum vel dispositionis materiæ, sed propter perfectionem totius, ut patet etiam in operibus artis; non enim propter hoc differt tectum a fundamento, quia habet diversam materiam; sed ut sit domus perfecta ex diversis partibus, quærit artifex diversam materiam; et faceret eam, si posset.

Conclusio. — Sicut ex divina sapientia multæ et diversæ creaturæ in esse processerunt, ita eadem ex causa rerum inæqualitas processit, et non ex meritis seu demeritis creaturarum.

ARTICULUS III.

Utrum sit unus mundus tantum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit unus mundus tantum, sed plures. Quia, ut Augustinus dicit, lib. LXXXIII *Quæstionum,* q. XLVI, col. 338, tom. VI, inconveniens est dicere quod Deus sine ratione res creavit. Sed ea ratione qua creavit unum, potuit creare multos, cum ejus potentia non sit limitata ad unius mundi creationem : sed est infinita, ut supra ostensum est. Ergo Deus plures mundos produxit.

2. Præterea, natura facit quod melius est, et multo magis Deus. Sed melius esset esse plures mundos quam unum, quia plura bona paucioribus meliora sunt. Ergo plures mundi facti sunt a Deo.

3. Præterea, omne quod habet formam in materia, potest multiplicari secundum numerum, remanente eadem specie; quia multiplicatio secundum numerum est ex materia. Sed mundus habet formam in materia. Sicut enim cum dico, homo, significo formam; cum autem dico, hic homo, significo formam in materia; ita cum dicitur, mundus, significatur forma; cum autem dicitur, hic mundus, significatur forma in materia. Ergo nihil prohibet esse plures mundos.

Sed contra est quod dicitur Joan., I, 10 : *Mundus per ipsum factus est;* ubi singulariter mundum nominavit, quasi uno solo mundo existente.

Respondeo dicendum, quod ipse ordo in rebus sic a Deo creatis existens unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quædam ad alia ordinantur. Quæcumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem, et ad ipsum Deum, ut supra ostensum est. Unde necesse est quod omnia ad unum mundum pertineant.

Et ideo illi potuerunt ponere plures mundos, qui causam mundi non posuerunt aliquam sapientiam ordinantem, sed casum, ut Democritus, qui dixit ex concursu atomorum factum esse hunc mundum et alios infinitos.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc ratio est quare mundus est unus, quia debent omnia esse ordinata uno ordine, et ad unum. Propter quod Aristoteles, in XII *Metaph.,* text. 52, ex unitate ordinis in rebus existentis concludit unitatem Dei gubernantis; et Plato, in *Timæo,* aliq. a princ., ex unitate exemplaris probat unitatem mundi, quasi exemplati.

Ad secundum dicendum, quod nullum agens intendit pluralitatem materialem ut finem, quia materialis multitudo non habet certum terminum, sed de se tendit in infinitum. Infinitum autem repugnat rationi finis. Cum autem dicitur plures mundos esse meliores quam unum, hoc dicitur secundum

multitudinem materialem. Tale autem melius non est de intentione Dei agentis; quia eadem ratione dici posset quod si fecisset duos, melius esset quod essent tres : et sic in infinitum.

Ad tertium dicendum, quod mundos constat ex sua tota materia. Non enim est possibile esse aliam terram quam istam, quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium, ubicumque esset. Et eadem ratio est de aliis corporibus quæ sunt partes mundi.

Conclusio. — Cum universas creaturas ad se et invicem mirabili quodam ordine instituerit Deus, unum tantum mundum, non plures ponere conveniens est (*a*).

QUÆSTIO XLVIII.

DE DISTINCTIONE RERUM IN SPECIALI.

(Et sex quæruntur.)

Deinde considerandum est de distinctione rerum in speciali : et primo de distinctione boni et mali; deinde de distinctione spiritualis et corporalis creaturæ.

Circa primum quærendum est de malo et de causa mali.

Circa malum quæruntur sex : 1° utrum malum sit natura aliqua; 2° utrum malum inveniatur in rebus; 3° utrum bonum sit subjectum mali; 4° utrum malum totaliter corrumpat bonum; 5° de divisione mali per pœnam et culpam; 6° quid habeat plus de ratione mali, pœna, vel culpa.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum malum sit natura quædam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod malum sit natura quædam. Quia omne genus est natura quædam. Sed malum est quoddam genus; dicitur enim in *Prædicamentis,* cap. x *De opposit.,* in fine, quod bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. Ergo malum est natura quædam.

2. Præterea, omnis differentia constitutiva alicujus speciei est natura quædam. Malum autem est differentia constitutiva in moralibus; differt enim specie malus habitus a bono, ut liberalitas ab illiberalitate. Ergo malum significat naturam quamdam.

3. Præterea, utrumque contrariorum est natura quædam. Sed malum et bonum non opponuntur ut privatio et habitus, sed ut contraria, ut probat Philosophus in *Prædicamentis*, cap. *De oppositis,* per hoc quod inter bonum et malum est aliquid medium, et a malo potest fieri reditus ad bonum. Ergo malum significat naturam quamdam.

4. Præterea, quod non est, non agit. Sed malum agit, quia corrumpit bonum. Ergo malum est quoddam ens, et natura quædam.

5. Præterea, ad perfectionem universitatis rerum non pertinet nisi quod est ens et natura quædam. Sed malum pertinet ad perfectionem universitatis rerum; dicit enim Augustinus in *Enchir.,* c. x et xi, col. 236, tom. VI, quod « ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. In qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et suo loco positum, eminentius commendat bona. » Ergo malum est natura quædam.

Sed contra est quod Dionysius, dicit [1], *De div. nom.,* c. iv, § 33, col. 734, t. 1 : « Malum non est existens, neque bonum. »

Respondeo dicendum, quod unum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebræ. Unde et quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere.

[1] Ex versione Joannis Sarrasini.

(*a*) Guillermus dicit quod infiniti mundi isto mundo perfectiores in mente Dei latitant. Democritus autem infinitos actu mundos posuit. Juxta D. Thomam, stante isto mundo, Deus alium mundum producere non posset, quod Scotorello et Guillermo displicet; nam in agendo Deus materiam non præsupponit, qui de nihilo ad alium mundum producendum novam aliam materiam crearet. Nec terra mundi alterius ad hujus mundi centrum moveretur, sed ad suum proprium centrum, quia duæ illæ terræ connexionem ad invicem non haberent. Deus insuper non est motor ad aliquod mobile natura deputatus, sed quodcumque mobile natura sua movere potest. Dicendum est ergo quod plures mundos etiam sphericæ figuræ Deus producere posset. Sed ubi talis mundus esset, et quo modo ad mundum nostrum se haberet? Scotistæ reponunt quod supra quamlibet partem cæli, aut ad meridiem, aut ad septentrionem, aut ad occidentem hujus mundi respectu collocari posset. Mira sane inquisitio! Solutio mira magis! Billuart, ut arbitror, non bene S. Thomam intellexit. Dicit enim Billuart : Plures mundi possibiles sunt, re ipsa tamen est unicus; et remittit ad quæstionem vigesimam quintam, articulo quinto, ubi legitur : simpliciter Deus potest alia facere quam quæ facit. Sed inde non sequitur quod secundum D. Thomam plures mundi sint possibiles; alia etenim quæ faceret Deus, ex unitate causæ exemplaris uno ordine et ad unum ordinarentur, et necesse est, ait S. Thomas, quod omnia ad unum mundum pertineant.

Diximus autem supra, quod bonum est omne id quod est appetibile : et sic, cum omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem, necesse est dicere quod esse et perfectio cujuscumque naturæ rationem habeat bonitatis. Unde non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quamdam formam seu naturam. Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quædam absentia boni.

Et pro tanto dicitur quod malum neque est existens, nec bonum. Quia cum ens, inquantum hujusmodi, sit bonum, eadem est remotio utrorumque.

Ad primum ergo dicendum, quod Aristoteles ibi loquitur secundum opinionem Pythagoricorum, qui malum existimabant esse naturam quamdam; et ideo ponebant bonum et malum genera. Consuevit enim Aristoteles, et præcipue in libris logicalibus, ponere exempla quæ probabilia erant suo tempore secundum opinionem aliorum[1] philosophorum. Vel dicendum, sicut dicit Philosophus in IV *Metaph.*, text. 6, quod prima contrarietas est habitus et privatio, quia scilicet in omnibus contrariis salvatur; cum semper unum contrariorum sit imperfectum respectu alterius, ut nigrum respectu albi, et amarum respectu dulcis. Et pro tanto bonum et malum dicuntur genera non simpliciter, sed contrariorum; quia, sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio, inquantum hujusmodi, habet rationem mali.

Ad secundum dicendum, quod bonum et malum non sunt differentiæ constitutivæ nisi in moralibus, quæ recipiunt species ex fine, qui est objectum voluntatis, a quo moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum et malum sunt differentiæ specificæ in moralibus[2]. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quod adjungitur fini indebito; sicut neque in materialibus invenitur privatio formæ substantialis, nisi adjuncta alteri formæ. Sic igitur malum quod est differentia constitutiva in moralibus, est quoddam bonum adjunctum privationi alterius boni; sicut finis intemperati est non quidem carere bono rationis, sed delectabile sensus absque ordine rationis. Unde malum, inquantum malum, non est differentia constitutiva, sed ratione boni adjuncti.

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium. Nam ibi Philosophus loquitur de bono et malo, secundum quod inveniuntur in moralibus. Sic enim inter bonum et malum invenitur medium, prout bonum dicitur quod est ordinatum, malum autem quod non solum est deordinatum, sed etiam nocivum alteri. Unde dicit Philosophus in IV *Ethic.*, cap. I, circ. med., quod « prodigus vanus quidem est, sed non malus. » Ab hoc etiam malo quod est secundum morem, contingit fieri reditum ad bonum, non autem ex quocumque malo; non enim ex cæcitate fit reditus ad visionem, cum tamen cæcitas sit malum quoddam.

Ad quartum dicendum, quod aliquid agere dicitur tripliciter. Uno modo formaliter, eo modo loquendi quo dicitur albedo facere album : et sic malum etiam ratione ipsius privationis dicitur corrumpere bonum, quia est ipsa corruptio, vel privatio boni. Alio modo dicitur aliquid agere effective, sicut pictor dicitur facere album parietem. Tertio modo per modum causæ finalis, sicut finis dicitur efficere movendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per se, id est secundum quod est privatio quædam, sed secundum quod ei bonum adjungitur. Nam omnis actio est ab aliqua forma, et omne quod desideratur ut finis, est perfectio aliqua. Et ideo, ut Dionysius dicit[3], *De divin. nomin.*, cap. IV, § 32, col. 731, t. 1. « Malum non agit, neque desideratur, nisi virtute boni adjuncti; per se autem est infinitum, et præter voluntatem et intentionem. »

Ad quintum dicendum, quod, sicut supra dictum est, partes universi habent ordinem ad invicem, secundum quod una agit in alteram, et est finis alterius et exemplar. Hæc autem, ut dictum est, non possunt convenire malo nisi ratione boni adjuncti. Unde malum neque ad perfectionem universi pertinet, neque sub ordine universi concluditur, nisi per accidens, id est, ratione boni adjuncti.

CONCLUSIO. — Non existens aliquid vel natura aliqua, sed ipsa boni absentia malum est (*a*).

[1] Sic codd.; non ut in Parm. : « aliquorum. »

[2] Sic vetusti codd.; in edit. : « bonum per se, sed malum in quantum est remotio debiti finis. »

[3] Sensum reddit D. Thomas, etsi utatur evidenter versione Joannis Sarrasini.

(*a*) Ens dicitur tripliciter : 1. pro quodam decem prædicamentis communi; 2. pro actuali alicujus existentia; 3. pro eo quod significat veritatem propositionis, ut sit propositio affirmativa vera quando significat esse de eo quod est, et negativa vera

ARTICULUS II.

Utrum malum inveniatur in rebus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod malum non inveniatur in rebus. Quidquid enim invenitur in rebus, vel est ens aliquod, vel privatio alicujus, quod est non ens. Sed Dionysius dicit[1], *De div. nomin.*, cap. IV, § 19, col. 715, t. 1, quod « malum distat ab existente, et adhuc plus distat a non existente. » Ergo malum nullo modo invenitur in rebus.

2. Præterea, ens et res convertuntur. Si ergo malum est ens in rebus, sequitur quod malum sit res quædam, quod est contra prædicta.

3. Præterea, « albius est quod est nigro impermixtius, » ut dicitur in III *Topic.* Aristotelis, cap. IV, non remote a princ. Ergo et melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus facit semper quod melius est, multo magis quam natura. Ergo in rebus a Deo conditis nihil malum invenitur.

Sed contra est quod secundum hoc removerentur omnes prohibitiones et pœnæ, quæ non sunt nisi malorum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, perfectio universi requirit inæqualitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. Est autem unus gradus bonitatis ut aliquid ita bonum sit quod nunquam deficere possit. Alius autem gradus bonitatis est ut sic aliquid bonum sit quod a bono deficere possit; qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur; quædam enim sunt, quæ suum esse amittere non possunt, ut incorruptibilia; quædam vero sunt quæ amittere possunt, ut corruptibilia.

Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia; ita perfectio universi requirit ut sint quædam quæ a bonitate deficere possint, ad quod sequitur ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono. Unde manifestum est quod in rebus malum invenitur, sicut et corruptio; nam et ipsa corruptio malum quoddam est.

Ad primum ergo dicendum, quod malum distat et ab ente simpliciter, et a non ente simpliciter; quia neque est sicut habitus, neque sicut pura negatio, sed sicut privatio.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur in V *Metaph.*, text. 14, ens dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem prædicamenta; et sic convertitur cum re; et hoc modo nulla privatio est ens, unde nec malum. Alio modo dicitur ens quod significat veritatem propositionis, quæ in compositione consistit, cujus nota est hoc verbum «est;» et hoc est ens quo respondetur ad quæstionem, an est; et sic cæcitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam privationem. Et hoc modo etiam malum dicitur ens. Propter hujus autem distinctionis ignorantiam aliqui considerantes quod aliquæ res dicuntur malæ, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt quod malum esset res quædam.

Ad tertium dicendum, quod Deus et natura et quodcumque agens facit quod melius est in toto sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum, ut supra dictum est. Ipsum autem totum, quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quædam quæ a bono deficere possunt, quæ interdum deficiunt, Deo hoc non impediente. Tum quia « providentiæ non est naturam destruere, sed salvare, » ut Dionysius dicit[2], *De div. nomin.*, cap. IV, § 33, col. 734, t. 1. Ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quæ deficere possunt, quandoque deficiant. Tum quia, ut dicit Augustinus[3], in *Enchirid.*, cap. XI, col. 236, t. 6: « Deus est adeo potens, quod etiam bona potest facere de malis. » Unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permitteret esse; non enim generaretur ignis, nisi corrumperetur aer; neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus. Neque etiam laudaretur justitia vin-

quando negat esse de eo quod non est; hoc modo malum dicitur esse, sicut cæcitas in oculo. Proprie loquendo malum non est in genere, nisi reductive, ut alicujus boni privatio. Erravit ergo Secundinus dicens malum quamdam substantiam esse, et pariter Manichæi dicentes malum esse naturam malam a Deo malo.

[1] D. Thomas sensum reddit ex propria versione et expressius quam Corderius dicens : « Malum autem nec in iis est quæ sunt, nec in iis quæ non sunt, sed eo etiam quod non est, remotius est a bono, tanquam alienum ac minus ens. »

[2] Corderius : « Non est Providentiæ naturam violare. »

[3] Sensum reddit D. Thomas; plenius in textu : « Neque Deus omnipotens... ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo. »

dicantis et patientia sufferentis si non esset iniquitas persequentis.

Conclusio. — Sicut ad universi perfectionem oportuit non tantum incorruptibilia et indefectibilia a bono esse, ita necesse est in rebus inveniri malum, sicut defectus et corruptio boni, non quidem positive, sed formaliter remotive.

ARTICULUS III.

Utrum malum sit in bono sicut in subjecto.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod malum non sit in bono sicut in subjecto. Omnia enim bona sunt existentia. Sed Dionysius dicit, *De div. nom.*, cap. IV, § 33, col. 734, t. 1, quod « malum non est existens, neque in existentibus. » Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

2. Præterea, malum non est ens; bonum vero est ens. Sed non requirit ens, in quo sit sicut in subjecto. Ergo nec malum requirit bonum, in quo sit sicut in subjecto.

3. Præterea, unum contrariorum non est subjectum alterius. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

4. Præterea, id in quo est albedo sicut in subjecto dicitur esse album. Ergo et id in quo est malum sicut in subjecto, est malum. Si ergo malum sit in bono sicut in subjecto, sequitur quod bonum sit malum, contra id quod dicitur Isa., V, 20 : *Væ qui dicitis malum bonum, et bonum malum!*

Sed contra est quod Augustinus dicit, in *Enchir.*, cap. XIV, col. 238, t. 6, quod malum non est nisi in bono.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, malum importat remotionem boni. Non autem quælibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni et privative et negative. Remotio igitur boni negative accepta mali rationem non habet, alioquin sequeretur quod ea quæ nullo modo sunt, mala essent; et iterum quod quælibet res esset mala ex hoc quod non habet bonum alterius rei; utpote quod homo esset malus, quia non habet velocitatem capræ, vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privative accepta malum dicitur, sicut privatio visus cæcitas dicitur. Subjectum autem privationis et formæ est unum et idem, scilicet ens in potentia; sive sit ens in potentia simpliciter, sicut materia prima, quæ est subjectum formæ substantialis, et privationis oppositæ; sive sit ens in potentia secundum quid, et in actu simpliciter, ut corpus diaphanum, quod est subjectum tenebrarum et lucis. Manifestum est autem quod forma per quam aliquid est actu, perfectio quædam est, et bonum quoddam; et sic omne ens in actu bonum quoddam est, et similiter omne ens in potentia, inquantum hujusmodi, bonum quoddam est, secundum quod habet ordinem ad bonum. Sicut enim est ens in potentia, ita et bonum in potentia. Relinquitur ergo quod subjectum mali sit bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius intelligit malum non esse in existentibus sicut partem, aut sicut proprietatem naturalem alicujus existentis.

Ad secundum dicendum, quod non ens negative acceptum non requirit subjectum; sed « privatio est negatio in subjecto, » ut dicitur in IV *Metaph.*, text. 4, et lib. V, text. 27, et lib. X, text. 15, et tale non ens est malum.

Ad tertium dicendum, quod malum non est, sicut in subjecto, in bono quod ei opponitur, sed in quodam alio bono; subjectum enim cæcitatis non est visus, sed animal. Videtur tamen, ut Augustinus dicit in *Ench.*, cap. XIV, col. 238, t. 6, hic fallere dialecticorum regula, quæ dicit contraria simul esse non posse. Hoc tamen intelligendum est secundum communem acceptionem boni et mali, non autem secundum quod specialiter accipitur hoc bonum et hoc malum. Album autem et nigrum, dulce et amarum, et hujusmodi contraria, non accipiuntur nisi specialiter, quia sunt in quibusdam generibus determinatis; sed bonum circuit omnia genera. Unde unum bonum potest simul esse cum privatione alterius boni.

Ad quartum dicendum, quod propheta imprecatur væ illis qui dicunt id quod est bonum, secundum quod est bonum, esse malum. Hoc autem non sequitur ex præmissis, ut per prædicta patet.

Conclusio. — Cum malum sit privatio boni, et in eodem subjecto sit, malum in bono non negative, sed privative est ut in suo subjecto.

ARTICULUS IV.

Utrum malum corrumpat totum bonum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod malum corrumpat totum bonum. Unum enim contrariorum totaliter corrumpitur per aliud. Sed bonum et malum sunt contraria.

Ergo malum potest corrumpere totum bonum.

2. Præterea, Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. XII, ante med., quod « malum nocet, inquantum adimit bonum. » Sed bonum est sibi simile et uniforme. Ergo totaliter tollitur per malum.

3. Præterea, malum, quamdiu est, nocet et adimit [1] bonum. Sed illud a quo semper aliquid aufertur, quandoque consumitur, nisi sit infinitum, quod non potest dici de aliquo bono creato. Ergo malum consumit totaliter bonum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in *Enchir.*, cap. XII, col. 236, t. 6, quod malum non potest totaliter consumere bonum.

Respondeo dicendum, quod malum non potest totaliter consumere bonum.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod est triplex bonum. Quoddam quod per malum totaliter tollitur, et hoc est bonum oppositum malo; sicut lumen totaliter per tenebras tollitur, et visus per cæcitatem. Quoddam vero bonum est quod nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur, scilicet bonum quod est subjectum mali; non enim per tenebras aliquid de substantia aeris diminuitur. Quoddam vero bonum est quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur; et hoc bonum est habilitas subjecti ad actum.

Diminutio autem hujus boni non est accipienda per subtractionem, sicut est diminutio in quantitatibus, sed per remissionem, sicut est diminutio in qualitatibus et formis. Remissio autem hujus habilitatis est accipienda e contrario intensioni ipsius. Intenditur enim hujusmodi habilitas per dispositiones quibus materia præparatur ad actum, quæ quanto magis multiplicantur in subjecto, tanto habilius est ad recipiendum perfectionem et formam; et e contrario remittitur per dispositiones contrarias, quæ quanto magis multiplicatæ sunt in materia et magis intensæ, tanto magis remittitur potentia ad actum.

Si igitur contrariæ dispositiones in infinitum multiplicari et intendi non possunt, sed usque ad certum terminum; neque habilitas prædicta in infinitum diminuitur vel remittitur, sicut patet in qualitatibus activis et passivis elementorum; frigiditas enim et humiditas, per quæ diminuitur sive remittitur habilitas materiæ ad formam ignis, non possunt multiplicari in infinitum. Si vero dispositiones contrariæ in infinitum multiplicari possunt, et habilitas prædicta in infinitum diminuitur vel remittitur, non tamen totaliter tollitur; quia semper manet in sua radice, quæ est substantia subjecti; sicut si in infinitum interponantur corpora opaca inter solem et aerem, in infinitum diminuetur habilitas aeris ad lumen; nunquam tamen, manente aere, tolleretur, quod secundum naturam suam est diaphanum [2]. Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, per quæ semper magis ac magis minuitur habilitas animæ ad gratiam; quæ quidem peccata sunt quasi obstacula interposita inter nos et Deum, secundum illud Isa., LIX, 2 : *Peccata nostra diviserunt inter nos* * *et Deum*. Neque tamen tollitur totaliter ab anima prædicta habilitas, quia consequitur naturam ipsius.

* *Iniquitates vestræ... inter vos.*

Ad primum ergo dicendum, quod bonum quod opponitur malo, totaliter tollitur; sed alia bona non totaliter tolluntur, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod habilitas prædicta est media inter subjectum et actum. Unde ex ea parte qua attingit actum, diminuitur per malum; sed ex ea parte qua tenet se cum subjecto, remanet. Ergo licet bonum in se sit simile, tamen propter comparationem ejus ad diversa non totaliter tollitur, sed in parte.

Ad tertium dicendum, quod quidam imaginantes diminutionem boni prædicti ad similitudinem diminutionis quantitatis, dixerunt quod, sicut continuum dividitur in infinitum, facta divisione secundum eamdem proportionem, ut puta quod accipiatur medium medii, vel tertium tertii; sic in proposito accidit.

Sed hæc ratio hic locum non habet, quia in divisione in qua servatur eadem proportio, semper subtrahitur minus et minus : minus enim est medium medii quam medium totius. Sed secundum peccatum non de necessitate minus diminuit de habilitate prædicta quam præcedens, sed forte aut æqualiter, aut magis.

Dicendum est ergo quod, licet ista habilitas sit quoddam finitum, diminuitur tamen

[1] Al. : « aufert. »

[2] Sic codd.; in edit. : « tollitur totaliter, quia secundum naturam suam est diaphanus. »

in infinitum, non per se, sed per accidens, secundum quod contrariæ dispositiones etiam in infinitum augentur, ut dictum est.

Conclusio. — Malum corrumpit totum sibi oppositum bonum : nunquam autem bonum quod est subjectum, nec bonum totum quod est habilitas subjecti ad actum, corrumpere potest (a).

ARTICULUS V.

Utrum malum sufficienter dividatur per pœnam et culpam.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod malum insufficienter [1] dividatur per pœnam et culpam. Omnis enim defectus malum quoddam esse videtur. Sed in omnibus creaturis est quidam defectus, quod se in esse conservare non possunt, qui tamen nec pœna nec culpa est. Non ergo sufficienter malum dividitur per pœnam et culpam.

2. Præterea, in rebus irrationalibus non invenitur culpa nec pœna; invenitur tamen in eis corruptio et defectus, quæ ad rationem mali pertinent. Ergo non omne malum est pœna vel culpa.

3. Præterea, tentatio quoddam malum est; nec tamen est culpa; quia « tentatio cui non consentitur, non est peccatum, sed materia exercendæ virtutis, » ut dicitur in Glossa ordinaria, col. 568, t. 2, super illud : *Nec magnitudo revelationum*, II ad Cor., XII, v. 7, nec etiam pœna, quia tentatio præcedit culpam, pœna autem subsequitur. Insufficienter ergo malum dividitur per pœnam et culpam.

Sed contra videtur quod divisio sit superflua. Ut enim Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. XII, col. 237, tom. VI, malum dicitur, quia nocet. Quod autem nocet pœnale est. Omne ergo malum sub pœna continetur.

Respondeo dicendum, quod malum, sicut supra dictum est, est privatio boni, quod in perfectione et actu consistit principaliter et per se. Actus autem est duplex : primus, et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei; actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter. Uno modo per subtractionem formæ, aut alicujus partis quæ requiritur ad integritatem rei : sicut cæcitas malum est, et carere membro. Alio modo per subtractionem debitæ operationis, vel quia omnino non est, vel quia debitum modum et ordinem non habet. Quia vero bonum simpliciter est objectum voluntatis, malum, quod est privatio boni, secundum specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus habentibus voluntatem. Malum igitur quod est per subtractionem formæ et integritatis rei, habet rationem pœnæ; et præcipue supposito quod omnia divinæ providentiæ et justitiæ subdantur, ut supra ostensum est; de ratione enim pœnæ est quod sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in subtractione debitæ operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpæ; hoc enim imputatur alicui in culpam, cum deficit a perfecta actione, cujus dominus est secundum voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum est pœna vel culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod quia malum privatio est boni, et non negatio pura, ut dictum est supra, non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est et debet haberi. Defectus enim visionis non est malum in lapide, sed in animali, quia contra rationem lapidis est quod visum habeat. Similiter etiam contra rationem creaturæ est quod in esse conservetur a seipsa : quia idem dat esse, et conservat. Unde iste defectus non est malum creaturæ.

Ad secundum dicendum, quod pœna et culpa non dividunt malum simpliciter, sed malum in rebus voluntariis.

Ad tertium dicendum, quod tentatio, prout importat provocationem ad malum, semper malum culpæ est in tentante : sed in eo qui tentatur, non est proprie, nisi secundum quod aliqualiter immutatur. Sic enim actio agentis est in patiente. Secundum autem quod tentatus immutatur ad malum a tentante, incidit in culpam.

Ad arg. in oppositum dicendum, quod de ratione pœnæ est quod noceat agenti in seipso; sed de ratione culpæ est quod noceat agenti in sua actione; et sic utrumque sub malo continetur, secundum quod habet rationem nocumenti.

Conclusio. — Quodvis malum, cum bono oppo-

[1] Nicolaï : « non sufficienter. »

(a) Guillermus, Richardus, etc., summum malum in rebus non esse tenent. « Impossibile est quod sit aliqua res per seipsam et omnimodo mala; nam talis esset omnimodo privatio; ergo se privaret ipso esse : quod implicat. » Sic Avicenna et ipse, IV *Metaph.*, caus. II, ratiocinatur.

situm sit, in rebus voluntariis est pœna vel culpa (*a*).

ARTICULUS VI.

Utrum habeat plus de ratione mali pœna quam culpa.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod habeat plus de ratione mali pœna quam culpa. Culpa enim se habet ad pœnam ut meritum ad præmium. Sed præmium habet plus de ratione boni quam meritum, cum sit finis ejus. Ergo pœna plus habet de ratione mali quam culpa.

2. Præterea, illud est majus malum quod opponitur majori bono. Sed pœna, sicut dictum est, opponitur bono agentis; culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agens quam actio, videtur quod pejus sit pœna quam culpa.

3. Præterea, ipsa privatio finis pœna quædam est, quæ dicitur carentia visionis divinæ; malum autem culpæ est per privationem ordinis ad finem. Ergo pœna est majus malum quam culpa.

Sed contra, sapiens artifex inducit minus malum ad vitandum majus; sicut medicus præcidit membrum, ne corrumpatur corpus. Sed Dei sapientia infert pœnam ad vitandam culpam. Ergo culpa est majus malum quam pœna.

Respondeo dicendum, quod culpa habet plus de ratione mali quam pœna: et non solum quam pœna sensibilis, quæ consistit in privatione corporalium bonorum, cujusmodi pœnas plures attendunt; sed etiam universaliter accipiendo pœnam, secundum quod privatio gratiæ vel gloriæ pœnæ quædam sunt.

Cujus est duplex ratio. Prima quidem est, quia ex malo culpæ fit aliquis malus, non autem ex malo pœnæ, secundum illud Dionysii, *De divin. nom.*, c. IV, § 22, col. 723: « Puniri non est malum, sed fieri pœna dignum [1]. » Et hoc ideo est, quia, cum bonum simpliciter consistat in actu, et non in potentia, ultimus autem actus est operatio, vel usus quarumcumque rerum habitarum; bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione, vel bono usu rerum habitarum. Utimur autem rebus omnibus per voluntatem. Unde ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus et ex mala malus. Potest enim qui habet malam voluntatem, etiam bono quod habet male uti, sicut si grammaticus voluntarie incongrue loquatur. Quia ergo ipsa culpa consistit in deordinato actu voluntatis, pœna vero in privatione alicujus eorum quibus utitur voluntas, perfectius habet rationem mali culpa quam pœna.

Secunda ratio sumi potest ex hoc quod Deus est auctor mali pœnæ, non autem mali culpæ. Cujus ratio est, quia malum pœnæ privat bonum creaturæ, sive accipiatur bonum creaturæ aliquid creatum, sicut cæcitas privat visum, sive sit bonum increatum, sicut per carentiam visionis divinæ tollitur creaturæ bonum increatum. Malum vero culpæ opponitur ipsi [2] bono increato. Contrariatur enim impletioni divinæ voluntatis, et divino amori, quo bonum divinum in seipso amatur, et non solum secundum quod participatur a creatura. Sic igitur patet quod culpa habet plus de ratione mali quam pœna.

Ad primum ergo dicendum, quod licet culpa terminetur ad pœnam, sicut meritum ad præmium, tamen culpa non intenditur propter pœnam, sicut meritum propter præmium, sed potius e converso pœna inducitur, ut vitetur culpa; et sic culpa est pejus quam pœna.

Ad secundum dicendum, quod ordo actionis, qui tollitur per culpam, est perfectius bonum agentis, cum sit perfectio secunda, quam bonum quod tollitur per pœnam, quod est perfectio prima.

Ad tertium dicendum, quod non est comparatio culpæ ad pœnam sicut finis et ordinis ad finem; quia utrumque potest privari aliquo modo, et per culpam, et per pœnam; sed per pœnam quidem, secundum quod ipse homo removetur a fine et ab ordine ad finem; per culpam vero, secundum quod ista privatio pertinet ad actionem quæ non ordinatur ad finem debitum.

CONCLUSIO. — Cum malum culpæ sit hoc ipsum quo mali sumus, cumque a nostra tantummodo voluntate proficiscatur, non autem malum pœnæ; culpam quam pœnam plus de ratione mali habere certum est.

[1] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius: « Non malum est puniri, sed supplicii reum fieri. »

[2] Al.: « proprie. »

(*a*) Nota S. Thomam de malo in rebus voluntariis loqui; nam aliquid malum naturæ est, ut cæcitas, claudicatio, etc.

QUÆSTIO XLIX.

DE CAUSA MALI.

(Et tria quæruntur.)

Consequenter quæritur de causa mali, et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum bonum possit esse causa mali; 2° utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali; 3° utrum sit aliquod summum malum quod sit prima causa omnium malorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum bonum possit esse causa mali.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum non possit esse causa mali. Dicitur enim Matth., VII, 18 : *Non potest bona arbor malos * fructus facere.*

2. Præterea, unum contrariorum non potest esse causa alterius. Malum autem est contrarium bono. Ergo bonum non potest esse causa mali.

3. Præterea, effectus deficiens non procedit nisi a causa deficiente. Sed malum si causam habeat, est effectus deficiens. Ergo habet causam [1] deficientem. Sed omne deficiens malum est. Ergo causa mali non est nisi malum.

4. Præterea, Dionysius dicit *De div., nom.*, c. IV, § 32, col. 731, tom. I, quod « malum non habet causam. » Ergo bonum non est causa mali.

Sed contra est quod Augustinus [2] dicit, *Contra Julianum,* lib. I, cap. IX, col. 670, tom. X : « Non fuit omnino unde oriri posset malum, nisi ex bono. »

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere quod omne malum aliqualiter causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi. Quod autem aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem. Non enim grave movetur sursum nisi ab aliquo impellente, nec agens deficit a sua actione nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam non potest convenire nisi bono; quia nihil potest esse causa, nisi inquantum est ens; omne autem ens, inquantum hujusmodi, bonum est.

Et si consideremus speciales rationes causarum, agens et forma et finis perfectionem quamdam important, quæ pertinent ad rationem boni. Sed et materia, inquantum est in potentia ad bonum, habet rationem boni. Et quidem quod bonum sit causa mali per modum causæ materialis, jam ex præmissis patet. Ostensum est enim quod bonum est subjectum mali. Causam autem formalem malum non habet, sed est magis privatio formæ : et similiter nec causam finalem, sed magis est privatio ordinis ad finem debitum. Non solum enim finis habet rationem boni, sed etiam utile, quod ordinatur ad finem. Causam autem per modum agentis habet malum, non autem per se, immo [3] per accidens.

Ad cujus evidentiam, sciendum est quod aliter causatur malum in actione, et aliter in effectu. In actione quidem causatur malum propter defectum alicujus principiorum actionis, vel principalis agentis vel instrumentalis; sicut defectus in motu animalis potest contingere, vel propter debilitatem virtutis motivæ, ut in pueris, vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. Causatur autem malum in re aliqua quandoque ex virtute agentis non tamen in proprio effectu agentis [4]; quandoque autem ex defectu ipsius, vel materiæ. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formæ privatio; sicut ad formam ignis sequitur privatio formæ aeris vel aquæ. Sicut ergo quanto ignis fuerit perfectior in virtute, tanto perfectius imprimit formam suam, ita etiam tanto perfectius corrumpit contrarium. Unde malum et corruptio aeris et aquæ est ex perfectione ignis; sed hoc est per accidens : quia ignis non intendit privare formam aquæ, sed inducere formam propriam; sed hoc faciendo, causat et illud per accidens. Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, puta quod deficiat a calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicujus principii, ut dictum est, vel ex indispositione materiæ, quæ non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ip-

[1] Sic codd.; in Parm. : « sed malum est effectus deficiens; ergo, si causam habeat, habet deficientem. »

[2] Ex toto capite colligitur.

[3] Al. : « sed. »

[4] Cod Alcan. : « Malum autem in re aliqua, non tamen in proprio effectu agentis, causatur quandoque ex virtute agentis. »

sum quod est esse deficiens, accidit bono cui per se competit agere.

Unde verum est quod malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, *Contra Julianum,* lib. I, cap. IX, col. 672, t. 10, « arborem malam appellat Dominus voluntatem malam, et arborem bonam voluntatem bonam. » Ex voluntate autem bona non producitur actus moralis malus, cum ex ipsa voluntate bona judicetur actus moralis bonus. Sed tamen ipse motus malæ voluntatis causatur a creatura rationali, quæ bona est; et sic est causa mali.

Ad secundum dicendum, quod bonum non causat illud malum quod est sibi contrarium, sed quoddam aliud : sicut bonitas ignis causat malum aquæ, et homo bonus secundum suam naturam causat malum actum secundum morem. Et hoc ipsum per accidens est, ut dictum est. Invenitur autem quod etiam unum contrariorum causat aliud per accidens, sicut frigidum exterius ambiens calefacit inquantum calor retrahitur ad interiora.

Ad tertium dicendum, quod malum habet causam deficientem aliter in rebus voluntariis et naturalibus. Agens enim naturale producit effectum suum talem quale ipsum est, nisi impediatur ab aliquo extrinseco; et hoc ipsum est quidam defectus ejus. Unde nunquam sequitur malum in effectu, nisi præexistat aliquod aliud malum in agente vel materia, sicut dictum est. Sed in rebus voluntariis defectus actionis a voluntate actu deficiente procedit, inquantum non subjicit se actu suæ regulæ. Qui tamen defectus non est culpa, sed cum sequitur culpa ex hoc quod cum tali defectu operatur.

Ad quartum dicendum, quod malum non habet causam per se, sed per accidens tantum, ut dictum est.

Conclusio. — Bonum non nisi materialiter, ut videlicet subjectum mali, et ut agens, sed per accidens, est causa mali, non autem ut est forma, vel finis, vel per se agens.

ARTICULUS II.

Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. Dicitur enim Is., XLV, 6 et 7 : *Ego Dominus, et non est alter Deus, formans lucem, et creans tenebras, faciens pacem, et creans malum ;* et Amos, III, 6 : *Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit.*

2. Præterea, effectus causæ secundæ reducitur in causam primam. Bonum autem est causa mali, ut dictum est. Cum igitur omnis boni causa sit Deus, ut supra ostensum est, sequitur quod etiam omne malum sit a Deo.

3. Præterea, sicut dicitur in II *Phys.*, text. 30, idem est causa salutis navis et periculi. Sed Deus est causa salutis omnium rerum. Ergo est ipse causa omnis perditionis et mali.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstion,* q. XXI, col. 16, t. 6, quod : « Deus non est auctor mali, quia non est causa tendendi ad non esse. »

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, malum quod in defectu actionis consistit semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio, ut supra ostensum est. Unde malum quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam.

Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus, quam in voluntariis. Dictum est enim, quod aliquod agens, inquantum sua virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est, quod quædam sint quæ deficere possint et interdum deficiant. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti et quasi per accidens causat corruptiones rerum, secundum illud quod dicitur I Reg., II, 6 : *Dominus mortificat et vivificat.* Sed quod dicitur Sap., I, 13, quod *Deus mortem non fecit,* intelligitur quasi per se intentam. Ad

ordinem autem universi pertinet etiam ordo justitiæ, qui requirit ut peccatoribus pœna inferatur. Et secundum hoc Deus est auctor mali quod est pœna, non autem mali quod est culpa, ratione supra dicta.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de malo pœnæ, non autem de malo culpæ.

Ad secundum dicendum, quod effectus causæ secundæ deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu; sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam; sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente.

Ad tertium dicendum, quod submersio navis attribuitur nautæ ut causæ, ex eo quod non agit quod requiritur ad salutem navis; sed Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem. Unde non est simile.

Conclusio. — Cum summum bonum perfectissimum sit, mali causa esse non potest, nisi per accidens.

ARTICULUS III.

Utrum sit unum summum malum quod sit causa omnis mali.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sit unum summum malum quod sit causa omnis mali. Contrariorum enim effectuum contrariæ sunt causæ, lib. V *Politicorum*, cap. VIII. Sed in rebus invenitur contrarietas, secundum illud Eccli., XXXIII, 15 : *Contra malum bonum est, et contra* [1] *vitam mors*; *sic et contra virum justum peccator*. Ergo sunt contraria principia, unum boni, et aliud mali.

2. Præterea, si unum contrariorum est in rerum natura, et reliquum, ut dicitur in II *De cælo et mundo*, text. 19. Sed summum bonum est in rerum natura, quod est causa omnis boni, ut supra ostensum est. Ergo est et summum malum ei oppositum causa omnis mali.

3. Præterea, sicut in rebus invenitur bonum et melius, ita malum et pejus. Sed bonum et melius dicuntur per respectum ad optimum. Ergo malum et pejus dicuntur per respectum ad aliquod summum malum.

4. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad illud quod est per essentiam. Sed res quæ sunt malæ apud nos, non sunt malæ per essentiam, sed per participationem. Ergo est invenire aliquod summum malum, quod est causa omnis mali.

5. Præterea, omne quod est per accidens, reducitur ad illud quod est per se. Sed bonum est causa mali per accidens. Ergo oportet ponere aliquod summum malum, quod sit causa malorum per se. Neque potest dici quod malum non habeat causam per se, sed per accidens tantum, quia sequeretur quod malum non esset ut in pluribus, sed ut in paucioribus.

6. Præterea, malum effectus reducitur ad malum causæ : quia effectus deficiens est a causa deficiente, sicut supra dictum est. Sed non est [2] procedere in infinitum. Ergo oportet ponere unum primum malum quod sit causa omnis mali.

Sed contra est quod summum bonum est causa omnis entis, ut supra ostensum est. Ergo non potest esse aliquod principium ei oppositum, quod sit causa malorum.

Respondeo dicendum, quod ex prædictis patet non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum.

Primo quidem, quia primum principium bonorum est per essentiam bonum, ut supra ostensum est. Nihil autem potest esse per suam essentiam malum. Ostensum est enim, quod omne ens, inquantum est ens, bonum est; et quod malum non est nisi in bono ut in subjecto.

Secundo, quia primum bonorum principium est summum et perfectum bonum quod præhabet in se omnem bonitatem, ut supra ostensum est. Summum autem malum esse non potest; quia, sicut ostensum est, etsi malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere; et sic semper remanente bono non potest esse aliquid integre et perfecte malum. Propter quod Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. V, ante med., quod si malum integrum sit, se-

[1] Sed apud Hugonem ut hic : *contra vitam mors*.

[2] Ita Nicolaï : Rom. et Patav. edit. : « Sed hoc non est. »

ipsum destruet : quia, destructo omni bono, quod requiritur ad integritatem mali, subtrahitur etiam ipsum malum, cujus subjectum est bonum.

Tertio, quia ratio mali repugnat rationi principii; tum quia malum causatur ex bono, ut supra ostensum est, tum quia malum non potest esse causa nisi per accidens et sic non potest esse prima causa, quia causa per accidens est posterior ea quæ est per se, ut patet in II *Physic.*, text. 66.

Qui autem posuerunt duo prima principia, unum bonum, et alterum malum, ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex qua et aliæ extraneæ positiones antiquorum ortum habuerunt, quia scilicet non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantum causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suæ naturæ, æstimaverunt naturam illius rei esse malam, puta, si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicujus pauperis. Judicium autem de bonitate alicujus rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare; sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quælibet res suum locum ordinatissime tenet, ut ex dictis patet. Similiter etiam qui invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias, nescierunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem; et ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse judicaverunt. Sed cum omnia contraria conveniant in uno communi, necesse est in eis supra causas contrarias proprias inveniri unam causam communem; sicut supra qualitates contrarias elementorum invenitur virtus corporis cælestis; et similiter supra omnia quæ quocumque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi, ut supra ostensum est.

Ad primum ergo dicendum, quod contraria conveniunt in genere uno, et etiam conveniunt in ratione essendi; et ideo, licet habeant causas particulares contrarias, tamen oportet devenire ad unam primam causam communem.

Ad secundum dicendum, quod privatio et habitus nata sunt fieri circa idem. Subjectum autem privationis est ens in potentia, ut dictum est. Unde, cum malum sit privatio boni, ut ex dictis patet, illi bono opponitur cui adjungitur potentia, non autem summo bono, quod est actus purus.

Ad tertium dicendum, quod unumquodque intenditur secundum propriam rationem. Sicut autem forma est perfectio quædam, ita privatio est quædam remotio. Unde omnis forma et perfectio et bonum, per accessum ad terminum perfectum attenditur; privatio autem et malum, per recessum a termino. Unde non dicitur malum et pejus per accessum ad summum malum, sicut dicitur bonum et melius per accessum ad summum bonum.

Ad quartum dicendum, quod nullum ens dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis. Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod sit per essentiam malum.

Ad quintum dicendum, quod malum non potest habere causam nisi per accidens, ut supra ostensum est. Unde impossibile est fieri reductionem ad aliquid quod sit per se causa mali. Quod autem dicitur quod malum est ut in pluribus, simpliciter falsum est. Nam generabilia et corruptibilia, in quibus solum contingit esse malum naturæ, sunt modica pars totius universi. Et iterum in unaquaque specie defectus naturæ accidit ut in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse ut in pluribus; quia bonum hominis secundum sensum corporis non est bonum hominis inquantum homo, sed secundum rationem. Plures autem sequuntur sensum quam rationem.

Ad sextum dicendum, quod in causis mali non est procedere in infinitum, sed est reducere omnia mala in aliquam causam bonam, ex qua sequitur malum per accidens.

Conclusio. — Cum nullum sit per essentiam malum non datur in rebus aliquod summum malum omnium malorum causa, sicut datur summum bonum omnium bonorum causa.

QUÆSTIO L.

DE SUBSTANTIA ANGELORUM ABSOLUTE (a).

(Et quinque quæruntur.)

Post hæc considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturæ; et primo de creatura pure spirituali, quæ in

(a) Angelus nomen est officii non naturæ. Veteres philosophi, teste Aristotele, omnia entia

Scriptura sacra angelus nominatur; secundo de creatura pure corporali; tertio de creatura composita ex corporali et spirituali, quæ est homo.

Circa vero angelos considerandum est primo de his quæ pertinent ad eorum substantiam. Secundo de his quæ pertinent ad eorum intellectum. Tertio de his quæ pertinent ad eorum voluntatem. Quarto de his quæ pertinent ad eorum creationem.

De substantia autem eorum considerandum est et absolute et per comparationem ad corporalia.

Circa substantiam vero eorum absolute quinque quæruntur : 1° utrum sit aliqua creatura omnino spiritualis, et penitus incorporea; 2° supposito quod angelus sit talis, quæritur utrum sit compositus ex materia et forma; 3° quæritur de multitudine eorum; 4° de differentia ipsorum ab invicem; 5° de immortalitate, seu incorruptibilitate ipsorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum angelus sit omnino incorporeus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non sit omnino incorporeus. Illud enim quod est incorporeum solum quoad nos et non quoad Deum, non est incorporeum simpliciter. Sed Damascenus dicit, *Orth. fid.* lib. II, c. III, col. 867, t. 1, quod « angelus incorporeus et immaterialis dicitur quantum ad nos : sed comparatus ad Deum corporeus et materialis invenitur [1]. » Non ergo est incorporeus simpliciter.

2. Præterea, nihil movetur nisi corpus, ut probatur in VI *Phys.*, text. 32. Sed Damascenus dicit, ibidem, quod, « angelus est substantia intellectualis semper mobilis [2]. » Angelus ergo est substantia corporea.

3. Præterea, Ambrosius dicit in lib. I *De Spiritu sancto,* cap. VII, § 81, col. 753, tom. III : « Omnis creatura certis suæ naturæ circumscripta est limitibus [3]. » Circumscribi autem proprium est corporum. Ergo omnis creatura est corporea. Angeli autem sunt Dei creaturæ, ut patet in psal. CXLVIII, 2 : *Laudate* Dominum *omnes angeli ejus;* et postea subditur : *Quoniam * ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt.* Ergo angeli sunt corporei. * *Quia.*

Sed contra est quod dicitur in ps. CIII, 4 : *Qui facit angelos suos * spiritus.* * *Facis... tuos.*

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod præcipue in rebus creatis Deus intendit, est bonum, quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum, sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem, ut supra dictum est. Unde ad perfectionem universi requiritur quod sint aliquæ creaturæ intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicujus virtutis corporeæ : quia omne corpus determinatur ad hic et nunc. Unde necesse est ponere, ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura.

Antiqui autem, ignorantes vim intelligendi, et non distinguentes inter sensum et intellectum, nihil esse existimaverunt in mundo, nisi quod sensu et imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus, existimaverunt quod nullum ens esset nisi corpus, ut philosophus dicit in IV *Physic.,* text. 52 et 57. Et ex his processit Sadducæorum error, dicentium non esse spiritum, Act., XXIII, 8.

Sed hoc ipsum quod intellectus est altior sensu rationabiliter ostendit esse aliquas res incorporeas a solo intellectu comprehensibiles.

Ad primum ergo dicendum, quod substantiæ incorporeæ medium sunt inter Deum et creaturas corporeas. Medium autem comparatum ad unum extremum videtur alterum extremum, sicut tepidum comparatum calido videtur frigidum; et hac ratione dicitur quod angeli, Deo comparati, sunt materia-

esse corporea, nullas esse incorporeas substantias credebant, quia inter sensum et intellectum distinguere nesciebant. In hunc errorem Sadducæi etiam impegere dicentes non esse resurrectionem, neque angelum, neque spiritum, *Luc. Act.*, XXIII.

[1] « Quod autem corpore ac materia vacare dicitur, hoc nostri ratione intelligendum est. Alioqui enim quidquid cum Deo confertur, qui solus nulli comparari potest, crassum et materiale invenitur. »

[2] « Est igitur angelus natura intelligens, vertibilis secundum sententiam, sive voluntate mutabilis. »

[3] « Cum igitur omnis creatura certis naturæ suæ sit circumscripta limitibus; si quidem et illa invisibilia opera, quæ non queunt locis et finibus comprehendi, substantiæ suæ tamen proprietate clauduntur.

les et corporei, non quod in eis sit aliquid de natura corporea.

Ad secundum dicendum, quod motus ibi accipitur, prout intelligere et velle motus quidam dicuntur. Dicitur ergo angelus substantia semper mobilis, quia semper est actu intelligens, non quandoque actu et quandoque potentia, sicut nos. Unde patet quod ratio procedit ex æquivoco.

Ad tertium dicendum, quod circumscribi terminis localibus est proprium corporum; sed circumscribi terminis essentialibus est commune cuilibet creaturæ, tam corporali quam spirituali. Unde dicit Ambrosius, loco citato in argum. 3, quod « licet quædam locis corporalibus non contineantur, circumscriptione tamen substantiæ non carent.

Conclusio. — Cum necessarium sit universum assimilari Deo, qui est agens per intellectum et voluntatem, oportuit inter creaturas reperiri aliquas pure intellectuales et incorporeas (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum angelus sit compositus ex materia et forma.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus sit compositus ex materia et forma. Omne enim quod continetur sub aliquo genere, est compositum ex genere et differentia; quæ adveniens generi constituit speciem. Sed genus sumitur ex materia, differentia vero ex forma, ut patet in XIII *Metaph.*, text. 7. Ergo omne quod est in genere, est compositum ex materia et forma. Sed angelus est in genere substantiæ. Ergo est compositus ex materia et forma.

2. Præterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiæ, ibi invenitur materia. Proprietates autem materiæ sunt recipere

(*a*) Pluribus in locis Augustinus dicit quod angeli sunt corporei, aerea corpora habentes. Sed Scotorellus Augustinum affirmat Platonis, non suam, recitative non assertive referre conclusionem. (De his infra, quæst. LI.) — Respectu nostrum substantia angelica incorporea est, respectu summæ simplicitatis Dei est quasi corporea, non ita tamen quod sicut et corpora loco circumscribatur; sed quia loco diffinitive continetur proprio, cum nec circumscriptive nec diffinitive loco aliquo sibi proprio Deus, qui cælum et terram ubique replet.

D. Thomas hic docet quod angeli penitus non habent materiam, et de materia etiam primo prima seu metaphysica loquitur, quod sedulo notandum est. Cum eo tenent Ægidius de Roma, Varro et alii. Sed Scotistæ et plures alii contrarium sentiunt, quia, ut dictitat quidam ex ipsis, securius est credere Augustino quam Thomæ et hujusmodi. Nescio an securius semper. Sanctus enim Thomas est doctor Ecclesiæ æque ac Augustinus. — Quidquid sit, Augustinus dicit : « In principio Deus creavit quamdam materiam informem, seu quoddam chaos, ex qua factum est cælum, facta est terra, *facti sunt angeli.* » Concordant huic sententiæ Alexander de Ales, et Bonaventura. Bonaventura interim addit quod *multo subtilius* capiunt materiam qui ipsam accipiunt metaphysice, sicut fit in proposito, dicendo materiam esse ens limitatum, et eam ponunt in angelis : quam qui sola visibilia meditantes ultra physicam seu naturalem materiam *elevare nequeunt mentis oculos*, sicut sunt *negantes materiam in angelis.* Semper nempe descendit eorum internus oculus in istis infimis, nec possunt stare in contemplatione veritatis. — Hæc Bonaventura, cujus sermo durissimus pro D. Thoma. Sed, ut antea notavimus, aliter Bonaventura, aliter Thomas materiam primam intelligebant. — Scotus et multi doctores Parisienses materiam quoque ponunt in angelis. Opponebatur Scotistis articulus quidam Parisiensis, asserens angelos non habere materiam, sed vel non extat articulus iste, respondet Guillermus, vel intelligendus est de materia physica, non de metaphysica. Ratio fundamentalis Scotistarum hæc est : ubicumque reperitur propria passio alicujus subjecti, ibi et subjectum; sed pati est proprium materiæ sicut agere formæ; atqui angeli patiuntur; — ergo. — Alia ratio : omne ens limitatum habet materiam et formam : ergo. Non tamen angelus corporalis est quia non habet materiam nisi metaphysicam. — Ulterius procedentes inquirunt Scholastici utrum hæc materia metaphysica angeli spiritualis vel corporalis sit? Respondent Scotistæ, nec spiritualis nec corporalis, quia materia metaphysica scotistica extra omnia prædicamenta posita, et decem prædicamentis communis, præcedit tam spirituale quam corporale. — Urget Ægidius de Roma : aut ista materia angelica est ejusdem rationis cum materia inferiorum, aut alterius; non primum, quia tunc angelus esset corruptibilis, materia tendente semper ad maleficium, scilicet corruptionis; non secundum, quia distinctio fit per actum, et materia non dicit actum. — Respondent : concedi potest quod sint duæ primæ materiæ, una spiritualium, una corporalium; eadem est tamen materia metaphysica omnium. — Hæc materia metaphysica angeli posset fieri sola sine quacumque forma Dei potentia; de facto tamen nunquam est nuda omni forma, nunquam sine morpheis et passionibus, id est sine formis substantialibus vel accidentalibus. — Ultra hanc materiam primam, angeli habent materiam proximam, scilicet substantiam, et substantiam incorpoream etc., quia, juxta Scotistas loquendo metaphysice quodlibet genus nominatur materia; nam genera sunt materia et habent rationem materiæ. — Angeli tamen vere immateriales dicuntur, quia quantitate extensiva non sunt quanti, licet materiam metaphysicam sensu scotistico habeant. — Pondera rationes a D. Thoma allatas.

et substare; unde dicit Boetius in lib. *De Trinit.*, c. II, col. 1250, t. 2, quod « forma simplex subjectum esse non potest[1]; » hoc autem invenitur in angelo. Ergo angelus est compositus ex materia et forma.

3. Præterea, forma est actus. Quod ergo est forma tantum, est actus purus. Sed Angelus non est actus purus; hoc enim solius Dei est. Ergo non est forma tantum, sed habet formam in materia.

4. Præterea, forma proprie limitatur et finitur per materiam. Forma ergo quæ non est in materia est forma infinita. Sed forma Angeli non est infinita, quia omnis creatura finita est. Ergo forma angeli est in materia.

Sed contra est quod Dionysius dicit, *De dir. nomin.*, cap. IV, § 1, col. 694, t. 1, quod « primæ creaturæ, sicut incorporales, ita et immateriales intelliguntur[2]. »

Respondeo dicendum, quod quidam ponunt angelos esse compositos ex materia et forma; et hanc opinionem astruere nititur Avicebron, in lib. *Fontis vitæ*. Supponit enim quod quæcumque distinguuntur intellectu[3], sint etiam in rebus distincta. In substantia autem incorporea intellectus apprehendit aliquid per quod distinguitur a substantia corporea, et aliquid per quod cum ea convenit. Unde ex hoc vult concludere quod illud per quod differt substantia incorporea a corporea, sit ei quasi forma, et illud quod subjicitur huic formæ distinguenti quasi commune, sit materia ejus. Et propter hoc ponit quod eadem est materia universalis spiritualium et corporalium; ut intelligatur quod forma incorporeæ substantiæ sic sit impressa in materia spiritualium, sicut forma quantitatis est impressa in materia corporalium.

Sed primo aspectu apparet esse impossibile unam esse materiam spiritualium et corporalium. Non enim est possibile quod forma spiritualis et corporalis recipiatur in una parte materiæ; quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis. Unde relinquitur quod alia pars materiæ sit quæ recipit formam corporalem, et alia quæ recipit formam spiritualem. Materiam autem dividi in partes non contingit, nisi secundum quod intelligitur sub quantitate; qua remota, remanet substantia indivisibilis, ut dicitur *Phys.*, I, text. 15. Sic igitur relinquitur quod materia spiritualium sit substantia subjecta quantitati: quod est impossibile. Impossibile est ergo quod una sit materia corporalium et spiritualium.

Sed adhuc ulterius impossibile est quod substantia intellectualis habeat qualemcumque materiam. Operatio enim cujuslibet rei est secundum modum substantiæ ejus. Intelligere autem est operatio penitus immaterialis, quod ex ejus objecto apparet, a quo actus quilibet recipit speciem et rationem. Sic enim unumquodque intelligitur, in quantum a materia abstrahitur: quia formæ in materia sunt individuales formæ, quas intellectus non apprehendit secundum quod hujusmodi. Unde relinquitur quod omnis[4] substantia intellectus est omnino immaterialis.

Non est autem necessarium quod ea quæ distinguuntur secundum intellectum, sint distincta in rebus; quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum. Unde res materiales quæ sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro quam sint in seipsis. Substantiæ autem angelicæ sunt supra intellectum nostrum. Unde intellectus noster non potest attingere ad apprehendendum eas secundum quod sunt in seipsis, sed per modum suum, secundum quod apprehendit res compositas; et sic etiam apprehendit Deum, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod differentia est quæ constituit speciem. Unumquodque autem constituitur in specie, secundum quod determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus: quia « species rerum sunt sicut numeri, » qui differunt per additionem et subtractionem unitatis, ut dicitur in VIII *Metaph.*, text. 10. In rebus autem materialibus aliud est quod determinat ad specialem gradum, scilicet forma, et aliud quod determinatur, scilicet materia; unde ab alio sumitur genus, et ab alio differentia. Sed in rebus immaterialibus non est aliud determinans et determinatum; sed unaquæque earum secundum seipsam tenet determinatum gradum in entibus; et ideo genus et differentia in eis non accipitur secundum aliud et aliud, sed secundum unum

[1] « Forma quæ est sine materia non poterit esse subjectum. »

[2] « Omnes intellectiles ac intelligentes substantiæ... tanquam incorporeæ et immateriales intelliguntur. » Sic vertit Corderius; translationem Joannis Sarrasini secutus est D. Thomas.

[3] Sic codd.; in edit. : « secundum intellectum. »

[4] Sic Codd.; in edit deest : « omnis. »

et idem, quæ tamen differunt secundum considerationem nostram : inquantum enim intellectus noster considerat illam rem ut indeterminate, accipitur in eis ratio generis; inquantum vero considerat ut determinate, accipitur ratio differentiæ.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa ponitur in lib. *Fontis vitæ;* et esset necessaria, si idem esset modus quo recipit intellectus, et quo recipit materia. Sed hoc patet esse falsum. Materia enim recipit formam, ut secundum ipsam constituatur in esse alicujus speciei, vel aeris, vel ignis, vel cujuscumque alterius. Sic autem intellectus non recipit formam; alioquin verificaretur opinio Empedoclis, lib. I *De anima,* apud Arist., text. 26, qui posuit quod terram terra cognoscimus, et ignem igne. Sed forma intelligibilis est in intellectu secundum ipsam rationem formæ; sic enim cognoscitur ab intellectu. Unde talis receptio non est receptio materiæ, sed est receptio substantiæ immaterialis.

Ad tertium dicendum, quod licet in angelo non sit compositio formæ et materiæ, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formæ et materiæ, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus ejus. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum. Subtracta ergo materia, et posito quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formæ ad ipsum esse ut potentiæ ad actum. Et talis compositio intelligenda est in angelis; et hoc est quod a quibusdam dicitur quod angelus est compositus ex quo est, et quod est, vel ex esse, et quod est, ut Boetius dicit : Nam quod est, est ipsa forma subsistens; ipsum autem esse est quo substantia est : sicut cursus est quo currens currit. Sed in Deo non est aliud esse et quod est, ut supra ostensum est. Unde solus Deus est actus purus.

Ad quartum dicendum, quod omnis creatura est finita simpliciter inquantum esse ejus non est absolute subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam. Creaturæ autem materiales habent infinitatem ex parte materiæ, sed finitatem ex parte formæ, quæ limitatur per materiam in qua recipitur. Substantiæ autem immateriales creatæ sunt finitæ secundum suum esse, sed infinitæ secundum quod earum formæ non sunt receptæ in alio; sicut si diceremus albedinem separatam existentem esse infinitam quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subjectum : esse tamen ejus esse finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem. Et propter hoc dicitur in lib. *De causis,* prop. 16, quod « intelligentia est finita superius » in quantum scilicet recipit esse a suo superiori, sed « est infinita inferius, » inquantum scilicet recipitur in aliqua materia.

Conclusio. — Errant qui angelos ex materia et forma compositos esse affirmant.

ARTICULUS III.

Utrum angeli sint in aliquo magno numero.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angeli non sint in aliquo magno numero. Numerus enim species quantitatis est, et sequitur divisionem continui. Hoc autem non potest esse in angelis, cum sint incorporei, ut supra ostensum est. Ergo angeli non possunt esse in aliquo magno numero.

2. Præterea, quanto aliquid est magis propinquum uni, tanto minus est multiplicatum, ut in numeris apparet. Natura autem angelica inter alias naturas creatas est Deo propinquior. Cum ergo Deus sit maxime unus, videtur quod in natura angelica inveniatur minimum de multitudine.

3. Præterea, proprius effectus separatarum substantiarum videtur esse motus corporum cælestium. Sed motus corporum cælestium sunt secundum aliquem determinatum numerum paucum, qui a nobis apprehendi potest. Ergo angeli non sunt in majori multitudine quam motus corporum cælestium.

4. Præterea, Dionysius dicit, *De divin. nom.,* c. IV, § 1, col. 694, t. 1, quod « propter radios divinæ bonitatis subsistunt intelligibiles et intellectuales omnes substantiæ [1]. » Sed radius non multiplicatur nisi secundum diversitatem recipientium. Non autem potest

[1] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius : « His radiis divinæ bonitatis) constiterunt omnes intellectiles ac intelligentes substantiæ. »

dici quod materia sit receptiva intelligibilis radii, cum substantiæ intellectuales sint immateriales, ut supra ostensum est. Ergo videtur quod multiplicatio substantiarum intellectualium non possit esse nisi secundum exigentiam primorum corporum, scilicet cælestium, cum [1] ad ea quodam modo processus prædictorum radiorum terminetur : et sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur Dan., VII, 10 : *Millia millium ministrabant ei, et decies centena*[2] *millia* * *assistebant ei.*

ecies llies.

Respondeo dicendum, quod circa numerum substantiarum separatarum diversi diversis viis processerunt. Plato enim posuit, substantias separatas esse species rerum sensibilium, utpote si poneremus ipsam naturam humanam esse separatam ; et secundum hoc oportebat dicere quod substantiæ separatæ sint secundum numerum specierum sensibilium.

Sed hanc positionem improbat Aristot., lib. I *Metaph.*, text. 31 et seq., ex eo quod materia est de ratione specierum sensibilium. Unde substantiæ separatæ non possunt esse species exemplares horum sensibilium, sed habent quasdam naturas altiores naturis rerum sensibilium. Posuit tamen Aristot., XII *Metaph.*, text. 43, quod illæ naturæ perfectiores habent ordinem ad sensibilia ista secundum rationem moventis et finis; et ideo secundum numerum primorum motuum conatus est adinvenire numerum substantiarum separatarum.

Sed quia hoc videtur repugnare documentis sacræ Scripturæ, Rabbi Moyses, Judæus, volens utrumque concordare, posuit, lib. II *Perplexorum*, c. IV et VI, quod angeli secundum quod dicuntur substantiæ immateriales, multiplicantur secundum numerum motuum corporum cælestium, secundum Aristot., loco prox. cit. Sed posuit, ad salvandam Scripturam, quod angeli in Scriptura dicuntur etiam homines divina annuntiantes, et iterum, virtutes rerum naturalium, quæ Dei omnipotentiam manifestant.

Sed hoc est alienum a consuetudine Scripturæ quod virtutes rerum irrationabilium angeli nominentur.

Unde dicendum est, quod etiam angeli, secundum quod sunt immateriales substantiæ, in quadam multitudine maxima sunt omnem materialem multitudinem excedentes. Et hoc est quod dicit Dionysius, *De cæl. hierarch.*, c. XIV, col. 322, t. 1 : « Multi sunt beati exercitus supernarum mentium, infirmam et constrictam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem [3]. » Et hujus ratio est, quia, cum perfectio universi sit illud quod præcipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta, tanto in majori excessu sunt creata a Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundum magnitudinem, ita in rebus incorporeis potest attendi excessus secundum multitudinem. Videmus autem quod corpora incorruptibilia, quæ sunt perfectiora inter corpora, excedunt quasi incomparabiliter secundum magnitudinem corpora corruptibilia. Nam tota sphæra activorum et passivorum est aliquid modicum respectu corporum cælestium. Unde rationabile est quod substantiæ immateriales excedant secundum multitudinem substantias materiales quasi incomparabiliter.

Ad primum ergo dicendum, quod in angelis non est numerus qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui, sed causatus ex distinctione formarum, prout multitudo est de transcendentibus, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod natura angelica est Deo propinqua, oportet quod habeat minimum de multitudine in sui compositione, non autem ita quod in paucis salvetur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa est Aristotelis, in XII *Metaph.*, text. 44 : et ex necessitate concluderet, si substantiæ separatæ essent propter substantias corporales. Sic enim frustra essent immateriales substantiæ, nisi ex eis aliquis motus in rebus corporalibus appareret. Non est autem hoc verum, quod substantiæ immateriales sint propter corporales, quia finis nobilior est his quæ sunt ad finem. Unde etiam Aristoteles dicit, ibidem, quod hæc ratio non est

[1] Sic codd. et melius quam in edit. « ut ad ea. » Si enim admittimus quod proprius effectus substantiarum separatarum, quæ solæ, quia intellectuales, radiorum intelligibilium sunt receptivæ, sit motus corporum cœlestium, tunc evidenter quodam modo ad corpora cœlestia radiorum processus radiorum terminatur.

[2] Apud Hugonem : *decies centena*, cum hac additione marginali : Al. : *millies*.

[3] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius : « Multi namque sunt beati supermundanarum mentium exercitus, qui infirmam et contractam materialium nostrorum numerorum rationem penitus excedunt. »

necessaria, sed probabilis. Coactus autem fuit hac ratione uti, quia ad cognoscendum intelligibilia non possumus pervenire nisi per sensibilia.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit secundum opinionem eorum qui causam distinctionis rerum ponebant esse materiam; hoc autem improbatum est. Unde multiplicatio angelorum neque secundum materiam neque secundum corpora est accipienda, sed secundum divinam sapientiam diversos ordines immaterialium substantiarum excogitantem.

Conclusio. — Angeli, cum longe perfectiores sint corporalibus creaturis, in quadam maxime multitudine sunt omnem materialem multitudinem excedentes (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum angeli differant specie.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli non differant specie. Cum enim differentia sit nobilior genere, quæcumque conveniunt secundum id quod est nobilissimum in eis, conveniunt in ultima differentia constitutiva; et ita sunt eadem secundum speciem. Sed omnes angeli conveniunt in eo quod est nobilissimum in eis, scilicet in intellectualitate. Ergo omnes angeli sunt unius speciei.

2. Præterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed angeli non videntur differre ab invicem, nisi secundum magis et minus, prout scilicet unus alio est simplicior, et perspicacioris intellectus. Ergo angeli non differunt specie.

3. Præterea, anima et angelus ex opposito dividuntur. Sed omnes animæ sunt unius speciei. Ergo et angeli.

4. Præterea, quanto aliquid est perfectius in natura, tanto magis debet multiplicari. Hoc autem non esset, si in una specie esset unum tantum individuum. Ergo multi angeli sunt unius speciei.

Sed contra est quod in his quæ sunt unius speciei, non est invenire prius et posterius, ut dicitur in III *Metaph.*, text. 2. Sed in angelis etiam unius ordinis sunt primi et medii et ultimi, ut dicit Dionysius, X *Cæl. hier.*, § 3, col. 274, t. 1. Ergo angeli non sunt ejusdem speciei.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt omnes substantias spirituales esse unius speciei, etiam animas. Alii vero, quod omnes angeli sunt unius speciei, sed non animæ. Quidam vero, quod omnes angeli unius hierarchiæ, aut etiam unius ordinis.

Sed hoc est impossibile. Ea enim quæ

(*a*) Secundum Aristotelem, XII *Metaph.*, substantiæ immateriales sunt in aliquo numero decreto, in numero scilicet lationum et motuum orbium, et corporum cælestium. Motus autem orbium juxta eumdem Aristotelem sunt numero quinquaginta quinque; ergo tot sunt angeli. Decem angelos tantum Algazel admittit. Penes numerum sphærarum Avicenna numerat angelos, et per consequens nec ipse ultra decem admittit, novem secundum novem sphæras in ille tempore cognitas, et primam intelligentiam a qua aliæ virtutem habent producendi ordinate, a prima videlicet secunda, a secunda tertia, et consequenter usque ad decimam intelligentiam, seu intelligentiam terrenorum, in qua vult Avicenna animas nostras beatificari. Fides vero catholica angelorum numerum Deo quidem finitum et determinatum dicit, nobis in hac vita indeterminatum. Juxta Antoninum creatura superior decuplo vel saltem sextuplo major est quam inferior, in secundo choro secundum quantitatem discretam decuplo, ut videtur, plures sunt angeli quam in infimo, et in tertio plures quam in secundo, et in quarto quam in tertio, et sic ascendendo usque ad seraphicum chorum. Scholastici per quantitatem continuam et quantitatem discretam seu numerum rationem a S. Thoma traditam distinguunt. Sensibiliter, inquiunt, videmus quod corpora nobiliora, sicut sunt cælestia, quasi incomparabiliter corpora generabilia et corruptibilia, et omnia inferiora quantitate continua, seu magnitudine excedunt; minima enim in firmamento visu notabilis stella est tota terra major. Sed angeli non habent nisi quantitatem discretam; ergo rationabile est quod illa quantitate discreta incomparabiliter omnium stellarum cæli, et foliorum arborum, et guttarum maris, et arenarum numerum excedant. Secundum tamen probabiliorem interpretationem Cajetani, Ferrariensis, et aliorum communius, de substantiis materialibus quoad species tantum et non quoad individua S. Thomæ textus intelligi debet. Non enim credibile est quod arenas maris, guttas aquæ, etc., numerus angelorum excedat. « Substantiæ incorporeæ, dicit ipse S. Thomas, omnem multitudinem materialium specierum transcendunt » (q. vi *De Pot.*, art. 6). — Cæterum propositionem D. Thomæ : « quæ sunt magis perfecta... etc., » sub duplici exceptione intellige : 1° quod agatur de primariis et principalibus universi partibus quas Deus sine causarum secundarum interventu solus producit, non vero de productis causarum secundarum interventu, ut aurum, etc...; 2° Quod ordinis et dispositionis universi exigentia servetur. Sol etenim, aliis sideribus nobilior, magnitudine vel multitudine non excedit ea, quia aliter universi ordo, dispositioque exigit.

conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, sed distinguuntur materialiter. Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est supra, sequitur quod impossibile sit esse duos angelos unius speciei; sicut etiam impossibile esset dicere quod essent plures albedines separatæ, aut plures humanitates; cum albedines non sint plures, nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis. Si tamen angeli haberent materiam, nec sic possent esse plures angeli unius speciei. Sic enim oporteret quod principium distinctionis unius ab alio esset materia, non quidem secundum divisionem quantitatis, cum sint incorporei, sed secundum diversitatem potentiarum : quæ quidem diversitas materiæ causat diversitatem non solum speciei, sed generis.

Ad primum ergo dicendum, quod differentia est nobilior genere, sicut determinatum indeterminato, et proprium communi; non autem sicut alia et alia natura; alioquin oporteret quod omnia animalia irrationalia essent unius speciei, vel quod esset in eis aliqua alia perfectior forma quam anima sensibilis. Differunt ergo specie animalia irrationalia secundum diversos gradus determinatos naturæ sensitivæ : et similiter omnes angeli differunt specie secundum diversos gradus naturæ intellectivæ.

Ad secundum dicendum, quod magis et minus, secundum quod causantur ex intentione et remissione unius formæ, non diversificant speciem; sed secundum quod causantur ex formis diversorum graduum, sic diversificant speciem; sicut si dicamus quod ignis est perfectior aere; et hoc modo angeli diversificantur secundum magis et minus.

Ad tertium dicendum, quod bonum speciei præponderat bono individui. Unde multo melius est quod multiplicentur species in angelis, quam quod multiplicentur individua in una specie.

Ad quartum dicendum, quod multiplicatio secundum numerum, cum in infinitum protendi possit, non intenditur ab agente, sed sola multiplicatio secundum speciem, ut supra dictum est. Unde perfectio naturæ angelicæ requirit multiplicationem specierum, non autem multiplicationem individuorum in una specie.

Conclusio. — Cum omnes spirituales substantiæ ex materia et forma compositæ non sint, ejusdem non sunt speciei (*a*).

(*a*) Recole prius dicta quod scilicet juxta D. Thomam angeli sunt omnino incorporei, non habentes materiam, quia prima dispositio materiæ est quantitas dimensiva, quæ non invenitur nisi in corpore. Si materiam haberent angeli, ista materia prima sui dispositione privaretur in ipsis, quantitate scilicet dimensiva; porro principium distinctionis numericæ infra eamdem speciem est materia ut subjecta quantitati dimensivæ; ergo non distinguerentur numerice angeli infra eamdem speciem, si haberent etiam materiam, quia materiam haberent quantitati dimensivæ non subjectam; ergo angeli non distinguuntur numero, nisi specie.

Capreolus, Bannes, Sylvius et alii existimant S. doctorem non agnovisse implicantiam in multiplicatione angelorum solo numero intra eamdem speciem, nec voluisse id esse impossibile de potentia Dei absoluta, quamvis impossibile de potentia Dei ordinaria. Communius Thomistæ tenent oppositum, affirmantes ex D. Thoma hanc multiplicationem implicare, et esse impossibilem etiam de potentia Dei absoluta. Hic observa diligenter de principio individuationis varias esse opiniones. — I. Opinio Ægidii est quod per quantitatem est individuatio. — II. Opinio Thomæ quod per materiam, saltem ut subjectam quantitati. — III. Opinio Scoti et Scotistarum quod per entitatem positivam determinantem naturam ad sui singularitatem, seu per *heccæitatem*. Sed in entitate dari potest principium distinguendi formaliter et specifice, et dari potest principium multiplicandi substantiam absque distinctione et divisione specifica. Forma de se communicabilis multis individuis non potest esse principium incommunicabilitatis individui, sed est principium specificationis. Ultra formam nil invenimus nisi materiam : ergo materia est principium individuationis; et si materia non est in entitate scotistica, angeli multiplicari non possunt individualiter sub eadem specie. Non multiplicarentur igitur præcise per entitatem scotisticam, sed per materiam in entitate ista contentam. Nos autem materiam in angelis non agnoscimus; ergo nec numericam distinctionem sub eadem specie. Varro, ut ipse Thomas, antiquam opinionem recitat quæ asserit omnes angelos esse ejusdem et unius speciei. — Opinio D. Thomæ nota est; hanc explicat Pelbartus modo absoluto, ita ut etiam de potentia Dei absoluta angeli non possint numerice multiplicari intra eamdem speciem. Cum D. Thoma tenet Ægidius Romanus. Scotistæ possibilitatem multiplicationis numericæ angelorum intra eamdem speciem docent : 1° quia articulus Parisiensis dictat quod formam dicere non multiplicari sine materia error est excommunicatus; 2° quia hoc nullam contradictionem implicat nec a parte Dei, cujus potentia infinita, nec a parte effectus, cum nulla quidditas sit sua singularitas; ergo nec angelica quidditas; sed omne *tale* qua ratione potest esse in uno, pari ratione potest esse *in aliis pluribus*. Quod si quæratur a Scotistis utrum de facto admittant in angelis pluralitatem individuorum sub eadem specie, respondent : de hoc certam scientiam non habemus. Præsumptuosum est dicere quod quilibet angelus specifice distinguatur ab alio. Est positio sobria et catholica quod in angelis est etiam ponere distinctionem personalem

ARTICULUS V.

Utrum angeli sint incorruptibiles.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli non sint incorruptibiles. Dicit enim Damascenus, *Orth. fid.* lib. II, c. III, col. 867, t. 1, de angelo quod est « substantia intellectualis, gratia, et non natura, immortalitatem suscipiens [1]. »

2. Præterea, Plato dicit in *Tim.*, a princ.: « O dii deorum, quorum opifex idem, paterque ego. Opera siquidem vos mea, dissolubilia natura, me tamen ita [2] volente indissolubilia. » Hos autem deos non aliud quam angelos intelligere potest. Ergo angeli natura sua sunt corruptibiles.

3. Præterea, secundum Gregorium, lib. XVI *Moral.*, cap. XXXVII, § 45, col. 1145, t. 1: « Omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus Omnipotentis conservaret [3]. » Sed quod in nihilum redigi potest, est corruptibile. Ergo cum angeli sint a Deo facti, videtur quod sint corruptibiles secundum suam naturam.

Sed contra est quod Dionysius dicit, *De div. nom.*, cap. IV, § 1, col. 694, t. 1, quod « intellectuales substantiæ vitam habent indeficientem, ab universa corruptione, morte, et materia, et generatione mundæ existentes [4]. »

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere angelos secundum suam naturam esse incorruptibiles.

Cujus ratio est quia nihil corrumpitur nisi per hoc quod forma ejus a materia separatur. Unde, cum angelus sit ipsa forma subsistens, ut ex dictis patet, impossibile est quod ejus substantia sit corruptibilis. Quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest; ab eo autem cui convenit per aliud potest separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim a circulo separari non potest, quia convenit ei secundum seipsum; sed æneus circulus potest amittere rotunditatem per hoc quod circularis figura separatur ab aere. Esse autem secundum se competit formæ; unumquodque enim est ens actu, secundum quod habet formam. Materia vero est ens actu per formam. Compositum igitur ex materia et forma desinit esse actu per hoc quod forma separatur a materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut est in angelis, ut dictum est, loco prox. cit., non potest amittere esse. Ipsa igitur immaterialitas angeli est ratio quare angelus est incorruptibilis secundum suam naturam.

Et hujus incorruptibilitatis signum accipi potest ex ejus intellectuali operatione. Quia enim unumquodque operatur secundum quod est actu, operatio rei indicat modum esse ipsius. Species autem et ratio operationis ex objecto comprehenditur. Objectum autem intelligibile, cum sit supra tempus, est sempiternum. Unde omnis substantia intellectualis est incorruptibilis secundum suam naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus accipit immortalitatem perfectam, quæ includit omnimodam immutabilitatem; quia omnis mutatio est quædam mors, ut Augustinus dicit [5], lib. II *Contra Maximinum*, cap, XII, col. 768, t. 8. Perfectam autem immutabilitatem angeli non nisi per gratiam assequuntur, ut infra patebit.

Ad secundum dicendum, quod Plato per deos intelligit corpora cælestia, quæ existimabat esse ex elementis composita; et ideo secundum suam naturam erant dissolubilia, sed voluntate divina semper conservabantur in esse.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, quoddam necessarium est quod habet causam suæ necessitatis. Unde non repugnat necessario nec incorruptibili quod esse ejus dependeat ab alio sicut a causa. Per hoc ergo quod dicitur quod omnia deciderent in nihilum, nisi continerentur a Deo,

tantum vel numeralem sub eadem specie, aut in omnibus, aut saltem in aliquibus. Bene tamen potest dici juxta Scotistas quod Lucifer unicum erat individuum suæ speciei. — Vocant Scotistæ differentiam qua differunt angelica supposita ejusdem speciei differentiam *materialem*, in hoc redeuntes ad systema D. Thomæ de materia principio individuationis; sed statim addunt quod hæc differentia *materialis* nec est *materia*, nec forma. Qui potest capere capiat.

[1] « Immortalis est non quidem natura, sed Dei munere et gratia. »

[2] Ita codd. Alcan.; editi omittunt : « ita. »

[3] « Cuncta quippe ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rursum ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu retineret. »

[4] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius : « Vitam... habent sempiternam et indeficientem, ab omni corruptione ac morte, et materia generationeque liberæ. »

[5] « In omni enim mutabili natura nonnulla mors est ipsa mutatio. »

et etiam angeli, non datur intelligi quod in angelis sit aliquod corruptionis principium, sed quod esse angeli dependeat a Deo sicut a causa. Non autem dicitur aliquid esse corruptibile per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem; sed per hoc quod in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiæ.

Conclusio. — Quævis substantia intellectualis, et angeli, cum simplices sint, incorruptibiles sunt secundum suam naturam (*a*).

QUÆSTIO LI.

DE COMPARATIONE ANGELORUM AD CORPORA.

(Et tria quæruntur.)

Deinde quæritur de angelis per comparationem ad corporalia; et primo de comparatione angelorum ad corpora; secundo de comparatione angelorum ad loca corporalia; tertio de comparatione angelorum ad motum localem.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum angeli habeant corpora naturaliter sibi unita; 2° utrum assumant corpora; 3° utrum in corporibus assumptis exerceant opera vitæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum angeli habeant corpora naturaliter sibi unita.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. Dicit enim Origenes in lib. I *Periarch.*, cap. VI, col. 170, t. 1 : « Solius Dei, id est, Patris et Filii et Spiritus sancti naturæ illud proprium est ut sine materiali substantia et absque ulla corporeæ adjectionis societate intelligatur existere. » Bernardus etiam in VI *Hom. super Cant.*, col. 150, § 1, t. 4 [1] : « Demus Deo soli sicut immortalitatem, sic incorporeitatem, cujus natura sola neque propter se neque propter aliud solatio indiget instrumenti corporei. Liquet autem omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio [2]. » Augustinus etiam dicit, *Super Gen. ad litt.*, lib. III, cap. X, col. 284, t. 3 : « Dæmones aerea dicuntur animalia, quia corporum aereorum natura vigent [3]. » Eadem autem est natura dæmonis et angeli. Ergo angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Præterea, Gregorius in *Hom. Epiphaniæ*, X *in Evang.*, col. 1110, § 1, t. 2, nominat angelum rationale animal. Omne autem animal componitur ex corpore et anima. Ergo angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

3. Præterea, perfectior est vita in angelis quam in animabus. Sed anima non solum vivit, sed etiam vivificat corpus. Ergo angeli vivificant corpora naturaliter sibi unita.

Sed contra est quod dicit Dionysius [4], *De div. nomin.*, cap. IV, § 1, col. 694, t. 1, quod « angeli sicut incorporales intelliguntur, ita et immateriales. »

Respondeo dicendum, quod angeli non habent corpora sibi naturaliter unita. Quod enim accidit alicui naturæ, non invenitur universaliter in natura illa; sicut habere alas, quia non est de ratione animalis, non convenit omni animali. Cum autem intelligere non sit actus corporis, nec alicujus virtutis corporis, ut infra patebit, habere corpus unitum non est de ratione substantiæ intellectualis, inquantum hujusmodi; sed accidit alicui substantiæ intellectuali propter aliquid aliud; sicut humanæ animæ competit uniri corpori, quia est imperfecta et in potentia existens in genere intellectualium substantiarum, non habens in sui natura plenitudinem scientiæ, sed acquirens eam per sensus corporeos a sensibilibus rebus, ut infra dicetur. In quocumque autem genere invenitur aliquid imperfectum, oportet præexistere aliquid perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquæ substantiæ perfectæ intellectuales in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam a sensibilibus rebus. Non igitur omnes substantiæ intellectuales sunt unitæ corporibus, sed aliquæ sunt a corporibus separatæ; et has dicimus angelos.

[1] Scilicet editionis L. Vivès.

[2] Demus ergo securi veram soli Deo, sicut immortalitatem ita et incorporeitatem... Sola igitur est quæ nec propter se, nec propter alium, solatio corporei instrumenti opus habet illa majestas. » Reliqua desiderantur in editione Migne.

[3] « Dæmones aeria sunt animalia, quoniam corporum aeriarum natura vigent. »

[4] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius : « Omnes intellectiles ac intelligentes substantiæ... tanquam incorporeæ et immateriales intelliguntur. »

(*a*) Scotistæ angelis materiam non subjectam corruptioni assignant.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quorumdam opinio fuit quod omne ens esset corpus. Et ex hac existimatione derivatum videtur quod aliqui existimaverunt nullas substantias incorporeas esse nisi corporibus unitas; adeo quod quidam etiam posuerunt Deum esse animam mundi, ut Augustinus narrat in VII *De civ. Dei*, cap. VI, col. 199, t. 7. Sed quia hoc fidei catholicæ repugnat, quæ ponit Deum super omnia exaltatum, secundum illud psal. VIII, 1 : *Elevata est magnificentia tua super cælos;* Origenes hoc de Deo dicere recusans, in aliis substantiis[1], scilicet creatis[2], secutus est aliorum opinionem ; sicut et in multis aliis deceptus fuit sequens antiquorum philosophorum opiniones. Verbum autem Bernardi potest exponi, quod spiritus creati indigeant corporali instrumento, non naturaliter unito, sed ad aliquid assumpto, ut infra dicetur. Augustinus autem loquitur non asserendo, sed opinione Platonicorum utens, qui ponebant esse quædam animalia aerea, quæ dæmones nominabant.

Ad secundum dicendum, quod Gregorius nominat angelum rationale animal metaphorice, propter similitudinem rationis.

Ad tertium dicendum, quod vivificare effective simpliciter perfectionis est; unde et Deo convenit, secundum illud I *Reg.*, II, 6 : *Dominus mortificat et vivificat.* Sed vivificare formaliter est substantiæ quæ est pars alicujus naturæ, et non habentis in se integram naturam speciei. Unde substantia intellectualis quæ non est unita corpori, est perfectior quam ea quæ est corpori unita.

Conclusio. — Substantiæ intellectuales et angeli, cum non suscipiant scientiam a sensibilibus, non habent corpora sibi naturaliter unita (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum angeli assumant corpora.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli non assumant corpora. In opere enim angeli nihil est superfluum, sicut neque in opere naturæ. Sed superfluum esset, si angeli corpora assumerent ; angelus enim non indiget corpore, cum ejus virtus omnem virtutem corporis excedat. Ergo angelus non assumit corpus.

2. Præterea, omnis assumptio ad aliquam unionem terminatur; quia assumere dicitur quasi ad se sumere. Sed corpus non unitur angelo ut formæ, sicut dictum est ; ex eo autem quod unitur ei ut motori, non dicitur assumi ; alioquin sequeretur quod omnia corpora mota ab angelis essent ab eis assumpta. Ergo angeli non assumunt corpora.

3. Præterea, angeli non assumunt corpora de terra vel aqua, quia non subito disparerent; neque iterum de igne, quia comburerent ea quæ contingerent ; neque iterum ex aere, quia aer infigurabilis est et incolorabilis. Ergo angeli corpora non assumunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XVI *De civ.*, cap. XXIX, col. 508, t. 7, quod angeli in assumptis corporibus Abrahæ apparuerunt.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt angelos nunquam corpora assumere, sed omnia quæ in Scripturis divinis leguntur de apparitionibus angelorum, contigisse

[1] Sic codd.; edit. : « de aliis substantiis. »

[2] Sic codd.; in edit. deest : « scilicet creatis. »

(*a*) D. Thomas primo disseruit de substantia angelorum, et posuit eam esse incorpoream, sicut et substantiam animæ. Sed anima unitur naturaliter corpori, et compositum vocatur homo. Quæritur utrum angelus uniatur naturaliter corpori sicut anima? Tunc compositum non vocaretur angelus a D. Thoma, siquidem juxta ipsum angelus est substantia incorporea. — Plures tamen olim, etiam Patres, senserunt angelum esse compositum ex substantia incorporea et corpore naturaliter unitis, eodem modo ac homo ipse ex anima et corpore, et tale compositum vocabant præcise angelum. Petavius nominat inter istos Justinum, Clementem Alexandrinum, Iræneum, Tertullianum, Origenem, Basilium, Hilarium, Ambrosium, Augustinum. Hi omnes tribuunt angelis corpus subtile, tenue, aereum. Idem sentiebat Joannes, episcopus thessalonicensis, cujus disputatio cum quodam gentili lecta est in concilio nicæno secundo, actione quinta. Concilium nicænum secundum nil in hac parte determinavit, quod fecit in sensu articuli D. Thomæ concilium lateranense IV, an. 1215. Cæterum non omnes Patres tribuerunt corpora angelis, intelligendo ly corpora sicut et nos nunc intelligimus. Plures per ly corpora intelligebant veras substantias, vel etiam corpora comparative ad Deum qui infinitæ intellectualitatis est. — Nota quod etiam post lateranense concilium IV, sæculo decimo sexto, plures adhuc theologi dubitarunt an dæmones haberent corpora, etsi non naturaliter unita sibi, tamen inseparabiliter alligata in quibus torquerentur, et hoc quidam affirmabant. — Quærebant insuper etiam Scholastici utrum Deus posset facere quod angelus malus vel bonus sit forma materiæ corporalis? Aliqui dicebant quod non quia substantia angeli res completa et terminata est; Scotorellus nihilominus hoc de potentia Dei absoluta fieri posse concedit.

in visione prophetiæ, hoc est, secundum imaginationem.

Sed hoc repugnat intentioni Scripturæ. Illud enim quod imaginaria visione videtur, est in sola imaginatione videntis. Unde videtur non indifferenter ab omnibus. Scriptura autem divina sic introducit interdum angelos apparentes, ut communiter ab omnibus viderentur; sicut angeli apparentes Abrahæ visi sunt ab eo et tota familia ejus, et Loth, et a civibus Sodomorum; similiter angelus qui apparuit Tobiæ, ab omnibus videbatur. Ex quo manifestum fit hujusmodi contigisse secundum corpoream visionem, qua videtur id quod positum est extra videntem; unde ab omnibus videri potest. Tali autem visione non videtur nisi corpus.

Cum igitur angeli neque corpora sint, neque habeant corpora naturaliter sibi unita, ut ex dictis patet, relinquitur quod interdum corpora assumant.

Ad primum ergo dicendum, quod angeli non indigent corpore assumpto propter seipsos, sed propter nos, ut familiariter cum hominibus conversando, demonstrent intelligibilem societatem quam homines expectant cum eis habendam in futura vita. Hoc autem quod angeli corpora assumpserunt in Veteri Testamento, fuit quoddam figurale indicium quod Verbum Dei assumpturum esset corpus humanum. Omnes enim acceptiones Veteris Testamenti ad illam apparitionem ordinatæ fuerunt, qua Filius Dei apparuit in carne.

Ad secundum dicendum, quod corpus assumptum unitur angelo non quidem ut formæ, neque solum ut motori, sed sicut motori repræsentato per corpus mobile assumptum. Sicut enim a sacra Scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilium describuntur, ita corpora sensibilia divina virtute sic formantur ab angelis, ut congruant ad repræsentandum angeli intelligibiles proprietates. Et hoc est angelum assumere corpus.

Ad tertium dicendum, quod licet aer in sua raritate manens non retineat figuram, neque colorem; quando tamen condensatur, et figurari et colorari potest, sicut patet in nubibus; et sic angeli assumunt corpora ex aere, condensando ipsum virtute divina, quantum necesse est ad corporis assumendi conformationem[1].

Conclusio. — Cum angeli corpora non sint, nec ea naturaliter unita habeant, et interdum in corporibus visi sint; nonnunquam corpora assumere illos non dedecet (a).

ARTICULUS III.

Utrum angeli in corporibus assumptis opera vitæ exerceant.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angeli in corporibus assumptis opera vitæ exerceant. Angelos enim veritatis non decet aliqua fictio. Esset autem fictio, si corpus ab eis assumptum, quod vivum videtur et opera vitæ habens, non haberet hujusmodi. Ergo angeli in assumpto corpore opera vitæ exercent.

2. Præterea, in operibus angeli non sunt aliqua frustra. Frustra autem in corpore assumpto per angelum formarentur oculi et nares, et alia sensuum instrumenta, nisi per ea angelus sentiret. Ergo angelus sentit per corpus assumptum, quod est propriissimum opus vitæ.

3. Præterea, moveri motu progressivo est unum de operibus vitæ, ut patet in II *De*

[1] Al.: « formationem. »

(a) Secundum Scotorellum et Guillermum angeli nec cæleste sive de cælo empyreo, sive de alio cælo, nec elementare ex quatuor elementis compositum, nec ad modum humani corporis mixtum corpus assumunt. Possunt tamen assumere corpus jam a natura generatum, puta cadaver mortui, vel corpus bestiæ, leonis, lupi, etc. Damnatorum hominum corpora dæmones, beatorum corpora boni angeli maxime capiunt. Juxta Guillermum corpus physicum imperfectum ut ranæ, muscæ, etc..., non vero perfectæ mixtionis ut corpus humanum formare sibi possunt. Ex aere corpora sibi fingunt, ex parte superiori aeris, quæ dicitur ætherea, boni angeli; ex parte inferiori, quæ caliginosa dicitur, mali. Corpus istud non est proprie organisatum; eo, ut motor instrumento, angelus utitur. Idem corpus juxta Bonaventuram et Guillermum non est de puro aere condensatum, quia, inquiunt, difficile intellectu est quomodo sine admixtione alterius ex puro aere corpus solidum diversis coloribus coloratum et figuris distinctum fiat; unde oportet quod sit ibi aliquid vaporis terrei admixtum, et hoc in nubibus reperitur satis. Condensatio autem aeris ab angelis cito fit, quam etiam, ut vetus asserit theologus, boni physici sciunt facere, et de aere facere muros et pontes! — Thomistæ ex quibusvis elementis aut mixtis angelos posse concedunt sibi corpora præparare, cum omnia corpora angelis quantum ad motum localem subjiciantur. Quidam ex Thomistis ultra concedunt angelos corpora vera animalis vere viventis assumere posse, quod et nobis omnino indubium esse videtur.

anima, text. 13. Manifeste autem angeli apparent in assumptis corporibus moveri; dicitur enim Genes., XVIII, 16, quod *Abraham simul gradiebatur, deducens* angelos, qui ei apparuerant; et angelus Tobiæ quærenti, Tob., V, 7: *Nosti viam quæ deducit in civitatem* Medorum? Respondit: Novi, et omnia itinera ejus frequenter ambulavi.* Ergo angeli in corporibus assumptis frequenter exercent opera vitæ.

* *Ducit in regionem.*

4. Præterea, locutio est opus viventis, fit enim per vocem, quæ est sonus ab ore animalis prolatus, ut dicitur in II *De anima*, text. 90. Manifestum est autem ex multis locis Scripturæ, angelos in assumptis corporibus locutos fuisse. Ergo in corporibus assumptis exercent opera vitæ.

5. Præterea, comedere est proprium opus animalis; unde Dominus post resurrectionem in argumentum resumptæ vitæ cum discipulis manducavit, ut habetur Lucæ, ult. Sed angeli in assumptis corporibus apparentes comederunt, et Abraham eis cibos obtulit, quos tamen prius adoraverat, ut habetur Gen., XVIII. Ergo angeli in assumptis corporibus exercent opera vitæ.

6. Præterea, generare hominem est actus vitæ. Sed hoc competit angelis in assumptis corporibus; dicitur enim Gen., VI, 4: *Postquam ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illæque genuerunt, isti sunt potentes a sæculo viri famosi.* Ergo angeli exercent opera vitæ in corporibus assumptis.

Sed contra, corpora assumpta ab angelis non vivunt, ut supra dictum est. Ergo nec opera vitæ per eos exerceri possunt.

Respondeo dicendum, quod quædam opera viventium habent aliquid commune cum aliis operibus; ut locutio, quæ est opus viventis, convenit cum aliis sonis inanimatorum, inquantum est sonus; et progressio cum aliis motibus, inquantum est motus. Quantum ergo ad id quod est commune utrisque operibus, possunt opera vitæ fieri ab angelis per corpora assumpta, non autem quantum ad id quod est proprium viventium; quia, secundum Philosophum, in lib. *De som. et vig.*, cap. I, ant. med., « cujus est potentia, ejus est actio. » Unde nihil potest habere opus vitæ quod non habet vitam, quæ est potentiale principium talis actionis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut non est contra veritatem quod in Scriptura intelligibilia sub figuris sensibilibus describuntur, quia hoc non dicitur ad astruendum quod intelligibilia sint sensibilia, sed quod per figuras sensibilium proprietates intelligibilium secundum similitudinem quamdam dantur intelligi; ita non repugnat veritati sanctorum angelorum quod per corpora ab eis assumpta videntur homines viventes, licet non sint. Non enim assumuntur, nisi ut per proprietates hominis et opera hominis spirituales proprietates angelorum et eorum spiritualia opera designentur. Quod non ita congrue fieret, si veros homines assumerent, quia proprietates eorum ducerent in ipsos homines, non in angelos.

Ad secundum dicendum, quod sentire est totaliter opus vitæ. Unde nullo modo est dicendum quod angeli per organa assumptorum corporum sentiant. Nec tamen superflue sunt formata; non enim ad hoc sunt formata ut per ea sentiatur, sed ad hoc ut per hujusmodi organa virtutes spirituales angelorum designentur; sicut per oculum designatur virtus cognitiva angeli, et per alia membra aliæ ejus virtutes, ut Dionysius docet, *De cæl. hier.*, c. XV, § 3, col. 331, t. 1.

Ad tertium dicendum, quod motus qui est a motore conjuncto, est proprium opus vitæ. Sic autem non moventur corpora assumpta ab eis, quia angeli non sunt eorum formæ. Moventur tamen angeli per accidens, motis hujusmodi corporibus, cum sunt in eis sicut motores in mobilibus; et ita sunt hic, quod non alibi; quod de Deo dici non potest. Unde, licet Deus non moveatur motis his in quibus est, quia ubique est, angeli tamen moventur per accidens ad motum corporum assumptorum, non autem motum corporum cælestium, etiamsi sint in eis sicut motores in mobilibus; quia corpora cælestia non recedunt de loco secundum totum, nec determinatur spiritui moventi orbem locus secundum aliquam determinatam partem substantiæ orbis, quæ nunc est in oriente, nunc in occidente, sed secundum determinatum situm; quia « semper est in oriente virtus movens, » ut dicitur in VIII *Phys.*, text. 84.

Ad quartum dicendum, quod angeli proprie non loquuntur per corpora assumpta sed est aliquid simile locutioni, inquantum format sonos in aere similes vocibus humanis.

Ad quintum dicendum, quod nec etiam comedere, proprie loquendo, angelis convenit, quia comestio importat sumptionem cibi convertibilis in substantiam comedentis. Et

quamvis in corpus Christi post resurrectionem cibus non converteretur, sed resolveretur in præjacentem materiam, tamen Christus habebat corpus talis naturæ in quod posset cibus converti ; unde fuit vera comestio. Sed cibus assumptus ab angelis neque convertebatur in corpus assumptum, neque corpus illud talis erat naturæ in quod posset alimentum converti ; unde non fuit vera comestio, sed figurativa spiritualis comestionis. Et hoc est quod angelus dixit Tobiæ, XII, 18 et 19 : *Cum essem vobiscum, videbar quidem manducare et bibere ; sed ego potu invisibili et cibo * utor.* Abraham autem obtulit eis cibos, existimans eos homines esse, in quibus tamen Deum venerabatur, sicut solet Deus esse in prophetis, ut Augustinus dicit, XVI *De civ. Dei*, cap. XXIX, a med.

...bo... ...otu ab ...ini- ...us ...eri ...on est.

Ad sextum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, *De civ. Dei*, lib. XV, c. XXIII, col. 468, t. 7, « multi se expertos vel ab expertis audisse confirmant, Sylvanos et Faunos, quos vulgo incubos vocant, improbos sæpe exstitisse mulieribus, et earum appetisse atque peregisse concubitum, ut hoc negare impudentiæ videatur. » Sed angeli Dei sancti nullo modo sic labi ante diluvium potuerunt. Unde per filios Dei intelliguntur filii Seth, qui boni erant : filias autem hominum nominat Scriptura eas quæ natæ erant de stirpe Cain. Neque mirandum est quod de eis gigantes nasci potuerunt ; neque enim omnes gigantes fuerunt, sed multo plures ante diluvium quam post. Si tamen ex coitu dæmonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum aut a corporibus assumptis, sed per semen alicujus hominis ad hoc acceptum, utpote quod idem dæmon qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem ; sicut et aliarum rerum semina assumunt ad aliquarum rerum generationem, ut Augustinus dicit, *De Trin.*, lib. III, cap. VIII et IX, col. 876, etc., t. 8, ut sic ille qui nascitur, non sit filius dæmonis, sed illius hominis cujus est semen acceptum.

Conclusio. — Angeli in corporibus assumptis opera quædam vitæ exercere valent, quoad id in quo communicant cum corporibus non vitalibus, non autem quoad illud quod proprium viventium est (*a*).

QUÆSTIO LII.

DE COMPARATIONE ANGELORUM AD LOCA.

(Et tria quæruntur.)

Deinde quæritur de loco angeli, et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum angelus sit in loco ; 2° utrum possit esse in pluribus locis simul ; 3° utrum plures angeli possint esse in eodem loco.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum angelus sit in loco.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non sit in loco. Dicit enim Boetius, in lib. *De hebd.*, col. 1311, t. 2 : « Communis animi conceptio apud sapientes est incorporalia in loco non esse [1] ; » et Aristoteles, in IV *Phys.*, dicit, text. 48 et 57, quod « non omne quod est, est in loco, sed mobile corpus. » Sed angelus non est corpus, ut supra ostensum est. Ergo angelus non est in loco.

2. Præterea, locus est quantitas positionem habens. Omne ergo [2] quod est in loco, habet aliquem situm. Sed habere situm non potest convenire angelo, cum substantia sua sit immunis a quantitate cujus propria differentia est positionem habere. Ergo angelus non est in loco.

3. Præterea, esse in loco est mensurari loco et contineri a loco, ut patet per Philosophum in IV *Physic.*, text. 14 et 119. Sed angelus non potest mensurari neque contineri a loco : quia continens est formalius contento, sicut aer aqua, ut dicitur in IV *Phys.*, text. 35 et 49. Ergo angelus non est in loco.

Sed contra est quod in Collecta dicitur : « Angeli tui sancti habitent in ea, qui nos in pace custodiant. »

Respondeo dicendum, quod angelo convenit esse in loco; æquivoce tamen dicitur

[1] « Communis animi conceptio est enuntiatio, quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est : nam ita communis est, ut omnium hominum sit... Alia vero est doctorum tantum, quæ tamen ex talibus communis animi conceptionibus venit, ut est : quæ incorporalia sunt in loco non esse. »

[2] Ita codd. Alcan. et Camer. cum Nicolaï ; edit. Rom. et Patav. : « Omne autem. »

(*a*) Modus quæritur quo angelus in corpore assumpto motum producit ? Scotistæ in angelis potentiam executivam ponunt, Thomistæ non ponunt.

angelus esse in loco, et corpus. Corpus enim est in loco per hoc quod applicatur loco secundum contactum dimensivæ quantitatis; quæ quidem in angelis non est, sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicæ ad aliquem locum qualitercumque dicitur angelus esse in loco corporeo.

Et secundum hoc patet quod non oportet dicere quod angelus commensuretur loco, vel quod habeat situm in continuo; hoc enim convenit corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiva. Similiter etiam non oportet propter hoc, quod contineatur a loco; nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream continet ipsam, et non continetur ab ea; anima enim est in corpore ut continens, et non ut contenta; et similiter angelus dicitur esse in loco corporeo non ut contentum sed ut continens aliquo modo.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Angelus non est in loco nisi secundum contactum virtualem, nec commensuratur, nec continetur a loco (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum angelus possit esse in pluribus locis simul.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus possit esse in pluribus locis simul. Angelus enim non est minoris virtutis quam anima. Sed anima est simul in pluribus locis, quia est tota in qualibet parte corporis, ut Augustinus dicit, lib. VI *De Trinit.*, cap. vi, col. 929, t. 8. Ergo angelus potest esse in pluribus locis simul.

2. Præterea, angelus est in corpore assumpto; et cum assumat corpus continuum, videtur quod sit in qualibet ejus parte. Sed secundum partes ejus considerantur diversa loca. Ergo angelus est simul in pluribus locis.

3. Præterea, Damascenus dicit, lib. II *Orthod. fid.*, cap. iii, col. 870, t. 1, quod « ubi angelus operatur ibi est. » Sed aliquando operatur simul in pluribus locis, ut patet de angelo subvertente Sodomam. Ergo angelus potest esse in pluribus locis simul.

Sed contra est quod Damascenus, lib. II *Orth. fid.*, cap. iii, col. 870, t. 1, dicit, quod « angeli, dum sunt in cælo, non sunt in terra. »

Respondeo dicendum, quod angelus est virtutis et essentiæ finitæ. Divina autem virtus et essentia infinita est, et est universalis causa omnium; et ideo sua virtute omnia contingit, et non solum in pluribus locis est, sed ubique : virtus autem angeli quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum. Oportet enim quidquid comparatur ad unam virtutem, ut unum aliquid comparari ad ipsam. Sicut igitur universum ens comparatur ut unum aliquid ad universalem Dei virtutem, ita et aliquod particulare ens comparatur ut aliquid unum ad angeli virtutem. Unde cum angelus sit in loco per applicationem virtutis suæ ad locum, sequitur quod non sit ubique, nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum.

Circa hoc tamen aliqui decepti sunt. Quidam enim imaginationem transcendere non valentes, cogitaverunt indivisibilitatem angeli ad modum indivisibilitatis puncti; et ideo crediderunt quod angelus non posset esse nisi in loco punctali. Sed manifeste decepti sunt, nam punctum est indivisibile habens situm; sed angelus est indivisibile extra genus quantitatis et situs existens. Unde non est necesse quod determinetur ei unus locus indivisibilis secundum situm, sed vel divisibilis vel indivisibilis, vel major vel minor, secundum quod voluntarie applicat suam virtutem ad corpus majus vel minus. Et sic totum corpus cui per suam virtutem applicatur correspondet ei ut unus locus.

Nec tamen oportet, si aliquis angelus movet cælum, quod sit ubique. Primo quidem, quia non applicatur virtus ejus nisi ad id quod primo ab ipso movetur. Una autem pars cæli est in qua primo est motus, scilicet pars orientis. Unde etiam Philosophus in VIII *Physic.*, text. 84, virtutem motoris cælorum attribuit parti orientis. Secundo,

(*a*) Angeli diffinitive, non circumscriptive, sunt in loco, quia ita sunt alicubi quod non alibi, licet loco non circumscribantur. Juxta Bonaventuram, locus ad locatum comparatur tripliciter : 1° continet, ut vas vinum; 2° mensurat, ut quantitas dimensionis; 3° conservat. Sic corporalia in loco sunt; primo modo tantum angelus, juxta Bonaventuram; cælum enim empyreum angelos continet; seu cælo empyreo ambiente angeli continentur. Juxta S. Thomam, angelus non est in loco ut contentus, sed magis ut continens, scilicet virtute. — Durandus angelos esse ubique scripsit.

quia non ponitur a Philosophis quod una substantia separata movet omnes orbes immediate. Unde non oportet quod sit ubique.

Sic igitur patet quod diversimode esse in loco convenit corpori et angelo et Deo. Nam corpus est in loco circumscriptive, quia commensuratur loco : angelus autem non circumscriptive, cum non commensuretur loco, sed definitive; quia ita est in uno loco quod non in alio; Deus autem neque circumscriptive, neque definitive, quia est ubique.

Et per hoc patet de facili responsio ad objecta : quia totum illud cui immediate applicatur virtus angeli reputatur ut unus locus ejus, licet sit continuum[1].

Conclusio. — Cum virtus angeli finita sit et particularis, Dei vero infinita, non ubique angelus est sicut Deus, sed in uno particulari loco definitive (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum plures angeli possint simul esse in eodem loco.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod plures angeli possint simul esse in eodem loco. Plura enim corpora non possunt esse simul in eodem loco, quia replent locum. Sed angeli non replent locum, quia solum corpus replet locum, ut non sit vacuum, ut patet per Philosophum in IV *Physic.*, text. 52 et 58. Ergo plures angeli possunt esse in uno loco.

2. Præterea, plus differt angelus et corpus, quam duo angeli. Sed angelus et corpus sunt simul in eodem loco; quia nullus locus est qui non sit plenus sensibili corpore; ut probatur in IV *Physic.*, loco nunc cit. Ergo multo magis duo angeli possunt esse in eodem loco.

3. Præterea, anima est in qualibet parte corporis, secundum Augustinum, lib. VI *De Trinit.*, cap. VI, col. 929, t. 8. Sed dæmones, licet non illabantur mentibus, illabuntur tamen interdum corporibus, et sic anima et dæmon sunt in eodem loco. Ergo eadem ratione quæcumque aliæ spirituales substantiæ.

Sed contra, duæ animæ non sunt in eodem corpore. Ergo pari ratione neque duo angeli in eodem loco.

Respondeo dicendum, quod duo angeli non sunt simul in eodem loco.

Et ratio hujus est quia impossibile est quod duæ causæ completæ sint immediate unius et ejusdem rei. Quod patet in omni genere causarum; una enim est forma proxima unius rei, et unum est proximum movens, licet possint esse plures motores remoti. Nec habet instantiam de pluribus trahentibus navem, quia nullus eorum est perfectus motor, cum virtus uniuscujusque sit insufficiens ad movendum; sed omnes simul sunt loco[2] unius motoris, inquantum omnes virtutes aggregantur ad unum motum faciendum. Unde, cum angelus dicatur

[1] Ita Nicolai. : « Licet non sit continuum. » Sed in codd., edit. Rom. et Patav. : « Licet sit continuum. » Objectiones enim de loco continuo procedunt, qui locus secundum suas partes considerari potest ut plura loca.

[2] Edit. Rom. et Patav. : « in loco. »

(*a*) Quæritur an in loco punctuali, vel in puncto, angelus sit vel esse possit? Juxta Bonaventuram, Scotum, et Scotorellum, verius quod non, etsi circa hoc variæ sint opiniones. — Per applicationem suæ virtutis, secundum suam tamen substantiam, angelum in loco esse S. Thomas tenet, quod Guillermus et Scotorellus improbant et principaliter quia angelus in cælo empyreo est ut plurimum, ubi tamen nil operatur, nisi quod videt Deum, et hæc operatio immanens est et a loco abstrahit; secundo, quia quod angeli per operationem solum sint in loco articulus est ab episcopo parisiensi damnatus. Et ideo juxta prædictos Scotistas verius diceretur quod angelus est in loco per suæ præsentiæ exhibitionem, seu per liberam substantiæ suæ applicationem. Necessario enim angelus ex limitatione substantiæ suæ quæ finita est diffinitive esse in loco habet. Non consequenter necessarium est quod in loco actuali angeli semper sint, quia Deus extra totum universum unum vel plures angelos, qui pro tunc extra omnem locum actualem essent, creare posset. Sic Scotistæ. — Juxta Suaresium, per præsentiam, seu ubicationem angelus est in loco; hujus ubicationis rationem formalem nobis assignet! Juxta Vasquesium, qui unionem thomisticam motoris mobili negat, angelus est in loco per modum quemdam unionis ad operationem præviæ; optime, sed mentem suam evolvat Vasquesius. — Quidam Thomistæ angelos docent esse in loco per operationem id est per applicationem suæ virtutis ad operandum, etiam effectu non secuto : ita Cajetanus, Capreolus, Argentina, Nazarius, Sylvius contra Thomistas communius qui operationem effectu secuto intendunt. Quoad cælum empyreum juxta Thomistas angeli ibi operarentur producendo lumen, et faciendo quod cælum illud in omnes res inferiores perpetuitatem vel convenientem stabilitatem perfectius et efficacius influat. Communiter Thomistæ tenent angelos per passionem, non per operationem esse in loco violento; plures angelos etiam in loco violento operari existimant. — Si quæratur utrum angelus simul in diversis locis esse possit, hoc posse fieri Dei potentia, non angeli virtute naturali, Scotus et Richardus admittunt.

esse in loco per hoc quod virtus ejus immediate contingit locum per modum continentis perfecti, ut dictum est, non potest esse nisi unus angelus in uno loco.

Ad primum ergo dicendum, quod plures angelos esse in uno loco non impeditur propter impletionem loci, sed propter aliam causam, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod angelus et corpus non eodem modo sunt in loco. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod nec etiam dæmon et anima comparantur ad corpus secundum eamdem habitudinem causæ, cum anima sit forma, non autem dæmon. Unde ratio non sequitur.

Conclusio. — Cum angeli sint in loco secundum suam virtutem contingentem locum per modum continentis perfecti, impossibile est plures angelos esse in eodem loco, sed unus angelus in uno tantum loco est (a).

QUÆSTIO LIII.

DE MOTU LOCALI ANGELORUM.

(Et tria quæruntur.)

Consequenter considerandum est de motu locali angelorum, et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum angelus possit moveri localiter; 2° utrum moveatur de loco ad locum, pertranseundo medium; 3° utrum motus angeli sit in tempore, vel in instanti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum angelus possit moveri localiter.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non possit moveri localiter. Ut enim probat Philosophus in VI *Physic.*, text. 32, et a text. 86 usque ad 91, « nullum impartibile movetur; » quia dum aliquid est in termino a quo, non movetur, nec etiam dum est in termino ad quem, sed tunc mutatum est. Unde relinquitur quod omne quod movetur, dum movetur, partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem. Sed angelus est impartibilis. Ergo angelus non potest moveri localiter.

2. Præterea, motus est actus imperfecti, ut dicitur in III *Physic.*, text. 14. Sed angelus beatus non est imperfectus. Ergo angelus beatus non movetur localiter.

3. Præterea, motus non est nisi propter indigentiam. Sed sanctorum angelorum nulla est indigentia. Ergo sancti angeli localiter non moventur.

Sed contra, ejusdem rationis est angelum beatum moveri, et animam beatam moveri. Sed necesse est dicere animam beatam localiter moveri, cum sit articulus fidei quod Christus secundum animam descendit ad inferos. Ergo angelus beatus movetur localiter.

Respondeo dicendum, quod angelus beatus potest moveri localiter; sed, sicut esse in loco æquivoce convenit corpori et angelo, ita etiam et moveri secundum locum.

Corpus enim est in loco, inquantum continetur sub loco, et commensuratur loco; unde oportet quod etiam motus corporis secundum locum commensuretur loco, et sit secundum exigentiam ejus. Et inde est quod secundum continuitatem magnitudinis est continuitas motus; et secundum prius et posterius in magnitudine est prius et posterius in motu locali corporis, ut dicitur in IV *Phys.*, text. 99. Sed angelus non est in loco ut commensuratus et contentus, sed magis ut continens. Unde motus angeli in loco non oportet quod commensuretur loco, nec quod sit secundum exigentiam ejus, ut scilicet habeat continuitatem ex loco, sed est [1] motus non continuus. Quia enim angelus [2] est in loco secundum tactum virtutis,

[1] Sic codd.; in edit. : « Sed potest esse motus ejus continuus, et non continuus. » Motus tamen angeli non est motus continuus, nisi per accidens.

[2] Sic codd.; unde S. doctor non dicit ut in edit. : « Angelus non est in loco nisi secundum contactum. »

(a) Cum S. Thoma, S. Bonaventura et Richardus negative respondent; sed affirmative Scotus, Scotorellus, Guillermus, alii Scotistæ, et ante hos omnes Varro. « Moveat, inquit Scotus, Gabriel primum mobile, et sit Michael recta linea super illum angelum moventem in cælo, et Michael mittatur a Domino; in descensu Michaelis, Gabriel et Michael stabunt simul; ergo. » — Memento ad intelligentiam solutionis istius quod recta linea, quia brevior via est, angelus a Domino missus procedere debet. — Erunt igitur in eodem loco duo angeli per suæ præsentiæ exhibitionem. — Thomistæ concedunt quod simul in eodem loco possint esse per diversam, non per eamdem operationem circa idem corpus. — Sed angelus malus potestne simul cum angelo bono in eodem loco esse? Hoc posse fieri virtute divina quidam, virtute angeli beati, si vellet angelus, alii autumant, addentes quod Deus hoc ordinario non vult, nec angelus, quia esset non decens. Hoc esse impossibile Thomistæ dicunt.

ut dictum est, necesse est quod motus angeli in loco nihil aliud sit quam diversi contactus diversorum locorum successive et non simul; quia angelus non potest simul esse in pluribus locis, ut supra dictum est. Hujusmodi autem contactus non est necessarium esse continuos. Potest tamen in hujusmodi contactibus continuitas quædam inveniri; quia, ut dictum est, loco nunc cit., nihil prohibet angelo assignari locum divisibilem per contactum suæ virtutis, sicut corpori assignatur locus divisibilis per contactum suæ magnitudinis. Unde, sicut corpus successive et non simul dimittit locum in quo prius erat, et ex hoc causatur continuitas in motu locali ejus; ita etiam angelus potest dimittere successive locum divisibilem in quo prius erat, et sic motus erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere, et toti alteri loco simul se applicare, et sic motus ejus non erit continuus.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio dupliciter deficit in proposito. Primo quidem, quia demonstratio Aristotelis procedit de indivisibili secundum quantitatem, cui respondet locus de necessitate indivisibilis : quod non potest dici de angelo. Secundo, quia demonstratio Aristotelis procedit de motu continuo. Si enim motus non esset continuus, posset dici quod aliquid movetur dum est in termino a quo, et dum est in termino ad quem; quia ipsa successio diversorum « ubi » circa eamdem rem motus diceretur; unde in quolibet illorum « ubi » esset res illa, posset dici moveri. Sed continuitas motus hoc impedit; quia nullum continuum est in termino suo, ut patet, quia linea non est in puncto : et ideo oportet quod illud quod movetur, totaliter non sit in altero terminorum, dum movetur, sed partim in uno et partim in altero. Secundum ergo quod motus angeli non est continuus, demonstratio Aristotelis non procedit in proposito : sed secundum quod motus angeli ponitur continuus, sic concedi potest quod angelus, dum movetur, partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem; ut tamen partialitas non referatur ad substantiam angeli, sed ad locum; quia in principio sui motus continui angelus est in toto loco divisibili, a quo incipit moveri; sed dum est in ipso moveri, est in parte primi loci quem deserit, et in parte secundi loci quem occupat. Et hoc quidem quod possit occupare partem duorum locorum, competit angelo, ex hoc quod potest occupare locum divisibilem per applicationem suæ virtutis, sicut corpus per applicationem magnitudinis. Unde sequitur de corpore mobili secundum locum quod sit divisibile secundum magnitudinem : de angelo autem, quod virtus ejus possit applicari alicui divisibili.

Ad secundum dicendum, quod motus existentis in potentia est actus imperfecti. Sed motus qui est secundum applicationem virtutis, est existentis in actu : quia virtus rei est secundum quod actu est.

Ad tertium dicendum, quod motus existentis in potentia est propter indigentiam suam; sed motus existentis in actu non est propter indigentiam suam, sed propter indigentiam alterius. Et hoc modo angelus propter indigentiam nostram localiter movetur, secundum illud Hebr., I, 14 : *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt * salutis.* *Capient.

Conclusio. — Sicut angelus non est in loco ut contentum a loco quemadmodum corpora, sed ut continens; ita nec in loco movetur motu continuo, nisi per accidens (*a*).

(*a*) Angelus de loco ad locum, juxta Bernardum, non discurreret nisi in corpore assumpto. Discurrit etiam sine corpore juxta theologos. — Guillermus quorumdam inducit opinionem quod angelus, utpote spiritus simplex et indivisibilis motu continuo moveri nequit. Secundum Aristotelem, nullum impartibile movetur, punctum nec movetur, nec moveri potest. — Sphæram tamen suppone perfecte rotundam, et fac eam, eodem puncto semper tangente planum, de loco ad locum transire super planum, numquid non movetur punctum illud, lineam sive continuum in plano describens? Remanet tamen indivisibile. — Agit igitur Aristoteles de motu continuo tam ex parte mobilis quam ex parte ejus super quod fit motus, et sic verum est quod ex parte utriusque punctum moveri nequit motu scilicet continuo; potest nihilominus ex parte ejus super quod movetur.

Indivisibile autem, non in genere quantitatis, ut punctum, sed in genere substantiæ, ut angelus, motu continuo moveri potest ex parte ejus solum super quod fit motus, et movetur. Unde motus ex utraque parte continuus, qualis est motus corporalis, non competit indivisibili quantitati; sed bene motus continuus, qualis competit indivisibili de genere substantiæ, ex una scilicet parte tantum, possibilis est angelo.

ARTICULUS II.

Utrum angelus transeat per medium.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non transeat per medium. Omne enim quod pertransit medium, prius pertransit locum sibi æqualem quam majorem. Locus autem æqualis angelo, qui est indivisibilis, est locus punctualis. Si ergo angelus in suo motu pertransit medium, oportet quod numeret puncta infinita suo motu; quod est impossibile.

2. Præterea, angelus est simplicioris substantiæ quam anima nostra. Sed anima nostra sua cogitatione potest transire de uno extremo in aliud, non pertranseundo medium; possum enim cogitare Galliam et postea Syriam, nihil cogitando de Italia, quæ est in medio. Ergo multo magis angelus potest de uno extremo transire ad aliud non per medium.

3. Sed contra, si angelus movetur de uno loco ad alium, quando est in termino ad quem, non movetur, sed mutatus est. Sed ante omne mutatum esse præcedit mutari. Ergo alicubi existens movebatur. Sed non movebatur dum erat in termino a quo. Movebatur ergo dum erat in medio, et ita oportet quod pertranseat medium.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, motus localis angeli potest esse continuus, et non continuus.

Si ergo sit continuus, non potest angelus moveri de uno extremo in alterum, quin transeat per medium; quia, ut dicitur in VI *Physic.* [1], « medium est in quod prius venit quod continue mutatur, quam id quod mutatur ultimum. » Ordo enim prioris et posterioris in motu continuo est secundum ordinem prioris et posterioris in magnitudine, ut dicitur in IV *Physic.*, text. 99.

Si autem motus angeli non sit continuus, possibile est quod pertranseat de aliquo extremo in aliud, non pertransito medio. Quod sic patet; inter quælibet enim duo extrema loca sunt infinita loca media, sive accipiantur loca divisibilia, sive indivisibilia. Et de indivisibilibus [2] quidem manifestum est; quia inter quælibet duo puncta sunt infinita puncta media, cum nulla duo puncta consequantur se invicem sine medio, ut in VI *Physic.*, a princ. lib., per decem text. probatur. De locis autem divisibilibus necesse est hoc dicere. Et hoc demonstratur ex motu continuo alicujus corporis. Corpus enim non movetur de loco ad locum nisi in tempore. In toto autem tempore mensurante motum corporis non est accipere duo nunc, in quibus corpus quod movetur non sit in alio et alio loco; quia si in uno et eodem loco esset in duobus nunc, sequeretur quod ibi quiesceret; cum nihil aliud sit quiescere, quam in loco eodem esse nunc et prius. Cum igitur inter primum nunc et ultimum temporis mensurantis motum sint infinita nunc, oportet quod inter primum locum a quo incipit moveri et ultimum locum ad quem terminatur motus sint infinita loca. Et hoc sic etiam sensibiliter apparet. Sit enim unum corpus unius palmi, et sit via per quam transit duorum palmorum; manifestum est quod locus primus a quo incipit motus, est unius palmi, et locus ad quem terminatur motus, est alterius palmi. Manifestum est autem quod quando incipit moveri, paulatim deserit primum palmum, et subintrat secundum. Secundum ergo quod dividitur magnitudo palmi, secundum hoc multiplicantur loca media; quia quodlibet punctum signatum in magnitudine primi palmi est principium unius loci, et punctum signatum in magnitudine alterius palmi est terminus ejusdem. Unde cum magnitudo sit divisibilis in infinitum, et puncta sint etiam infinita in potentia in qualibet magnitudine, sequitur quod inter quælibet duo loca sint infinita loca media. Mobile autem infinitatem mediorum locorum non consumit, nisi per continuitatem motus; quia sicut loca media sunt infinita in potentia, ita et in motu continuo est accipere infinita quædam in potentia. Si ergo motus non sit continuus, omnes partes motus erunt numeratæ in actu. Si ergo mobile quodcumque moveatur motu non continuo, sequitur quod vel non transeat omnia media, vel quod actu numeret media infinita; quod est impossibile. Sic igitur secundum quod motus angeli non est continuus, non pertransit omnia media.

Hoc autem, scilicet moveri de extremo in extremum, et non per medium, potest convenire angelo, sed non corpori; quia corpus mensuratur, et continetur sub loco, unde oportet quod sequatur leges loci in suo motu; sed substantia angeli non est subdita

[1] Innuitur in dicto libro, text. 77; expressius autem V *Physic.*, text. 22, et XI *Metaph.*, cap. ult.

[2] Al.: deest « quidem. »

loco ut contenta, sed est superior eo ut continens; unde in potestate ejus est applicare se loco prout vult, vel per medium, vel sine medio.

Ad primum ergo dicendum, quod locus angeli non accipitur ei æqualis secundum magnitudinem, sed secundum contactum virtutis; et sic locus angeli potest esse divisibilis, et non semper punctalis; sed tamen loca media etiam divisibilia sunt infinita, ut dictum est, sed consumuntur per continuitatem motus, ut patet ex prædictis.

Ad secundum dicendum, quod dum angelus movetur localiter applicatur ejus essentia diversis locis; animæ autem essentia non applicatur rebus quas cogitat, sed potius res cogitatæ sunt in ipsa; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod in motu continuo mutatum esse non est pars moveri, sed terminus; unde oportet quod moveri sit ante mutatum esse; et ideo oportet quod talis motus sit per medium. Sed in motu non continuo mutatum esse est pars, sicut unitas est pars numeri; unde successio diversorum locorum etiam sine medio constituit talem motum.

Conclusio. — Angelus, cum movetur motu continuo, necessario transit per media; motu vero non continuo potest non per omnia media pertransire (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum motus angeli sit in instanti.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod motus angeli sit in instanti. Quanto enim virtus motoris fuerit fortior, et mobile minus resistens motori, tanto motus est melior [1]. Sed virtus angeli moventis seipsum improportionabiliter excedit virtutem moventis aliquod corpus; proportio autem velocitatum est secundum minoritatem temporis; omne autem tempus omni tempori proportionabile est. Si igitur aliquod corpus movetur in tempore, angelus movetur in instanti.

2. Præterea, motus angeli simplicior est quam aliqua mutatio corporalis. Sed aliqua mutatio corporalis est in instanti, ut illuminatio; tum quia non illuminatur aliquid successive, sicut calefit successive; tum quia radius non prius pertingit ad propinquum quam ad remotum. Ergo multo magis motus angeli est in instanti.

3. Præterea, si angelus movetur in tempore de loco ad locum, manifestum est quod in ultimo instanti illius temporis est in termino ad quem; in toto autem tempore præcedenti aut est in loco immediate præcedenti qui accipitur ut terminus a quo, aut partim in uno et partim in alio. Si autem partim in uno et partim in alio, sequitur quod sit partibilis, quod est impossibile. Ergo in toto tempore præcedenti est in termino a quo; ergo quiescit ibi, cum quiescere sit in eodem esse nunc et prius, ut dictum est, et sic sequitur quod non moveatur nisi in ultimo instanti temporis.

Sed contra, in omni mutatione est prius et posterius. Sed prius et posterius motus numeratur secundum tempus. Ergo omnis motus est in tempore, etiam motus angeli, cum in eo sit prius et posterius.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt motum localem angeli esse in instanti. Dicebant enim quod, cum angelus movetur de uno loco ad alium, in toto tempore præcedenti angelus est in termino a quo, in ultimo autem instanti illius temporis est in termino ad quem. Nec oportet esse aliquod medium inter duos terminos, sicut non est aliquod medium inter tempus et terminum temporis. Inter duo autem nunc temporis est tempus medium. Unde dicunt quod non est dare ultimum nunc in quo fuit in termino a quo; sicut in illuminatione et in generatione substantiali ignis non est dare ultimum instans, in quo aer fuit tenebrosus, vel in quo materia fuit sub privatione formæ ignis; sed est dare ultimum tempus, ita quod in termino illius temporis est vel lumen in aere, vel forma ignis in materia; et sic illu-

[1] Al. : « velocior. »

(*a*) D. Thomas admittens quod substantia angeli non est subdita loco ut contenta, sed superior est eo ut continens de facili explicat motum non continuum angeli. — Quidam dicunt quod angelus potest moveri et per medium, et sine medio, quia motus ejus est ad nutum suæ voluntatis. Sed, juxta Scotistas, ista positio non habet veritatem, loquendo de potentia angeli executiva. — Alia opinio melior juxta Scotistas est Bonaventuræ, Guillermi, Scotorelli, quod angelus non potest movere se motu continuo ab extremo ad extremum propria virtute non transeundo media. Scotorellus tamen dicit quod potest angelus movere se motu discontinuo non transeundo medium hoc vel illud, aliquod tamen transeundo alibi. Juxta Bonaventuram possibile est quod Deus dederit quoad hujus modi potentiam in movendo substantiis spiritualibus quam carnales intellectus non capiunt.

minatio et generatio substantialis dicuntur motus instantanei.

Sed hoc non habet locum in proposito; quod sic ostenditur. De ratione enim quietis est quod quiescens non aliter se habeat nunc et prius, et ideo in quolibet nunc temporis mensurantis quietem quiescens est in eodem ubi, in primo et in medio et in ultimo. Sed de ratione motus est quod id quod movetur, aliter se habeat nunc et prius. Et ideo in quolibet nunc temporis mensurantis motum mobile se habet in alia et alia dispositione. Unde oportet quod in ultimo nunc habeat formam quam prius non habebat. Et sic patet quod quiescere in toto tempore in aliquo, puta in albedine, est esse in illo quolibet instanti illius temporis. Unde non est possibile ut aliquid in toto tempore præcedente quiescat in uno termino, et postea in ultimo instanti illius temporis sit in alio termino; sed hoc est possibile in motu, quia moveri in toto aliquo tempore est non esse in eadem dispositione in quolibet instanti illius temporis. Igitur omnes hujusmodi mutationes instantaneæ sunt termini motus continui, sicut generatio est terminus alterationis materiæ, et illuminatio terminus motus localis corporis illuminantis. Motus autem localis angeli non est terminus alicujus alterius motus continui, sed est per seipsum a nullo alio motu dependens. Unde impossibile est dicere quod in toto tempore sit in aliquo loco, et in ultimo nunc sit in alio loco.

Sed oportet assignare nunc in quo ultimo fuit in loco præcedenti. Ubi autem sunt multa nunc sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus, cum tempus nihil aliud sit quam numeratio prioris et posterioris in motu. Unde relinquitur quod motus angeli fit in tempore.

In continuo quidem tempore, si sit motus ejus continuus; in non continuo autem, si motus sit non continuus. Utroque enim modo contingit esse motum angeli, ut dictum est. Continuitas enim temporis est ex continuitate motus, ut dicitur in IV *Physic.*, text. 99.

Sed istud tempus, sive sit tempus continuum, sive non, non est idem cum tempore quod mensurat motum cæli, et quo mensurantur omnia corporalia, quæ habent mutabilitatem ex motu cæli; motus enim angeli non dependet ex motu cæli.

Ad primum ergo dicendum, quod si tempus motus angeli non sit continuum, sed successio quædam ipsorum nunc, non habebit proportionem ad tempus quod mensurat motum corporalium, quod est continuum, cum non sit ejusdem rationis. Si vero sit continuum, est quidem proportionabile non propter proportionem moventis et mobilis, sed propter proportionem magnitudinum, in quibus est motus. Et propterea velocitas motus angeli non est secundum quantitatem suæ virtutis, sed secundum determinationem suæ voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod illuminatio est terminus motus, et est alteratio, non motus localis, ut intelligatur lumen moveri prius ad propinquum quam ad remotum. Motus autem angelis est localis et non est terminus motus. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de tempore continuo. Tempus autem motus angeli potest esse non continuum; et sic angelus in uno instanti potest esse in uno loco, et in alio instanti in alio loco, nullo tempore intermedio existente. Si autem tempus motus angeli sit continuum, angelus in toto tempore præcedenti ultimum nunc variatur per infinita loca, ut prius expositum est. Est tamen partim in uno locorum contiguorum [1], et partim in alio; non quod substantia illius sit partibilis, sed quia virtus ejus applicatur ad partem primi loci, et ad partem secundi, ut etiam supra dictum est.

Conclusio. — Cum angelus proprie moveatur motu continuo vel non continuo; non in instanti, sed in tempore ipsum moveri necesse est (*a*).

[1] Sic codd.; non « continuorum, » ut in Parm. et in edit.

(*a*) Rabbi Moyses, rabbi Eliezer, rabbi Joanna dixerunt angelos moveri per effectum virtutum sibi obedientium, et non aliter, quod falsum est. — Alii dixerunt angelum esse simul in pluribus locis, et etiam in omnibus, si velit, et esse hoc ejus moveri; sed angelus habet definitam substantiam. Alii dicunt quod motus ejus est per suam voluntatem, et movetur in *nunc*, si vult, in tempore, si vult. Alii dicunt quod non in nunc sed in tempore imperceptibili quod est repente moveri. Alberto Magno videtur quod in *nunc*. Bonaventura tenet quod non movetur in instanti sed successive; Scotorellus quod sicut sibi placet in tempore, vel quasi in instanti large dicto, vel accepto pro tempore imperceptibili.

Tempus autem est numerus motus secundum prius et posterius, et mensura primi mobilis, et secundum Nicolaum Boneti Scotistam, quidam respectus fundatus in motu primi mobilis et terminatus ad æternitatem primi motoris Dei. Ma-

QUÆSTIO LIV.

DE COGNITIONE ANGELORUM.

(Et quinque quæruntur.)

Consideratis his quæ ad substantiam angeli pertinent, procedendum est ad cognitionem ipsius. Hæc autem consideratio erit quadripartita. Nam primo considerandum est de his quæ pertinent ad virtutem cognoscitivam angeli. Secundo de his quæ pertinent ad medium cognoscendi ipsius. Tertio de his quæ ab eo cognoscuntur. Quarto de modo cognitionis angelicæ.

Circa primum quæruntur quinque : 1° utrum intelligere angeli sit ejus substantia : 2° utrum ejus esse sit ejus intelligere; 3° utrum ejus substantia sit ejus virtus intellectiva; 4° utrum in angelis sit intellectus agens et possibilis; 5° utrum in eis sit aliqua alia potentia cognoscitiva quam intellectus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intelligere angeli sit ejus substantia.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intelligere angeli sit ejus substantia. Angelus enim est sublimior et simplicior quam intellectus agens animæ. Sed substantia intellectus agentis est sua actio, ut patet III *De anima,* per Aristotelem, et ejus *Commentatorem*, text. 19. Ergo multo fortius substantia angeli est ejus actio, quæ est intelligere.

2. Præterea, Philosophus dicit in XII *Metaph.*, text. 39, quod « actio intellectus est vita. » Sed cum vivere sit esse viventibus, ut dicitur in II *De anima*, text. 37, videtur quod vita sit essentia. Ergo actio intellectus est essentia intelligentis angeli.

3. Præterea, si extrema sunt unum, medium non differt ab eis; quia extremum magis distat ab extremo, quam medium. Sed in angelo idem est intelligens [1] et intellectum, ad minus inquantum intelligit essentiam suam. Ergo intelligere quod cadit medium inter intelligens [2] et intellectum, est idem cum substantia angeli intelligentis.

Sed contra, plus differt actio rei a substantia ejus quam ipsum esse ejus. Sed nullius creati esse est ejus substantia; hoc enim solius Dei proprium est, ut ex superioribus patet. Ergo neque angeli neque alterius creaturæ [3] sua actio est sua substantia.

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod actio angeli vel cujuscumque alterius creaturæ, sit ejus substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiæ vel essentiæ. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere.

Præterea, si intelligere angeli esset ejus substantia, oporteret quod intelligere angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec aliquod abstractum non [4] subsistens. Unde unius angeli substantia non distingueretur neque a substantia Dei, quæ est ipsum intelligere subsistens, neque a substantia alterius angeli.

Si etiam angelus ipse esset suum intelligere, non possent esse gradus in intelligendo perfectius et minus perfecte, cum hoc contingat propter diversam participationem ipsius intelligere.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur quod intellectus agens est sua actio, est prædicatio non per essentiam, sed per concomitantiam; quia cum sit in actu ejus substantia, statim, quantum est in se, concomitatur ipsa actio; quod non est de intellectu possibili, qui non habet actiones, nisi postquam fuerit factus in actu.

terialiter tempus est quantitas. Sed quia motus angeli non dependet ex motu cœli, sed ex voluntate angeli, tempus quod mensurat motum angeli non est idem, non habet eumdem influxum, eamdem librationem cum tempore quod mensurat motum cœli et omnia corporalia, siquidem a motore distincto procedit.

[1] Al. : « intellectus. » — [2] Al. : « intellectum et rem intellectam. » — [3] Al. : « creaturæ actio est ejus substantia. »

[4] Sic cod.; in edit. omittitur : « non, » nec bene. En sensus : Abstractum secundum Logicos dicit solam formam in se : « castitas, veritas; » concretum dicit formam cum substrato : « castum, verum. » Porro, ut ait Augustinus, lib. I, *Solil.*, « non casto castitas, sed castitate fit castum; et cum castus quis moritur, non moritur castitas. » Unde castitas, quod est abstractum non subsistens, est una, et casti possunt esse multi. Si autem castitas esset subsistens non in aliquo subjecto vel substrato, sed in se, esset pariter una; et ideo D. Thomas dicit : intelligere angeli est quid abstractum; si illud intelligere esset in se subsistens non in aliquo subjecto a se distincto, esset unum illud intelligere, sicut omne abstractum non subsistens est unum.

Ad secundum dicendum, quod vita non hoc modo se habet ad vivere, sicut essentia ad esse, sed sicut cursus ad currere, quorum unum significat actum in abstracto, aliud in concreto. Unde non sequitur, si vivere sit esse, quod vita sit essentia; quamvis etiam quandoque vita pro essentia ponatur, secundum quod Augustinus dicit in lib. X *De Trinit.*, cap. XI, col. 998, t. 8, et lib. IX, cap. IV, col. 963, etc., quod « memoria et intelligentia et voluntas sunt una essentia, una vita. » Sed sic non accipitur a Philosopho, cum dicit quod actus intellectus est vita.

Ad tertium dicendum, quod actio quæ transit in aliquid extrinsecum, est realiter media inter agens et subjectum recipiens actionem; sed actio quæ manet in agente, non est realiter medium inter agens et objectum, sed secundum modum significandi tantum. Realiter vero consequitur unionem objecti cum agente; ex hoc enim quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere quasi quidam effectus differens ab utroque.

Conclusio. — Cum solus Deus actus purus existens, sit suum intelligere, nulla cujusvis creaturæ actio est idem quod substantia ejus, nec etiam ipsum intelligere angelorum idem est quod substantia ipsorum.

ARTICULUS II.

Utrum intelligere angeli sit ejus esse.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intelligere angeli sit ejus esse. Vivere enim viventibus est esse, ut dicitur in II *De anima*, text. 37. Sed intelligere est quoddam vivere, ut in eodem dicitur, text. 13. Ergo intelligere angeli est ejus esse.

2. Præterea, sicut se habet causa ad causam, ita effectus ad effectum. Sed forma per quam angelus est, est eadem cum forma per quam intelligit ad minus seipsum. Ergo ejus intelligere est idem cum ejus esse.

Sed contra, intelligere angeli est motus ejus, ut patet per Dionysium, *De div. nom.*, cap. IV, § 8, col. 703, t. 1. Sed esse non est motus. Ergo esse angeli non est intelligere ejus.

Respondeo dicendum, quod actio angeli non est ejus esse, neque actio alicujus creaturæ. Duplex enim est actionis genus, ut dicitur IX *Metaph.*, text. 16 : una scilicet quæ transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere et secare; alia vero actio est quæ non transit in rem exteriorem, sed manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere et velle; per hujusmodi enim actionem non mutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur.

De prima ergo actione manifestum est quod non potest esse ipsum esse agentis; nam esse agentis significatur intra ipsum; actio autem talis est effluxus ab agente in actum[1].

Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatem vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem, sicut intelligere, cujus objectum est verum et velle, cujus objectum est bonum; quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia, et utrumque recipit speciem ab objecto. Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cujuslibet creaturæ est determinatum ad unum secundum genus et speciem. Esse autem solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, ut dicit Dionysius, *De div. nom.*, c. V, § 4, col. 818, t. 1. Unde solum esse divinum, est divinum intelligere et divinum velle.

Ad primum ergo dicendum, quod vivere quandoque sumitur pro ipso esse viventis, quandoque vero pro operatione vitæ, id est, per quam demonstratur aliquid esse vivens. Et hoc modo Philosophus dicit quod intelligere est vivere quoddam; ibi enim distinguit diversos gradus viventium secundum diversa opera vitæ.

Ad secundum dicendum, quod ipsa essentia angeli est ratio totius ejus esse, non autem est ratio totius ejus intelligere, quia non omnia intelligere potest per suam essentiam; et ideo secundum propriam rationem, inquantum est talis essentia, comparatur ad ipsum esse angeli; sed ad ejus intelligere comparatur secundum rationem universalioris objecti, scilicet veri vel entis. Et sic patet quod licet sit eadem forma, non tamen secundum eamdem rationem est principium essendi et intelligendi. Et propter hoc non sequitur quod in angelo sit idem esse et intelligere.

[1] In edit. : « In passum ab agente. »

Conclusio. — Cum solius Dei esse sit infinitum, actio vero cujusvis creatæ substantiæ infinita aliquo pacto sit, angeli actionem ab ipso suo esse diversam affirmare necesse est, sicut cujuslibet creaturæ operatio distinguitur ab esse.

ARTICULUS III.

Utrum potentia intellectiva angeli sit ejus essentia.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtus vel potentia intellectiva in angelo non sit aliud quam sua esssentia. Mens enim et intellectus nominant potentiam intellectivam. Sed Dionysius in pluribus locis suorum librorum, cap. II, VI et XII *Cælest. hierarch.*, et cap. VII et IX *De div. nom.*, nominat ipsos angelos intellectus et mentes. Ergo angelus est sua potentia intellectiva.

2. Præterea, si potentia intellectiva in angelo est aliquid præter ejus essentiam, oportet quod sit accidens; hoc enim dicimus esse accidens alicujus, quod est præter ejus essentiam. Sed forma simplex subjectum esse non potest, ut Boetius dicit[1] in lib. *De Trin.*, c. II, col. 1250, t. 2. Ergo angelus non est forma simplex; quod est contra præmissa.

3. Præterea, Augustinus dicit, XII *Confess.*, cap. VII, col. 828. t. 1, quod « Deus fecit angelicam naturam prope se, materiam autem primam prope nihil[2]. » Ex quo videtur quod angelus sit simplicior quam materia prima, utpote Deo propinquior. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis angelus est sua potentia intellectiva.

Sed contra est quod Dionysius dicit[3], *Angelicæ hier.*, c. XI, § 2, col. 283, t. 1, quod « angeli dividuntur in substantiam[4], virtutem et operationem. » Ergo aliud est in eis substantia, et aliud virtus, et aliud operatio.

Respondeo dicendum, quod nec in angelo, neque in aliqua creatura virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet.

Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum; propter quod dicitur quod proprius actus correspondet propriæ potentiæ. In omni autem creato essentia differt ab ejus esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex supra dictis patet. Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In angelo autem non est idem intelligere et esse; nec aliqua alia operatio, aut in ipso aut in quocumque alio creato, est idem quod ejus essentia. Unde essentia angeli non est ejus potentia intellectiva, nec alicujus creati essentia est ejus operativa potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod angelus dicitur intellectus et mens, quia tota ejus cognitio est intellectualis. Cognitio autem animæ partim est intellectualis et partim sensitiva.

Ad secundum dicendum, quod forma simplex quæ est actus purus, nullius accidentis potest esse subjectum; quia subjectum comparatur ad accidens ut potentia ad actum; et hujusmodi est solus Deus; et de tali forma loquitur ibi Boetius. Forma autem simplex quæ non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, potest esse subjectum accidentis, et præcipue ejus quod consequitur speciem. Hujusmodi enim accidens pertinet ad formam. Accidens vero quod est individui, non consequens totam speciem, consequitur materiam, quæ est individuationis principium; et talis forma simplex est angelus.

Ad tertium dicendum, quod potentia materiæ est ad ipsum esse substantiale, et non potentia operativa[5]. Unde non est simile.

Conclusio. — Cum esse cujuslibet creaturæ distinctum sit ab ipsa sua operatione, omnis quoque creatæ substantiæ potentiam ab essentia distinctam esse necesse est.

ARTICULUS IV.

Utrumin angelo sit intellectus agens, et possibilis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in angelo sit intellectus agens et possibilis. Dicit enim Philosophus, in III *De anima*, text. 17, quod sicut in omni natura est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere, ita etiam in anima. Sed angelus est natura quædam. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

[1] « Forma quæ est sine materia non poterit esse subjectum. »

[2] « Tu eras, et aliud nihil unde fecisti cælum et terram, duo quædam : unum prope te, alterum prope nihil. »

[3] Sive *Cælest. hier.*

[4] Loco « substantiæ, » Corderius habet « essentiam. »

[5] Sic cod.; in edit. : « sed ad esse accidentale. »

2. Præterea, recipere est proprium intellectus possibilis; illuminare autem est proprium intellectus agentis, ut patet in III *De anima*, text. 2, 3 et 18. Sed angelus recipit illuminationem a superiori, et illuminat inferiorem. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

Sed contra est quod in nobis intellectus agens et possibilis est per comparationem ad phantasmata, quæ quidem comparantur ad intellectum possibilem ut colores ad visum, ad intellectum autem agentem ut colores ad lumen, ut patet ex III *De anima*, eod. text. 18. Sed hoc non est in angelo. Ergo in angelo non est intellectus agens et possibilis.

Respondeo dicendum, quod necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis fuit propter hoc quod nos invenimur quandoque intelligentes in potentia et non in actu. Unde oportet esse quamdam virtutem quæ sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere; sed educitur in actum eorum, cum fit sciens, et ulterius, cum fit considerans. Et hæc virtus vocatur intellectus possibilis. Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit, quia naturæ rerum materialium, quas non intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia extra animam existentes. Et ideo oportuit esse aliquam virtutem quæ faceret illas naturas intelligibiles actu; et hæc virtus dicitur intellectus agens in nobis.

Utraque autem necessitas deest in angelis; quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantum, respectu eorum quæ naturaliter intelligunt: neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu. Intelligunt enim primo et principaliter res immateriales, ut infra patebit; et ideo non potest in eis esse intellectus agens et possibilis, nisi æquivoce.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus intelligit illa duo esse in omni natura in qua contingit esse generari vel fieri, ut ipsa verba demonstrant. In angelis autem non generatur scientia, sed naturaliter adest. Unde non oportet ponere in eis agens et possibile.

Ad secundum dicendum, quod intellectus agentis est illuminare, non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia, inquantum per abstrationem facit ea intelligibilia actu. Ad intellectum autem possibilem pertinet esse in potentia respectu naturalium cognoscibilium, et quandoque fieri in actu. Unde quod angelus illuminat angelum, non pertinet ad rationem intellectus agentis; neque ad rationem intellectus possibilis pertinet quod illuminatur de supernaturalibus mysteriis, ad quæ cognoscenda quandoque est in potentia. Si quis autem velit hæc vocare intellectum agentem et possibilem, æquivoce dicet; nec de nominibus est curandum.

Conclusio. — Cum non sint angeli in potentia quandoque ad sua intelligibilia, sed in actu, quæ ex se sunt ab ipsis primo intelligibilia; nullum in illis intellectum agentem vel possibilem ponere oportet, nisi æquivoce.

ARTICULUS V.

Utrum in angelis sit sola intellectiva cognitio.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis non sit sola intellectiva cognitio. Dicit enim Augustinus, *De civit. Dei*, lib. VIII, c. VI, col. 231, t. 7, quod « in angelis est vita, quæ intelligit et sentit [1]. » Ergo in eis est potentia sensitiva.

2. Præterea, Isidorus dicit [2], *Sententiarum* lib. I, c. X, § 17, col. 556, t. 6, quod angeli multa noverunt per experientiam. Experientia autem fit ex multis memoriis, ut dicitur in I *Metaph.*, cap. I. Ergo in eis est etiam memorativa potentia.

3. Præterea, Dionysius dicit, *De divin. nomin.*, c. IV, § 23, col. 726, t. 1, quod in dæmonibus est phantasia proterva [3]. Phantasia autem ad vim imaginativam pertinet. Ergo in dæmonibus est vis imaginativa. Et eadem ratione in angelis, quia sunt ejusdem naturæ.

Sed contra est quod Gregorius dicit [4] in

[1] « Vitam... quæ continet, sentit, intelligit, qualis est in angelis. »

[2] Sic enim de naturali dæmonum virtute loquens, ait : « prævaricatores angeli, etiam sanctitate amissa, non tamen amiserunt vivacem creaturæ angelicæ sensum. Triplici enim modo præscientiæ acumine vigent, id est, subtilitate naturæ, experientia temporum, revelatione superiorum potestatum. »

[3] Sic vertit Joannis Sarrasinus. Corderius autem : « imaginatio præceps. »

[4] « Omnis autem creaturæ aliquid habet homo. Habet namque commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum angelis. »

Homilia de Ascensione, XXIX *in Evang.*, § 2, col. 1214, t. 2, quod « homo sentit cum pecoribus, vel cum animalibus, et intelligit cum angelis. »

Respondeo dicendum, quod in anima nostra sunt quædam vires quarum operationes per organa corporea exercentur; et hujusmodi vires sunt actus quarumdam partium corporis, sicut est visus in oculo et auditus in aure. Quædam vero vires animæ nostræ sunt quarum operationes per organa corporea non exercentur, ut intellectus et voluntas; et hujusmodi non sunt actus aliquarum partium corporis. Angeli autem non habent corpora sibi naturaliter unita, ut ex supra dictis patet. Unde de viribus animæ non possunt eis competere nisi intellectus et voluntas. Et hoc etiam Commentator dicit, XII *Metaphys.*, quod « substantiæ separatæ dividuntur in intellectum et voluntatem. » Et hoc convenit ordini universi, ut suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiva, et non secundum partem, ut anima nostra. Et propter hoc etiam angeli vocantur intellectus et mentes, ut supra dictum est.

Ad ea vero quæ in contrarium objiciuntur, potest dupliciter responderi. Uno modo, quod auctoritates illæ loquuntur secundum opinionem illorum qui posuerunt angelos et dæmones habere corpora naturaliter sibi unita; qua opinione frequenter Augustinus in libris suis utitur, licet rem asserere non intendens. Unde dicit, *De civ. Dei*, lib. XXI, cap. X, § 1, col. 724, t. 7, quod « super hac inquisitione non est multum laborandum[1]. » Alio modo potest dici quod auctoritates illæ et consimiles sunt intelligendæ per quamdam similitudinem; quia, cum sensus certam apprehensionem habeat de proprio sensibili, est in usu loquentium ut etiam secundum certam apprehensionem intellectus aliquid sentire dicamur, unde etiam sententia nominatur. Experientia vero angelis attribui potest per similitudinem cognitorum, et non per similitudinem virtutis cognoscitivæ. Est enim in nobis experientia, dum singularia per sensum cognoscimus; angeli autem singularia cognoscunt, ut infra patebit, sed non per sensus. Sed memoria in angelis potest poni secundum quod ab Augustino, lib. X *De Trin.*, c. XI, col. 982, t. 8, ponitur in mente; licet non possit eis competere, secundum quod ponitur pars animæ sensitivæ. Similiter dicendum quod phantasia proterva attribuitur dæmonibus ex eo quod habent falsam practicam existimationem de vero bono. Deceptio autem in nobis proprio fit secundum phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhæremus sicut rebus ipsis, ut patet in dormientibus et amentibus.

CONCLUSIO. — Cum angeli sint immateriales a corpore penitus abstracti, ac non habeant corpora naturaliter sibi unita; in eis solum intellectus et voluntas ex potentiis cognoscitivis dicitur, ac ex hoc vocantur intellectus et mentes.

QUÆSTIO LV.

DE MEDIO COGNITIONIS ANGELICÆ.

(Et tria quæruntur.)

Consequenter quæritur de medio cognitionis angelicæ; et circa hoc quæruntur tria: 1° utrum angeli cognoscant omnia per suam substantiam, vel per aliquas species; 2° si per species, utrum per species connaturales, vel per species a rebus acceptas; 3° utrum angeli superiores cognoscant per species magis universales quam inferiores.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum angeli cognoscant omnia per suam substantiam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli cognoscant per suam substantiam. Dicit enim Dionysius, *De div. nom.*, cap. VII, § 2, col. 870, t. 1, quod « angeli sciunt ea quæ sunt in terra, secundum propriam naturam mentis[2]; » sed natura angeli est ejus essentia. Ergo angelus per suam essentiam res cognoscit.

2. Præterea, secundum Philosophum, in XII *Metaph.*, text. 51, et in III *De anima*, text. 15: « In his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur. » Id autem quod intelligitur est idem intelligenti, ratione ejus quo intelligitur. Ergo in his

[1] « Si autem quisquam nulla habere corpora dæmones asseverat, non est de hac re aut laborandum operosa inquisitione, aut contentiosa disputatione certandum. »

[2] Corderius: « Angelos quoque Scriptura testatur ea scire quæ in terra sunt, non secundum sensus illa cognoscentes quæ sensibilia sunt, sed secundum virtutem ac naturam mentis deiformis. »

quæ sunt sine materia, sicut sunt angeli, id quo intelligitur, est ipsa substantia intelligentis.

3. Præterea, omne quod est in altero, est in eo per modum ejus in quo est. Sed angelus habet naturam intellectualem. Ergo quidquid est in ipso, est in eo per modum intelligibilem. Sed omnia sunt in eo : quia inferiora in entibus sunt in superioribus essentialiter; superiora vero sunt in inferioribus participative : et ideo dicit Dionysius, cap. IV *De div. nom.,* § 7, col. 703, t. 1, quod « Deus tota in totis congregat, » id est, « omnia in omnibus. » Ergo angelus omnia in sua substantia cognoscit.

Sed contra est quod Dionysius dicit, in eodem cap., § 1, col. 695, t. 1, quod « angeli illuminantur rationibus rerum [1]. » Ergo cognoscunt per rationes rerum, et non per propriam substantiam.

Respondeo dicendum, quod illud quo intellectus intelligit comparatur ad intellectum intelligentem ut forma ejus, quia forma est quo agens agit. Oportet autem, ad hoc quod potentia perfecte compleatur per formam, quod omnia contineantur sub forma ad quæ potentia se extendit; et inde est quod in rebus corruptibilibus forma non perfecte complet potentiam materiæ, quia potentia materiæ ad plura se extendit quam sit continentia formæ hujus vel illius. Potentia autem intellectiva angeli se extendit ad intelligendum omnia; quia objectum intellectus est ens, vel verum commune. Ipsa autem essentia angeli non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Hoc autem proprium est essentiæ divinæ, quæ infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfecte. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam; angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere, sed oportet intellectum ejus aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur angelus [2] secundum suam naturam res cognoscere, ly secundum non determinat medium cognitionis, quod est similitudo cogniti, sed virtutem cognoscitivam, quæ convenit angelo secundum suam naturam.

Ad secundum dicendum, quod, sicut sensus in actu est sensibile in actu, ut dicitur in II *De anima,* text. 53, non ita quod ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis quæ est in sensu, sed quia ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia; ita et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma ejus. Idem est autem quod dicitur : In his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur; ac si diceretur quod intellectus in actu, est intellectum in actu. Ex hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est immateriale.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ sunt infra angelum, et ea quæ sunt supra ipsum, sunt quodam modo in substantia ejus, non quidem perfecte neque secundum propriam rationem, cum angeli essentia, finita existens, secundum propriam rationem ab aliis distinguatur; sed secundum quamdam rationem communem. In essentia autem Dei sunt omnia perfecte et secundum propriam rationem sicut in prima et universali virtute operativa, a qua procedit quidquid est in quacumque re vel proprium vel commune. Et ideo Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus, non autem angelus, sed solam communem.

Conclusio. — Angelus non cognoscit omnia per essentiam suam sicut Deus sed per similitudines superadditas.

ARTICULUS II.

Utrum angeli intelligant per species a rebus acceptas.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli intelligant per species a rebus acceptas. Omne enim quod intelligitur, per aliquam sui similitudinem in intelligente intelligitur. Similitudo autem alicujus in altero existens aut est ibi per modum exemplaris, ita quod illa similitudo sit causa rei; aut est ibi per modum imaginis, ita quod sit causata a re. Oportet enim quod omnis scientia intelligentis vel sit causa rei intellectæ, vel causata a re. Sed scientia angeli non est causa rerum existentium in natura, sed sola divina scientia. Ergo oportet quod omnes species per quas intelligit intellectus angelicus, sint a rebus acceptæ.

[1] Corderius : « Propriis rerum rationibus illustrantur. »

[2] Sic cod.; non ut in Parm. et in edit. : « Cum dicitur angelum. »

2. Præterea, lumen angelicum est fortius quam lumen intellectus agentis in anima. Sed lumen intellectus agentis abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus. Ergo lumen intellectus angelici potest abstrahere species etiam ab ipsis rebus sensibilibus; et ita nihil prohibet dicere quod angelus intelligat per species a rebus acceptas.

3. Præterea, species quæ sunt in intellectu, indifferenter se habent ad præsens et distans, nisi quatenus a rebus sensibilibus accipiuntur. Si ergo angelus non intelligit per species a rebus acceptas, ejus cognitio indifferenter se haberet ad propinqua et distantia; et ita frustra secundum locum moveretur.

Sed contra est quod Dionysius dicit, *De div. nom.*, cap. VII, § 2, col. 867, t. 1, quod « angeli non congregant divinam cognitionem a rebus divisibilibus aut a sensibilibus [1]. »

Respondeo dicendum, quod species per quas angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptæ, sed eis connaturales. Sic enim oportet intelligere distinctionem et ordinem spiritualium substantiarum sicut est distinctio et ordo corporalium. Suprema autem corpora habent potentiam in sui natura totaliter perfectam per formam. In corporibus autem inferioribus potentia materiæ non totaliter perficitur per formam, sed accipit nunc unam, nunc aliam formam ab aliquo agente. Similiter et inferiores substantiæ intellectivæ, scilicet animæ humanæ, habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successive per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus. Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, id est, in angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles, inquantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quæ naturaliter cognoscere possunt.

Et hoc etiam ex ipso modo essendi hujusmodi substantiarum apparet. Substantiæ enim spirituales inferiores, scilicet animæ, habent esse affine corpori inquantum sunt corporum formæ; et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur. Substantiæ vero superiores, id est angeli, sunt a corporibus totaliter absolutæ, immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes; et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura.

Unde Augustinus dicit, II *Super Gen. ad litteram,* cap. VIII, col. 269, t. 3, quod « cætera quæ infra » angelos « sunt, ita causantur, ut prius fiant in cognitione rationalis creaturæ, ac deinde in genere suo. »

Ad primum ergo dicendum, quod in mente angeli sunt similitudines creaturarum, non ab ipsis creaturis, sed a Deo, qui est creaturarum causa, et in quo primo similitudines rerum existunt. Unde Augustinus dicit in eodem lib., loc. prox. cit., quod, sicut « ratio qua creatura conditur, prior [2] est in Verbo Dei, quam ipsa creatura quæ conditur, sic et ejusdem rationis cognitio prius fit in creatura intellectuali [3], ac deinde est ipsa conditio creaturæ. »

Ad secundum dicendum, quod de extremo ad extremum non pervenitur nisi per medium. Esse autem formæ in imaginatione, quod est quidem sine materia, non tamen sine materialibus conditionibus, medium est inter esse formæ quæ est in materia et esse formæ quæ est in intellectu per abstractionem a materia et a conditionibus materialibus. Unde, quantumcumque sit potens intellectus angelicus, non posset formas materiales reducere ad esse intelligibile, nisi prius reduceret eas ad esse formarum imaginatarum; quod est impossibile, cum careat imaginatione, ut dictum est. Dato etiam quod posset abstrahere species intelligibiles a rebus materialibus, non tamen abstraheret, quia non indigeret eis, cum habeat species intelligibiles connaturales.

Ad tertium dicendum, quod cognitio angeli indifferenter se habet ad distans et propinquum secundum locum : non tamen propter hoc modus ejus localis est frustra; non enim movetur localiter ad cognitionem accipiendam, sed ad operandum aliquid in loco.

Conclusio. — Angeli, cum a corporibus sint abstracti, non intelligunt per species a rebus

[1] Sensum reddit D. Thomas ex versione Joannis Sarrasini. Corderius : « Non dividuis aut e dividuis, vel sensibus vel diffusis rationibus, ratiocinando divinam colligunt scientiam. »

[2] Sic cod., ut Augustinus; in edit. : « prius. »

[3] « Prius fit in creatura intellectuali, quæ peccato tenebrata non est, etc. »

acceptas, sed per species sibi naturaliter congenitas (a).

ARTICULUS III.

Utrum superiores angeli intelligant per species magis universales quam inferiores.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod superiores angeli non intelligant per species magis universales quam inferiores. Universale enim esse videtur quod a particularibus abstrahitur. Sed angeli non intelligunt per species a rebus abstractas. Ergo non potest dici quod species intellectus angelici sint magis vel minus universales.

2. Præterea, quod cognoscitur in speciali, perfectius cognoscitur quam quod cognoscitur in universali; quia cognoscere aliquid in universali est quodammodo medium inter potentiam et actum. Si ergo angeli superiores cognoscunt per formas magis universales quam inferiores, sequitur quod angeli superiores habeant scientiam magis imperfectam quam inferiores; quod est inconveniens.

3. Præterea, idem non potest esse propria ratio multorum. Sed si angelus superior cognoscat per unam formam universalem diversa quæ inferior angelus cognoscit per plures formas speciales, sequitur quod angelus superior utitur una forma universali ad cognoscendum diversa. Ergo non poterit habere propriam cognitionem de utroque; quod videtur inconveniens.

Sed contra est quod dicit Dionysius, XII cap. *Cæl. hier.*, § 2, col. 291, t. 1, quod superiores angeli participant scientiam magis in universali quam inferiores; et in lib. *De causis* dicitur, prop. X, quod angeli superiores habent formas magis universales.

Respondeo dicendum, quod ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similiora. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno, scilicet in essentia divina per quam Deus omnia cognoscit. Quæ quidem intelligibilis plenitudo in intelligibilibus creaturis inferiori modo et minus simpliciter invenitur. Unde oportet quod ea quæ Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa; et tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus inferior fuerit. Sic igitur quanto angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universalitatem intelligibilium apprehendere poterit; et ideo oportet quod ejus formæ sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquæque earum.

Et de hoc exemplum aliqualiter in nobis perspici potest. Sunt enim quidam qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur: et hoc quidem ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii vero, qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt.

(a) Juxta S. Thomam, species per quas angeli res creatas cognoscunt, sunt eis connaturales et congenitæ, quod Scotistæ negant, dicentes has species a corporibus ut ab objectis, sine ministerio sensuum accipi. Utrum autem illæ species sint rigorose proprietates ab angelorum essentia dimanantes, Thomistæ scinduntur. Affirmativam Capreolus, Cajetanus, Bannes, Contenson, negativam Salmanticenses, Joannes a S. Thoma, Gonet et alii tenent. Utraque sententia probabilis est. Probabilius etiam per species a rebus acceptas intelligere angelos non implicat. Juxta Henricum a Gandavo per unum habitum scientiarum omnes rerum quidditates angeli cognoscunt. Juxta Scotorellum ad distincta cognoscibilia distinctæ sunt in angelis cognoscendi rationes. Juxta Henricum a Gandavo supra dictum et similiter Gotfridum, nulla species in intellectu sed solum in phantasmate est; unde species intelligibiles non admittunt : hujusmodi opiniones falsæ sunt, inquit Pelbartus. Scotus et ipsius sequaces species ponunt in parte intellectus, et hoc propter objecti absentiam, quia juxta illos intellectus abstrahendo a præsentia et existentia cognoscit, et iidem Aristotelem inducunt dicentem quod intelligimus quando volumus, quia speciem apud nos habemus, contra S. Thomam asserentem species propter intellectus materialitatem, seu potentialitatem requiri.

Juxta S. Thomam, angeli rerum cognitarum species simul cum intellectuali natura acceperunt, et eos intellectum agentem et possibilem habere negandum est. Juxta Scotistas angelis bene de novo singularium, et contingentium, et fortuitorum species imprimi possunt; habent enim angeli intellectum et agentem et possibilem. Unde Scotorellus et Richardus tenent quod angelus omnia incorruptibilia et necessaria per species innatas, sed corruptibilia per species receptas vel acquisitas cognoscit; et Scotorellus quatuor ponit conclusiones : 1. Angelus a singularibus singularis ut singulare est per propriam speciem notitiam recipere potest. 2. Si singularis ut singulare est innatam notitiam habeat, notitiam tamen actualis existentiæ vel non existentiæ rei accipit. 3. Singularium a rebus notitiam intuitivam necessario recipit. 4. Species universales a rebus, si quæ non essent sibi concreatæ, recipere potest.

Bonaventura dicit quod angelus, cum se ad rem extra convertit, in aliqua approximatione proportionali est.

Ad primum ergo dicendum, quod accidit universali ut a singularibus abstrahatur, in quantum intellectus illud cognoscens a rebus cognitionem accipit. Si vero sit aliquis intellectus a rebus cognitionem non accipiens, universale ab eo cognitum non erit abstractum a rebus, sed quodam modo ante res præexistens, vel secundum ordinem causæ, sicut universales rerum rationes sunt in Verbo Dei, vel saltem ordine naturæ, sicut universales rerum rationes sunt in intellectu angelico.

Ad secundum dicendum, quod cognoscere aliquid in universali dicitur dupliciter. Uno modo ex parte rei cognitæ, ut scilicet cognoscatur solum universalis natura rei; et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius : imperfecte enim cognosceret hominem qui cognosceret de eo solum quod est animal. Alio modo ex parte medii cognoscendi; et sic perfectius est cognoscere aliquid in universali; perfectior enim est intellectus qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere, quam qui non potest.

Ad tertium dicendum, quod idem non potest esse plurium propria ratio adæquata; sed, si sit excellens, potest idem accipi ut propria ratio et similitudo diversorum; sicut in homine est universalis prudentia quantum ad omnes actus virtutum; et potest accipi ut propria ratio et similitudo particularis prudentiæ, quæ est in leone, ad actus magnanimitatis, et ejus quæ est in vulpe ad actus cautelæ et sic de aliis. Similiter essentia divina accipitur propter sui excellentiam ut propria ratio singulorum quæ sunt in ea; unde singula ei similantur secundum proprias rationes. Et eodem modo dicendum est de ratione universali quæ est in mente angeli, quod per eam, propter ejus excellentiam, multa cognosci possunt propria cognitione.

Conclusio. — Angeli quanto superiores sunt, tanto per species universaliores intelligunt (*a*).

QUÆSTIO LVI.

DE COGNITIONE ANGELORUM EX PARTE RERUM IMMATERIALIUM.

(Et tria quæruntur.)

Deinde quæritur de cognitione angelorum ex parte rerum quas cognoscunt; et primo de cognitione rerum immaterialium; secundo de cognitione rerum materialium.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum angelus cognoscat seipsum; 2° utrum unus cognoscat alium; 3° utrum angelus per sua naturalia cognoscat Deum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum angelus cognoscat seipsum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus seipsum non cognoscat. Dicit enim Dionysius, *Cælest. hierarch.*, c. VI, § 1, col. 199, t. 1, quod « angeli ignorant proprias virtutes. » Cognita autem substantia cognoscitur virtus. Ergo angelus non cognoscit suam essentiam.

2. Præterea, angelus est quædam substantia singularis; alioquin non ageret, cum actus sint singularium subsistentium. Sed nullum singulare est intelligibile. Ergo non potest intelligi; et ita, cum angelo non adsit nisi intellectiva cognitio, non poterit aliquis angelus cognoscere seipsum.

3. Præterea, intellectus movetur ab intelligibili, quia intelligere est quoddam pati, ut dicitur in III *De anima*, text. 12. Sed nihil movetur aut patitur a seipso, ut in rebus corporalibus apparet. Ergo angelus non potest intelligere seipsum.

Sed contra est quod dicit Augustinus [1],

[1] « Non primo cognovit rationalis creatura conformationem suam, ac deinde formata est; sed in ipsa sua conformatione cognovit, hoc est illustratione veritatis, ad quam conversa formata est. »

(*a*) Scotistæ positionem S. Thomæ negant. Juxta illos ad præeminentiam angeli sufficit quod superior plus et limpidius quam inferior cognoscat, et superiores angeli non præeminent inferioribus per species magis universales intelligendo. Angelum suppone qui per species decem omnia cognoscat, juxta ipsum S. Thomam Deus angelum creare potest illo perfectiorem; angelum decem gradibus perfectiorem creet, per unicam speciem omnia ille cognoscet; tunc alterum Deus adhuc perfectiorem creet angelum, nihil præ ante creato cognoscet; ergo... sic Guillermus. Sed hoc est nugari; nam species illa, quamvis universalior non est infinita; unde speciem universaliorem, quamvis et unicam angelus minus perfectus habeat, superior angelus habere poterit. Si dicas contra D. Thomam unitatem speciei desumi ab objecto, respondent Thomistæ vel hoc non esse verum de speciebus infusis, vel unitatem desumi ab objecto non in ratione entis, sed in ratione objecti; porro plurima entia pro angelo superiori unicum efformant objectum.

II *Super Genes. ad litteram,* c. VIII, col. 269, t. 3, quod « angelus in ipsa sua confirmatione, hoc est, in illustratione veritatis, cognoscit seipsum. »

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, objectum aliter se habet in actione quæ manet in agente, et in actione quæ transit in aliquid exterius. Nam in actione quæ transit in aliquid exterius, objectum, sive materia, in quam transit actus, est separata ab agente, sicut calefactum a calefaciente et ædificatum ab ædificante. Sed in actione quæ manet in agente oportet, ad hoc quod procedat actio, quod objectum uniatur agenti; sicut oportet quod sensibile uniatur sensui ad hoc quod sentiat actu.

Et ita se habet objectum unitum potentiæ ad hujusmodi actionem, sicut forma quæ est principium actionis in aliis agentibus : sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visæ est principium formale visionis in oculo.

Sed considerandum est quod hujusmodi species objecti quandoque est in potentia tantum in cognoscitiva virtute; et tunc est cognoscens in potentia tantum; et ad hoc quod actu cognoscat, requiritur quod potentia cognoscitiva reducatur in actum speciei. Si autem semper eam actu habeat, nihilominus per eam cognoscere potest absque aliqua mutatione vel receptione præcedenti. Ex quo patet quod moveri ab objecto non est de ratione cognoscentis inquantum est cognoscens, sed inquantum est potentia cognoscens.

Nihil autem differt ad hoc quod forma sit principium actionis, quod ipsa forma sit aliquando inhærens, et quod sit per se subsistens. Non enim minus calor calefaceret si esset per se subsistens, quam calefacit inhærens.

Sic igitur etsi aliquid in genere intelligibilium se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelligit seipsum. Angelus autem, cum sit immaterialis, est quædam forma subsistens, et per hoc intelligibilis in actu. Unde sequitur quod per suam formam quæ est sua substantia, seipsum intelligat.

Ad primum ergo dicendum, quod littera illa est antiquæ translationis, quæ corrigitur per novam, in qua dicitur : « Præterea[1] et ipsos, » scilicet angelos, « cognovisse proprias virtutes : » loco cujus habebatur in alia translatione : « Et adhuc eos ignorare proprias virtutes. » Quamvis etiam littera antiquæ translationis salvari possit quantum ad hoc quod angeli non perfecte cognoscunt suam virtutem secundum quod procedit ab ordine divinæ sapientiæ : qui est angelis incomprehensibilis.

Ad secundum dicendum, quod singularium quæ sunt in rebus corporalibus, non est intellectus apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiæ quæ est in eis individuationis principium. Unde si aliqua singularia sunt sine materia subsistentia, sicut sunt angeli, illa nihil prohibet intelligibilia esse actu.

Ad tertium dicendum, quod moveri et pati convenit intellectui secundum quod est in potentia; unde non habet locum in intellectu angelico, maxime quantum ad hoc quod intelligit seipsum. Actio etiam intellectus non est ejusdem rationis cum actione quæ in corporalibus invenitur, in aliam materiam transeunte.

Conclusio. — Cum angelus sit intelligibile subsistens, seipsum per substantiam suam intelligit (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum unus angelus alium cognoscat.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod unus angelus alium non cognoscat. Dicit enim Philosophus, in III *De anima,* cap. v, quod si intellectus humanus haberet in se aliquam naturam de numero naturarum rerum sensibilium, illa natura interius existens prohibet apparere extranea ; sicut etiam si pupilla esset colorata aliquo colore, non posset videre omnem colorem. Sed sicut se habet intellectus humanus ad cognoscendas res corporeas, ita se habet intellectus angelicus ad cognoscendas res immateriales. Cum igitur intellectus angelicus habeat in se aliquam naturam determinatam de nu-

[1] Corderius : « Præter quam quod et ipsis virtutes atque illustrationes propriæ sint perspectæ una cum sacra sua supermundialique ordinatione. »

(*a*) Henricus a Gandavo tenet quod angelus non cognoscit se per suam essentiam nudam, sed per habitum scientialem in quo repræsentatur essentia sua sicut et aliorum. — Alii dicunt quod intelligit se per suam essentiam ita quod intellectio angeli idem est ac sua essentia et potentia : quod falsum est. Scotistæ cum D. Thoma tenent quod angelus intelligit se per suam essentiam, ita quod essentia sua est ratio cognoscendi se.

mero illarum naturarum, videtur quod alias cognoscere non possit.

2. Præterea, in lib. *De causis*, prop. 8, dicitur quod omnis intelligentia scit quod est supra se, inquantum est causata ab eo; et quod est sub se, inquantum est causa ejus. Sed unus angelus non est causa alterius. Ergo unus non potest cognoscere [1] alium.

3. Præterea, unus angelus non potest cognoscere alium per essentiam ipsius angeli cognoscentis; cum omnis cognitio sit secundum rationem similitudinis; essentia autem angeli cognoscentis non est similis essentiæ angeli cogniti, nisi in genere, ut ex supra dictis patet. Unde sequeretur quod unus angelus non haberet de alio cognitionem propriam, sed generalem tantum. Similiter etiam non potest dici quod unus angelus cognoscat alium per essentiam angeli cogniti; quia illud quo intellectus intelligit, est intrinsecum intellectui; sola autem Trinitas illabitur menti. Similiter etiam dici non potest quod unus cognoscat alium per speciem : quia illa species non differt ab angelo intellecto, cum utrumque sit immateriale. Nullo igitur modo videtur quod unus angelus possit intelligere alium.

4. Præterea, si unus angelus intelligit alium, aut hoc esset per speciem innatam; et sic sequeretur quod si Deus nunc de novo crearet aliquem angelum, non posset cognosci ab his qui nunc sunt : aut per speciem acquisitam a rebus; et sic sequeretur quod angeli superiores non possent cognoscere inferiores, a quibus nihil accipiunt. Nullo igitur modo videtur quod unus angelus alium cognoscat.

Sed contra est quod dicitur in lib. *De causis*, prop. 2, quod « omnis intelligentia scit res quæ non corrumpuntur. »

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, *Super Genes. ad litt.*, l. II, c. VIII, col. 270, t. 3, ea quæ in Verbo Dei ab æterno præextiterunt, dupliciter ab eo fluxerunt : uno modo in intellectum angelicum; alio modo ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc quod Deus menti angelicæ impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit. In Verbo autem Dei ab æterno extiterunt non solum rationes rerum corporalium, sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum.

Sic igitur unicuique spiritualium creaturarum a Verbo Dei impressæ sunt omnes rationes rerum omnium tam corporalium quam spiritualium : ita tamen quod unicuique angelo impressa est ratio suæ speciei secundum esse naturale et intellectuale simul, ita scilicet quod in natura suæ speciei subsisteret, et per eam se intelligeret; aliarum vero naturarum tam spiritualium quam corporalium rationes sunt ei impressæ secundum esse intellectuale tantum, ut videlicet per hujusmodi species impressas tam creaturas corporales quam spirituales cognosceret.

Ad primum ergo dicendum, quod naturæ spirituales angelorum ab invicem distinguuntur ordine quodam, sicut supra dictum est, et sic natura unius angeli non prohibet intellectum ipsius a cognoscendis aliis naturis angelorum, cum tam superiores quam inferiores habeant affinitatem cum natura ejus, differentia existente tantum secundum diversos gradus perfectionis.

Ad secundum dicendum, quod ratio causæ et causati non facit ad hoc quod unus angelus alium cognoscat, nisi ratione similitudinis, inquantum causa et causatum sunt similia; et ideo si inter angelos ponatur similitudo absque causalitate, remanebit in uno cognitio alterius.

Ad tertium dicendum, quod unus angelus cognoscit alium per speciem ejus in intellectu suo existentem, quæ differt ab alio angelo, cujus similitudo est, non secundum esse materiale et immateriale, sed secundum esse naturale et intentionale. Nam ipse angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species ejus, quæ est in intellectu alterius angeli; sed habet ibi esse intelligibile tantum; sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum.

Ad quartum dicendum, quod Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo, quod facere disposuit. Et ideo si Deus instituisset facere plures angelos, vel plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus angelicis impressisset; sicut si ædificator voluisset facere majorem domum, fecisset majus fundamentum. Unde ejusdem rationis est quod Deus adderet aliquam creaturam universo, et aliquam speciem intelligibilem angelo.

[1] In Parm. « Ergo unus angelus non cognoscit alium. »

Conclusio. — Quilibet angelus cognoscit alios per inditas omnium rerum rationes in re (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum angeli per sua naturalia Deum cognoscere possint.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt. Dicit enim Dionysius, *De div. nom.*, c. I, § 1, col. 587, t. 1, quod « Deus est super omnes cælestes mentes incomprehensibili virtute collocatus ; » et postea subdit quod, « quia est supra omnem substantiam, ab omni cognitione est segregatus. »

2. Præterea, Deus in infinitum distat ab intellectu angeli. Sed in infinitum distantia non possunt attingi. Ergo videtur quod angelus per sua naturalia non possit Deum cognoscere.

3. Præterea, I Cor., XIII, 12, dicitur : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem ;* ex quo videtur quod sit duplex Dei cognitio : una qua videtur per sui essentiam, secundum quam dicitur videri facie ad faciem ; alia, secundum quod videtur in speculo creaturarum. Sed primam Dei cognitionem angelus habere non potuit per sua naturalia, ut supra ostensum est ; visio autem specularis angelis non convenit, quia non accipiunt divinam cognitionem a rebus sensibilibus, ut dicit Dionysius, *De div. nom.*, c. VII, § 2, col. 867, tom. I. Ergo angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt.

Sed contra, angeli sunt potentiores in cognoscendo, quam homines. Sed homines per sua naturalia Deum cognoscere possunt, secundum illud, Rom., I, 19 : *Quod notum est Dei manifestum est in illis.* Ergo multo magis angeli.

Respondeo dicendum, quod angeli aliquam cognitionem de Deo habere possunt per sua naturalia.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod aliquid tripliciter cognoscitur ; uno modo per præsentiam suæ essentiæ in cognoscente, sicut si lux videatur in oculo ; et sic dictum est, quod angelus intelligit seipsum. Alio modo per præsentiam suæ similitudinis in potentia cognoscitiva, sicut lapis videtur ab oculo per hoc quod similitudo ejus resultat in oculo. Tertio modo per hoc quod similitudo rei cognitæ non recipitur immediate ab ipsa re cognita, sed a re aliqua in qua resultat, sicut cum [1] videmus hominem in speculo. Primæ igitur cognitioni assimilatur divina cognitio, qua per essentiam suam videtur. Et hæc cognitio Dei non potest adesse creaturæ alicui per sua naturalia, ut supra dictum est. Tertiæ autem cognitioni assimilatur cognitio qua nos cognoscimus Deum in via per similitudinem ejus in creaturis resultantem, secundum illud, Rom., I, 20 : *Invisibilia* Dei *per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur,* unde et dicimus Deum videre in speculo. Cognitio autem qua angelus per sua naturalia cognoscit Deum media est inter has duas : et similatur illi cognitioni qua videtur res per speciem ab ea acceptam.

Quia enim imago Dei est in ipsa natura angeli impressa, per suam essentiam angelus Deum cognoscit, inquantum est similitudo Dei.

Non tamen ipsam essentiam Dei videt, quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repræsentandam divinam essentiam. Unde magis ista cognitio tenet se cum speculari ; quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum, divinam similitudinem repræsentans.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de cognitione comprehensionis, ut expresse ejus verba ostendunt, et sic a nullo intellectu creato cognoscitur.

Ad secundum dicendum, quod propter hoc quod intellectus et essentia angeli in infinitum distant a Deo, sequitur quod non possit eum comprehendere nec per suam naturam ejus essentiam videre ; non tamen sequitur quod propter hoc nullam ejus cognitionem habere possit [2], quia sicut Deus in infinitum distat ab angelo, ita cognitio quam Deus habet de seipso in infinitum distat a cognitione quam angelus habet de Deo.

Ad tertium dicendum, quod cognitio quam naturaliter angelus habet de Deo, est media inter utramque cognitionem ; et tamen magis se tenet cum una, ut supra dictum est.

[1] In edit. deest : « cum. »

[2] Sic cod.; in edit. : « nullam habeat ejus cognitionem. »

(*a*) Guillermus tenet quod unus angelus alium cognoscat utroque modo, per essentiam scilicet et per speciem.

Conclusio. — Possunt angeli per suas naturales vires Deum aliqualiter cognoscere (a).

QUÆSTIO LVII.

DE ANGELORUM COGNITIONE RESPECTU RERUM MATERIALIUM.

(Et quinque quæruntur.)

Deinde quæritur de his materialibus quæ ab angelis cognoscuntur, et circa hoc quæruntur quinque : 1° utrum angeli cognoscant naturas rerum materialium; 2° utrum cognoscant singularia ; 3° utrum cognoscant futura; 4° utrum cognoscant cogitationes cordium; 5° utrum cognoscant omnia mysteria gratiæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum angeli cognoscant res materiales.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli non cognoscant res materiales. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Sed res materiales non possunt esse perfectiones angelorum, cum sint infra ipsos. Ergo angeli non cognoscunt res materiales.

2. Præterea, visio intellectualis est eorum quæ sunt in anima per sui essentiam, ut dicitur [1] in Glossa II ad Cor., XII. Sed res materiales non possunt esse in anima hominis vel in mente angeli per suas essentias. Ergo non possunt intellectuali visione cognosci sed solum imaginaria, qua apprehenduntur similitudines corporum, et sensibili, quæ est de ipsis corporibus. In angelis autem non est visio imaginaria et sensibilis, sed solum intellectualis. Ergo angeli cognoscere materialia non possunt.

3. Præterea, res materiales non sunt intelligibiles in actu, sed sunt cognoscibiles apprehensione sensus et imaginationis; quæ non sunt in angelis. Ergo angeli materialia non cognoscunt.

Sed contra, quidquid potest inferior virtus, potest virtus superior. Sed intellectus hominis, qui est ordine naturæ infra intellectum angeli, potest cognoscere res materiales. Ergo multo fortius intellectus angeli.

Respondeo dicendum, quod talis est ordo in rebus quod superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus ; et quod in inferioribus continetur deficienter et partialiter et multipliciter, in superioribus continetur eminenter, et per quamdam totalitatem et simplicitatem. Et ideo in Deo, sicut in summo rerum vertice, omnia supersubstantialiter præexistunt secundum ipsum suum simplex esse, ut Dionysius dicit in lib. *De div. nom.*, cap. I, § 1, col. 587, et cap. II, § 11, col. 650, tom. I. Angeli autem inter cæteras creaturas sunt Deo propinquiores et similiores. Unde et plura participant ex bonitate divina, et perfectius, ut Dionysius dicit, *Cæl. hier.*, c. IV, § 2, col. 179, t. 1. Sic igitur omnia materialia in ipsis angelis præexistunt, simplicius quidem et immaterialius quam in ipsis rebus, multiplicius autem et imperfectius quam in Deo. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Angeli autem secundum suam naturam sunt intellectuales; et ideo, sicut Deus per suam essentiam materialia cognoscit, ita angeli ea cognoscunt per hoc quod sunt in eis per suas intelligibiles species.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectum est perfectio intelligentis secundum speciem intelligibilem, quam habet in intellectu; et sic species intelligibiles quæ sunt in intellectu angeli, sunt perfectiones et actus intellectus angelici.

Ad secundum dicendum, quod sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum ; similiter neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum ; intellectus autem solus apprehendit essentias rerum. Unde in III *De anima* dicitur, text. 26, quod objectum intellectus est « quod quid est, » circa quod non errat, sicut neque sensus circa proprium sensibile. Sic ergo essentiæ rerum materialium sunt in intellectu hominis, vel angeli, ut intellectum est in intelligente, et non secundum esse suum reale. Quædam vero sunt quæ sunt in intellectu vel in anima secundum

[1] Ex Augustino, XII *De Genesi ad litter.*, c. XXIV, XXV et XXX, col. 474, etc., t. 3. Non legitur in Glossa ordin. Strabi apud Migne.

(a) Bonaventura triplicem Dei visionem distinguit :

1. Facialis sine medio tam ex parte videntis quam ex parte visi ;

2. Specularis cum medio non obscuro ex parte videntis propter visi altitudinem.

3. Enigmatica cum medio obscuro propter videntis obcuritatem.

Prima est beatorum ; secunda angelorum in puris naturalibus et Adami in paradiso ; tertia nostra est.

utrumque esse; et utrorumque est visio intellectualis.

Ad tertium dicendum, quod, si angelus acciperet cognitionem rerum materialium ab ipsis rebus materialibus, oporteret quod faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo eas; non autem accipiendo cognitionem earum a rebus materialibus, sed per species actu intelligibiles rerum sibi connaturales, rerum materialium notitiam habet, sicut intellectus noster secundum species quas intelligibiles facit abstrahendo.

Conclusio. — Angeli, cum superiores rebus materialibus et corporalibus sint, materialia omnia cognoscunt per species intelligibiles existentes in eis, inquantum in illis sunt intelligibiliter (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum angelus cognoscat singularia.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus singularia non cognoscat. Dicit enim Philosophus, in I *Post.*, cap. XXII, quod « sensus est singularium, ratio vero vel intellectus universalium. » In angelis autem non est vis cognoscitiva, nisi intellectus, ut ex superioribus patet. Ergo singularia non cognoscunt.

2. Præterea, omnis cognitio est per assimilationem aliquam cognoscentis ad cognitum. Sed non videtur quod possit esse aliqua assimilatio angeli ad singulare inquantum est singulare; cum angelus sit immaterialis, ut supra dictum est, singularitatis vero principium sit materia. Ergo angelus non potest cognoscere singularia.

3. Præterea, si angelus scit singularia, aut per species singulares, aut per species universales. Non per singulares, quia sic oporteret, quod haberet species infinitas; neque per universales, quia universale non est sufficiens principium cognoscendi singulare, inquantum est singulare, cum in universali singularia non cognoscantur nisi in potentia. Ergo angelus non cognoscit singularia.

Sed contra, nullus potest custodire quod non cognoscit. Sed angeli custodiunt homines singulares, secundum illud psalm. XC, 11: *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.* Ergo angeli cognoscunt singularia.

Respondeo dicendum, quod quidam totaliter subtraxerunt angelis singularium cognitionem.

Sed hoc primo quidem derogat catholicæ fidei, quæ ponit hæc inferiora administrari per angelos, secundum illud Hebr., I, 14: *Omnes sunt administratorii spiritus.* Si autem singulorum notitiam non haberent, nullam providentiam habere possent de his quæ in hoc mundo aguntur, cum actus singularium sint. Et hoc est contra illud quod dicitur Eccle., V, 5: *Ne dicas coram angelo: Non est providentia.* Secundo etiam derogat philosophiæ documentis, secundum quæ ponuntur angeli motores cælestium orbium; et quod eos moveant secundum intellectum et voluntatem.

Et ideo alii dixerunt quod angelus habet quidem cognitionem singularium, sed in causis universalibus, ad quas reducuntur particulares omnes effectus; sicut si astrologus judicet de aliqua eclipsi futura per dispositiones cælestium motuum.

Sed hæc positio prædicta inconvenientia non evadit; quia sic cognoscere singulare in causis universalibus non est cognoscere ipsum ut est singulare, hoc est, ut est hic et nunc; astrologus enim cognoscens eclipsim futuram per computationem cælestium motuum, scit eam in universali, et non prout est hic et nunc, nisi per sensum accipiat. Administratio autem, et providentia, et motus sunt singularium, prout sunt hic et nunc.

Et ideo aliter dicendum est quod, sicut homo cognoscit diversis viribus cognitivis omnium rerum genera; intellectu quidem universalia et immaterialia, sensu autem singularia et corporalia; ita angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit. Hoc enim rerum ordo habet, quod quanto aliquid est superius, tanto habet virtutem magis unitam, et ad plura se extendentem; sicut in ipso homine patet quod sensus communis, qui est superior quam sensus proprius, licet sit unica potentia, omnia cognoscit quæ quinque sensibus exterioribus cognoscuntur, et quædam alia quæ nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis; et simile etiam est in aliis considerare. Unde cum angelus naturæ ordine sit supra hominem, inconveniens est dicere quod homo quacum-

(*a*) Nota sedulo hoc principium fundamentale in doctrina D. Thomæ: omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est.

que sua potentia cognoscat aliquid quod angelus per unam vim suam cognoscitivam, scilicet intellectum, non cognoscat. Unde Aristoteles pro inconvenienti habet, ut litem quam nos scimus, Deus ignoret, ut patet in I *De anima,* text. 80, et in III *Metaph.,* text. 15.

Modus autem quo intellectus angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest, quod sicut a Deo effluunt res, ut subsistant in propriis naturis, ita etiam ut sint in cognitione angelica. Manifestum est autem quod a Deo effluit in rebus non solum illud quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea quæ sunt individuationis principia; est enim causa totius substantiæ rei, et quantum ad materiam, et quantum ad formam; et secundum quod causat, sic et cognoscit, quia scientia ejus est causa rei, ut supra ostensum est. Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit non solum quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitatem; ita angeli per species a Deo inditas cognoscunt res non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum earum singularitatem, inquantum sunt quædam repræsentationes multiplicatæ illius unicæ et simplicis essentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de intellectu nostro, qui non intelligit res nisi abstrahendo; et per ipsam abstractionem a materialibus conditionibus id quod abstrahitur fit universale. Hic autem modus intelligendi non convenit angelis, ut supra dictum est; et ideo non est eadem ratio.

Ad secundum dicendum, quod secundum suam naturam angeli non assimilantur rebus materialibus, sicut assimilatur aliquid alicui secundum convenientiam in genere vel in specie, aut in accidente, sed sicut superius habet similitudinem cum inferiori, ut sol cum igne. Et per hunc etiam modum in Deo est similitudo omnium, et quantum ad formam, et quantum ad materiam; inquantum in ipso præexistit ut in causa, quidquid in rebus invenitur. Et eadem ratione species intellectus angeli, quæ sunt quædam derivatæ similitudines a divina essentia, sunt similitudines rerum, non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam.

Ad tertium dicendum, quod angeli cognoscunt singularia per formas universales, quæ tamen sunt similitudines rerum et quantum ad principia universalia, et quantum ad individuationis principia. Quomodo autem per eamdem speciem possint multa cognosci, jam supra dictum est.

Conclusio. — Angeli cognoscunt singularia non in causis universalibus, sed ut sunt in seipsis, per species influxas a Deo (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum angeli cognoscant futura.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angeli cognoscant futura. Angeli enim potentiores sunt in cognoscendo quam homines. Sed homines aliqui cognoscunt futura multa. Ergo multo fortius angeli.

2. Præterea, præsens et futurum sunt differentiæ temporis. Sed intellectus angeli est supra tempus; parificatur enim intelligentia æternitati, id est, ævo, ut dicitur in I *De causis*, propos. 2, circ. fin. Ergo quantum ad intellectum angeli non differunt præteritum et futurum; sed indifferenter cognoscit utrumque.

3. Præterea, angelus non cognoscit per species acceptas a rebus, sed per species innatas universales. Sed species universales æqualiter se habent ad præteritum, præsens et futurum. Ergo videtur quod angeli indifferenter cognoscant præterita, præsentia et futura.

4. Præterea, sicut aliquid dicitur distans secundum tempus, ita secundum locum. Sed angeli cognoscunt distantia secundum locum. Ergo etiam cognoscunt distantia secundum tempus futurum.

Sed contra, id quod est proprium signum divinitatis, non convenit angelis. Sed cognoscere futura est proprium signum divinitatis, secundum illud Isai., XLI, 23: *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quod* dii estis vos.* Ergo angeli non cognoscunt futura. * *Quia.*

Respondeo dicendum, quod futurum du-

(*a*) Averroës nec substantias separatas nec Deum ipsum vult habere singularium notitiam.

Noli inferre ex his quod secundum D. Thomam intellectus noster non cognoscat singularia, infer solummodo quod ea non cognoscit *directe.*

Avicenna non aliter ab angelis cognosci vult singularia, nisi prout in ratione universali entis conveniunt.

pliciter potest cognosci : uno modo in causa sua; et sic futura quæ ex necessitate ex causis suis proveniunt, per certam scientiam cognoscuntur, ut solem oriri cras.

Quæ vero ex suis causis proveniunt ut in pluribus, cognoscuntur non per certitudinem, sed per conjecturam; sicut medicus præcognoscit sanitatem infirmi.

Quæ vero proveniunt ex causis suis ut in paucioribus, penitus sunt ignota, sicut casualia et fortuita. Et iste modus cognoscendi futura adest angelis, et tanto magis quam nobis, quanto rerum causas et universalius et perfectius cognoscunt; sicut medici qui acutius vident causas, melius de futuro statu ægritudinis prognosticantur.

Alio modo cognoscuntur futura in seipsis; et sic solius Dei est futura cognoscere, non solum quæ ex necessitate proveniunt, vel ut in pluribus, sed etiam casualia et fortuita; quia Deus videt omnia in sua æternitate, quæ cum sit simplex, toti tempori adest, et ipsum concludit; et ideo unius[1] Dei intuitus fertur in omnia quæ aguntur per totum tempus, sicut in præsentia; et videt omnia ut in seipsis sunt, sicut supra dictum est, cum de Dei scientia ageretur. Angelicus autem intellectus et quilibet intellectus creatus deficit ab æternitate divina; unde non potest ab aliquo intellectu creato cognosci futurum ut est in suo esse.

Ad primum ergo dicendum, quod homines non cognoscunt futura nisi in causis suis, vel Deo revelante; et sic angeli multo subtilius futura cognoscunt.

Ad secundum dicendum, quod licet intellectus angeli sit supra tempus quo mensurantur corporales motus, est tamen in intellectu angeli tempus secundum successionem intelligibilium conceptionum, secundum quod dicit Augustinus, VIII *Super Genes. ad litt.*, c. XX et XXI, col. 388, t. 3, quod « Deus movet spiritualem creaturam per tempus; » et ita, cum sit successio in intellectu angeli, non omnia quæ aguntur per totum tempus sunt ei præsentia.

Ad tertium dicendum, quod licet species quæ sunt in intellectu angeli, quantum est de se, æqualiter se habeant ad præsentia, præterita et futura, tamen præsentia, præterita et futura non æqualiter se habent ad species[2]; quia ea quæ præsentia sunt, habent naturam per quam assimilantur speciebus quæ sunt in mente angeli; et sic per eas cognosci possunt. Sed quæ futura sunt, nondum habent naturam per quam illis assimilentur. Unde per eas cognosci non possunt.

Ad quartum dicendum, quod distantia secundum locum jam[3] sunt in rerum natura, et participant aliquam speciem, cujus similitudo est in angelo; quod non est verum de futuris, ut dictum est, et ideo non est simile.

CONCLUSIO. — Futura necessaria in suis causis per certitudinem ab angelis cognoscuntur : futura vero ut in pluribus per conjecturam; futura vero ut in paucioribus penitus incognita sunt; omnia vero futura in seipsis a solo Deo cognoscuntur (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum angeli cognoscant cogitationes cordium.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli cognoscant cogitationes cordium. Dicit enim Gregorius in *Moralibus*, super illud Job XXVIII : *Non æquabitur ei aurum, vel vitrum*, lib. XVIII, c. XLVIII, § 78, col. 84, t. 2, quod « tunc[4], » scilicet in beatitudine resurgentium, « unus erit conspicabilis alteri, sicut ipse sibi; et cum uniuscujusque intellectus attenditur, simul

[1] Al. : « unus. »

[2] Ita Nicolaï; edit. Rom et Patav. : « ad rationes. »

[3] « Jam » in edit deest.

[4] « Quoniam ipsa eorum claritas vicissim sibi in alternis cordibus patet, et cum uniuscujusque vultus attenditur, simul et conscientia penetratur. » Et inferius : « Sicque unusquisque tunc erit conspicabilis alteri, sicut nunc esse non potest conspicabilis sibi. »

(*a*) Hic summa difficultas invenitur; nam ex D. Thoma angeli species rerum habent simul ac creantur; ergo species etiam futurorum; ergo futura cognoscere debent. Thomistæ respondent quod illæ species non sunt quomodocumque repræsentantes, sed prout derivantur ipsæ naturæ ab ideis divinis a quibus ipsæ species exemplantur; unde species habent in repræsentando quod in causando ideæ divinæ; ideæ autem divinæ res in individuis successive causant; sic species res successive quando sunt in universo, non quando non sunt, repræsentare petunt. Instabis forsitan et dices quod inde sequitur speciem angelicam intrinsece mutari. Illationem negant rigidiores Thomistæ juxta quos tota mutatio se tenet ex parte objecti quod de futuro fit præsens, idque sufficit ut quod in specie continebatur implicite, explicite repræsentetur. Alii Thomistæ libenter admittunt aliquam mutationem intrinsecam, aliquam mutationem modalem profluentem ab ipsis ideis divinis, individua successive producentibus.

conscientia penetratur. » Sed resurgentes erunt similes angelis, sicut habetur Matth., XXII. Ergo unus angelus potest videre id quod est in conscientia alterius.

2. Præterea, sicut se habent figuræ ad corpora, ita se habent species intelligibiles ad intellectum. Sed, viso corpore, videtur ejus figura. Ergo, visa substantia intellectuali, videtur species intelligibilis quæ est in ipsa. Ergo, cum angelus videat alium angelum, et etiam animam, videtur quod possit videre cognitionem utriusque.

3. Præterea, ea quæ sunt in intellectu nostro, sunt similiora angelo, quam ea quæ sunt in phantasia; cum illa sint intellecta in actu, hæc vero in potentia tantum. Sed ea quæ sunt in phantasia possunt cognosci ab angelo, sicut corporalia, cum phantasia sit virtus corporis. Ergo videtur quod angelus possit cognoscere cogitationes intellectus.

Sed contra est quod proprium Dei non convenit angelis. Sed cognoscere cogitationes cordium est proprium Dei, secundum illud Jerem., XVII, 9 : *Pravum est cor hominis* * *et inscrutabile, quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans corda.* Ergo angeli non cognoscunt secreta cordium.

* *Om- um..., quis.. orda.*

Respondeo dicendum, quod cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Uno modo in suo effectu; et sic non solum ab angelo, sed etiam ab homine cognosci potest, et tanto subtilius, quanto effectus hujusmodi fuerit magis occultus. Cognoscitur enim cogitatio interdum non solum per actum exteriorem, sed etiam per immutationem vultus : et etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt, et multo magis angeli, vel etiam dæmones, quanto subtilius hujusmodi immutationes occultas corporales perpendunt. Unde Augustinus dicit in lib. *De divinatione dæmonum,* cap. V, col. 586, t. 6, quod « aliquando hominum dispositiones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quædam in corpore exprimuntur ex animo, tota facilitate perdiscunt, » quamvis in lib. II *Retractationum*, c. XXX, col. 643, t. 1, hoc dicat non esse asserendum quomodo fiat.

Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu, et affectiones, prout sunt in voluntate; et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cujus ratio est, quia voluntas rationalis creaturæ soli Deo subjacet, et ipse solus in eam operari potest, qui est principale ejus objectum, et ultimus finis; et hoc magis infra patebit. Et ideo ea quæ in voluntate sunt vel quæ ex voluntate sola dependent, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem quod ex sola voluntate dependet quod aliquis actu aliqua consideret; quia cum aliquis habet habitum scientiæ, vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis cum vult. Et ideo dicit Apostolus, I Cor., II, 11, quod *quæ sunt hominis,* nemo novit *nisi spiritus hominis, qui in ipso est.*

Ad primum ergo dicendum, quod modo [1] cogitatio unius hominis non cognoscitur ab alio propter duplex impedimentum : scilicet propter grossitiem corporis, et propter voluntatem claudentem sua secreta. Primum autem obstaculum tolletur in resurrectione, nec est in angelis; sed secundum impedimentum manebit post resurrectionem, et est modo in angelis. Et tamen qualitatem mentis, quantum ad quantitatem gratiæ et gloriæ, repræsentabit claritas corporis, et sic unus mentem alterius videre poterit.

Ad secundum dicendum, quod si unus angelus species intelligibiles alterius videat per hoc quod modus intelligibilium specierum secundum majorem et minorem universalitatem proportionatur nobilitati substantiarum, non tamen sequitur quod unus cognoscat quomodo alius illis intelligibilibus speciebus utitur actualiter considerando.

Ad tertium dicendum, quod appetitus brutalis non est dominus sui actus, sed sequitur impressionem alterius causæ corporalis vel spiritualis. Quia igitur angeli cognoscunt res corporales et dispositiones earum, possunt per hæc cognoscere quod est in appetitu et in apprehensione phantastica brutorum animalium, et etiam hominum, secundum quod in eis quandoque appetitus sensitivus procedit in actum sequens aliquam impressionem corporalem, sicut in brutis semper est. Non tamen oportet quod angeli cognoscant motum appetitus sensitivi et apprehensionem phantasticam hominis, secundum quod moventur a voluntate et ratione; quia etiam inferior pars animæ participat aliqualiter rationem sicut obediens imperanti, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. ult. Nec tamen sequitur quod, si angelus cognoscit quod est in appetitu sensitivo vel

[1] « Modo » deest in edit.

phantasia hominis, cognoscat id quod est in cogitatione vel voluntate; quia intellectus et voluntas non subjacent appetitui sensitivo et phantasiæ, sed potest eis diversimode uti.

CONCLUSIO. — Cognoscunt angeli cordium cogitationes in suis effectibus : ut autem in seipsis sunt, Deo tantum sunt naturaliter cognitæ (*a*).

ARTICULUS V.

Utrum angeli cognoscant mysteria gratiæ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli mysteria gratiæ cognoscant. Quia inter omnia mysteria excellentius est mysterium Incarnationis Christi. Sed hoc angeli cognoverunt a principio; dicit enim Augustinus, *Super Genes. ad litt.*, lib. V, cap. XIX, col. 335, t. 3, quod « sic fuit hoc mysterium absconditum a sæculis in Deo, ut tamen innotesceret principibus et potestatibus in cælestibus; » et dicit Apostolus, I ad Timoth., III, 16, quod *apparuit angelis* illud *magnum sacramentum pietatis* *. Ergo angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

* Pietatis sacramentum.

2. Præterea, rationes omnium mysteriorum gratiæ in divina sapientia continentur. Sed angeli vident ipsam Dei sapientiam, quæ est ejus essentia. Ergo angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

3. Præterea, prophetæ per angelos instruuntur, ut patet per Dionysium, *Cæl. hier.*, cap. IV, § 2, col. 179, t. 1. Sed prophetæ mysteria gratiæ cognoverunt; dicitur enim Amos, III, 7 : *Non facit Dominus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas.* Ergo angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

Sed contra est quod nullus discit illud quod cognoscit. Sed angeli etiam supremi quærunt de divinis mysteriis gratiæ, et discunt; dicitur enim, *Cælest. hierar.*, c. VII, § 3, col. 210, t. 1, quod « sacra Scriptura inducit quasdam cælestes essentias ad ipsum Jesum quæstionem facientes, et addiscentes scientiam divinæ ejus operationis pro nobis, et Jesum eas sine medio docentem [1]; » ut patet Isa., c. LXIII, 1, ubi quærentibus angelis : *Quis est iste qui venit de Edom?* respondet Jesus : *Ego, qui loquor justitiam.* Ergo angeli non cognoscunt mysteria gratiæ.

Respondeo dicendum, quod in angelis est cognitio duplex. Una quidem naturalis, secundum quam cognoscunt res tum per essentiam suam tum etiam per species innatas; et hac cognitione mysteria gratiæ angeli cognoscere non possunt; hæc enim mysteria ex pura Dei voluntate dependent. Si enim unus angelus non potest cognoscere cogitationes alterius ex voluntate ejus dependentes, multo minus potest cognoscere ea quæ ex sola Dei voluntate dependent; et sic argumentatur Apostolus, I Cor., II, 11 : *Quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est; ita et quæ sunt Dei* * *nemo novit nisi Spiritus Dei.*

* Dei sunt, nemo cognovit.

Est autem et alia angelorum cognitio, quæ eos beatos facit, qua vident Verbum, et res in Verbo; et hac quidem visione cognoscunt mysteria gratiæ, non quidem omnia, nec æqualiter omnes, sed secundum quod Deus voluerit eis revelare, secundum illud Apostoli, I Cor., II, 10 : *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum;* ita tamen quod superiores angeli perspicacius divinam sapientiam contemplantes plura mysteria et altiora in ipsa Dei visione cognoscunt, quæ inferioribus manifestant, eos illuminando, et horum etiam mysteriorum quædam a principio suæ creationis cognoverunt, quædam vero postmodum, secundum quod eorum officiis congruit, edocentur.

Ad primum ergo dicendum, quod de mysterio Incarnationis Christi dupliciter contingit loqui. Uno modo in generali : et sic omnibus revelatum est a principio suæ bea-

[1] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius : « Quasdam enim eorum introducunt (theologi) a superioribus sacrosancte eruditas illum esse Dominum..., nonnullas item circa ipsummet Jesum hæsitantes, divinique ejus pro nobis suscepti operis scientiam discentes, ipsumque Jesum eas per se docentem, ac primum ejus summam in homines benignitatem explicantem : « Ego enim, inquit, loquor justitiam et judicium salutaris. »

(*a*) Durandus angelos dicit cogitationes cordium præsentes cognoscere, quod Thomistæ et alii negant. Sed quomodo non cognosceret angelus cogitationes illas quæ sunt quid creatum, et ordinis naturalis, et alicui intellectui creato et naturali proportionatum? Quidam respondent : per concursus divini substractionem. Sed ista substractio estne debita, vel indebita? Si prius, ergo violenta angelis; si posterius, ratio postulatur. Respondemus : quæ a Deo et sola voluntate libera, non a Deo solo dependent, seclusa quavis a causis naturalibus dependentia, aut cum illis connexione, hæc ab angelis cognoscibilia non sunt. Si dicas angelos cognoscere habitus in voluntate acquisitos; ergo et liberos actus : antecedens quidam Thomistæ negant, alii concedentes illud, actus liberos in habitibus posse cognosci concedunt; sed omnes pene cogitationes cordis illis innotescere non inde sequitur.

titudinis. Cujus ratio est, quia hoc est quoddam generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur. *Omnes enim sunt administratorii spiritus,* ut dicitur Heb., I, 14, *in ministerium missi propter eos qui* ıpient. *hæreditatem capiunt* salutis;* quod quidem fit per Incarnationis mysterium. Unde oportuit de hoc mysterio omnes a principio communiter edoceri. Alio modo possumus loqui de mysterio Incarnationis quantum ad speciales conditiones; et sic non omnes angeli a principio de omnibus sunt edocti, imo quædam [1] etiam superiores angeli postmodum didicerunt, ut patet per auctoritatem Dionysii inductam.

Ad secundum dicendum, quod, licet angeli beati divinam sapientiam contemplentur, non tamen eam comprehendunt; et ideo non oportet quod cognoscant quidquid in ea latet.

Ad tertium dicendum, quod quidquid prophetæ cognoverunt de mysterio gratiæ per revelationem divinam, multo excellentius est angelis revelatum; et licet prophetis ea quæ Deus facturus erat circa salutem humani generis, in generali revelaverit, quædam tamen specialia apostoli circa hoc cognoverunt quæ prophetæ non cognoverant, secundum illud Ephes., III, 4 : *Potestis legentes intelligere prudentiam meam in mysterio Christi, quod aliis generationibus non est agnitum, sicut revelatum est sanctis apostolis ejus.* Inter ipsos etiam prophetas posteriores cognoverunt quod priores non cognoverunt, secundum illud ps. CXVIII, 100 : *Super senes intellexi;* et Gregorius dicit [2], *In Ezech.,* lib. II, homil. IV, § 12, col. 980, t. 2, quod « per successiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum. »

Conclusio. — Mysteria gratiæ cum ex sola divina voluntate dependeant, non possunt naturali cognitione ab angelis cognosci, sed tantum supernaturali et beatifica cognitione in Verbo ab angelis cognoscuntur.

QUÆSTIO LVIII.

DE MODO COGNITIONIS ANGELICÆ.

(Et septem quæruntur.)

Post hæc considerandum est de modo angelicæ cognitionis, et circa hoc quæruntur septem : 1° utrum intellectus angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu; 2° utrum angelus possit simul intelligere multa; 3° utrum intelligat discurrendo; 4° utrum intelligat componendo et dividendo; 5° utrum in intellectu angeli possit esse falsitas; 6° utrum cognitio angeli possit dici matutina et vespertina; 7° utrum sit eadem cognitio matutina et vespertina, vel diversæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intellectus angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus angeli quandoque sit in potentia. « Motus » enim « est actus existentis in potentia, » ut dicitur III *Physic.,* text. 6. Sed mentes angelicæ intelligendo moventur, ut dicit Dionysius, *De div. nom.,* c. IV, § 8, col. 703, t. 1. Ergo mentes angelicæ quandoque sunt in potentia.

2. Præterea, cum desiderium sit rei non habitæ, possibilis tamen haberi; quicumque desiderat aliquid intelligere, est in potentia ad illud. Sed I Petr., I, 12, dicitur : *In quem desiderant angeli prospicere.* Ergo intellectus angeli quandoque est in potentia.

3. Præterea, in lib. *De causis,* prop. 8, circa princ., dicitur quod « intelligentia intelligit secundum modum suæ substantiæ. » Sed substantia angeli habet aliquid de potentia permixtum; ergo quandoque intelligit in potentia.

Sed contra est quod Augustinus dicit, II *Super Genes. ad litt.,* cap. VIII, col. 270, tom. III, quod « angeli ex quo creati sunt, ipsa Verbi æternitate, sancta et pia contemplatione perfruuntur. » Sed intellectus contemplans non est in potentia, sed in actu. Ergo intellectus angeli non est in potentia.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in III *De anima,* text. 8, et in VIII *Phys.,* text. 32, intellectus dupliciter est in potentia : uno modo sicut ante addiscere vel invenire, scilicet antequam habeat habitum scientiæ. Alio modo dicitur esse in potentia, sicut cum habet jam habitum scientiæ sed non considerat.

Primo igitur modo intellectus angeli nunquam est in potentia respectu eorum ad quæ

[1] Al. : « quidam. »

[2] « Per incrementa temporum crevit scientia spiritalium patrum. »

ejus cognitio naturalis se extendere potest. Sicut enim corpora superiora, scilicet cælestia, non habent potentiam ad esse quæ non sit completa per actum; ita cælestes intellectus, scilicet angeli, non habent aliquam intelligibilem potentiam quæ non sit totaliter completa per species intelligibiles connaturales.

Sed quantum ad ea quæ eis divinitus revelantur, nihil prohibet intellectum eorum esse in potentia; quia sic etiam corpora cælestia sunt in potentia quandoque ut illuminentur a sole.

Secundo vero modo intellectus angeli potest esse in potentia ad ea quæ cognoscit naturali cognitione. Non enim omnia quæ naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat.

Sed quantum ad cognitionem Verbi et eorum quæ in Verbo videt, nunquam hoc modo est in potentia; quia semper actu intuetur Verbum, et ea quæ in Verbo videt : in hac enim visione eorum beatitudo consistit. Beatitudo autem non consistit in habitu, sed in actu, ut dicit Philosophus, in I *Ethic.*, cap. VIII.

Ad primum ergo dicendum, quod motus ibi non snmitur secundum quod est actus imperfecti, id est existentis in potentia, sed secundum quod est actus perfecti, id est, existentis in actu. Sic enim intelligere et sentire dicuntur motus, ut dicitur in III *De anima,* text. 28.

Ad secundum dicendum, quod desiderium illud angelorum non excludit rem desideratam, sed ejus fastidium. Vel dicuntur desiderare Dei visionem quantum ad novas revelationes, quas pro opportunitate negotiorum a Deo recipiunt.

Ad tertium dicendum, quod in substantia angeli non est aliqua potentia denudata ab actu : et similiter nec intellectus angeli sic est in potentia quod sit absque actu.

CONCLUSIO. — Angeli quæ naturaliter cognoscunt non semper sunt in actu considerantes, sed quoad cognitionem in Verbo semper sunt actu considerantes (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum angelus simul possit multa intelligere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non possit simul multa intelligere. Dicit enim Philosophus, II *Topic.,* cap. IV, loc. 33, quod contingit multa scire, sed unum tantum intelligere.

2. Præterea, nihil intelligitur nisi secundum quod intellectus formatur per speciem intelligibilem sicut corpus formatur per figuram. Sed unum corpus non potest formari diversis figuris. Ergo unus intellectus non potest simul intelligere diversa intelligibilia.

3. Præterea, intelligere est motus quidam. Nullus autem motus terminatur ad diversos terminos. Ergo non contingit simul multa intelligere.

Sed contra est quod dicit Augustinus, IV *Super Genes. ad litt.,* c. XXXII, col. 316, tom. III : « Potentia spiritualis mentis angelicæ cuncta quæ voluerit, facillime simul comprehendit[1]. »

Respondeo dicendum, quod sicut ad unitatem motus requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas objecti. Contingit autem aliqua accipi ut plura et unum; sicut partes alicujus continui; si enim unaquæque per se accipiatur plures sunt; unde non una operatione nec simul accipiuntur per sensum et intellectum. Alio modo accipiuntur, secundum quod sunt unum in toto, et sic simul et una operatione cognoscuntur tam per sensum quam per intellectum, dum totum continuum consideratur, ut dicitur in III *De anima,* text. 23. Et sic etiam intellectus noster simul intelligit subjectum et prædicatum, prout sunt partes unius propositionis, et duo comparata, secundum quod conveniunt in una comparatione. Ex quo patet quod multa secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi : sed secundum quod uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur; unumquodque autem est intelligibile in actu, secundum quod ejus similitudo est in intellectu. Quæcumque igitur per unam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile, et ideo

[1] « Secundum potentiam spiritualem mentis angelicæ, cuncta quæ voluerit simul notitia facillima comprehendentem. »

(*a*) Angelus actu semper seipsum necessario intelligit; item cognitione naturali Deum; item cælos angeli cælorum motores; item suos clientes, non tamen necessitate eadem qua se et Deum cognoscunt.

simul cognoscuntur : quæ vero per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur. Angeli igitur ea cognitione qua cognoscunt res per Verbum, omnia cognoscunt una intelligibili specie, quæ est essentia divina; et ideo quantum ad talem cognitionem omnia simul cognoscunt : sicut et in patria « non erunt volubiles nostræ cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes ; sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus, » ut Augustinus dicit in XV *De Trin.*, cap. XVI, col. 1079, t. 8. Ea vero cogitatione qua cognoscunt res per species innatas, omnia illa simul possunt intelligere, quæ una specie cognoscuntur, non autem illa quæ diversis.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligere multa ut unum, est quodammodo unum intelligere.

Ad secundum dicendum, quod intellectus formatur per intelligibilem speciem, quam apud se habet; et ideo sic potest una specie intelligibili multa simul intelligibilia intueri, sicut unum corpus per unam figuram potest simul multis corporibus assimilari.

Ad tertium dicendum, sicut ad primum.

Conclusio. — Cognoscunt angeli omnia simul in Verbo, et quæcumque per unam speciem repræsentari possunt; non possunt autem simul omnia cognoscere quæ per diversas species innatas repræsentantur.

ARTICULUS III.

Utrum angelus cognoscat discurrendo.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angelus cognoscat discurrendo. Discursus enim intellectus attenditur secundum hoc quod per unum aliud cognoscitur. Sed angeli cognoscunt unum per aliud, cognoscunt enim creaturas per Verbum ; ergo intellectus angeli cognoscit discurrendo.

2. Præterea, quidquid potest virtus inferior potest et virtus superior. Sed intellectus humanus potest syllogizare, et in effectibus causas cognoscere; secundum quæ discursus attenditur. Ergo intellectus angeli, qui superior est ordine naturæ, multo magis hoc potest.

3. Præterea, Isidorus dicit, lib. I *Sententiarum*, cap. x, § 17, col. 556, t. 6, quod dæmones per experientiam multa cognoscunt [1]. Sed experimentalis cognitio est discursiva; ex multis enim memoriis fit unum experimentum, et ex multis experimentis fit unum universale, ut dicitur in fin. *Posteriorum*, lib. II, text. ult., et in principio *Metaphysicæ,* cap. I. Ergo cognitio angelorum est discursiva.

Sed contra est quod Dionysius dicit, *De div. nom.*, cap. VII, § 2, col. 867, t. 1, quod angeli non congregant divinam cognitionem a sermonibus diffusis, neque ab aliquo communi ad ista specialia simul aguntur [2].

Respondeo dicendum, quod, sicut sæpius dictum est. Angeli illum gradum tenent in substantiis spiritualibus quem corpora cælestia in substantiis corporeis; nam « et cælestes mentes » a Dionysio dicuntur [3]. Est autem hæc differentia inter cælestia et terrena corpora, quod corpora terrena per mutationem et motum adipiscuntur suam ultimam perfectionem, corpora vero cælestia statim ex ipsa sua natura suam ultimam perfectionem habent; sic igitur et inferiores intellectus, scilicet hominum, per quemdam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem et cognitionem veritatis [4] adipiscuntur, dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in angelis, quia statim in illis quæ primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quæcumque in eis cognosci possunt. Et ideo dicuntur intellectuales; quia etiam apud nos ea quæ statim naturaliter apprehenduntur, intelligi dicuntur ; unde intellectus dicitur habitus primorum principiorum. Animæ vero humanæ, quæ veritatis notitiam per quemdam discursum acquirunt, rationales vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum apprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari posset.

[1] « Triplici enim modo præscientiæ acumine vigent, id est, subtilitate naturæ, experientia temporum, revelatione superiorum potestatum. »

[2] Corderius : « non dividuis aut e dividuis, vel sensibus vel diffusis rationibus, ratiocinando divinam colligunt scientiam. »

[3] Multis in locis, ut videre est, scilicet VII *Cæl. hier.*, col. 206, X *Cæl. hier.*, col. 294, § 3, etc.

[4] In editis : « Perfectionem in cognitione veritatis. »

Ad primum ergo dicendum, quod discursus quemdam motum nominat. Omnis autem motus est de uno priori in aliud posterius. Unde discursiva cognitio attenditur, secundum quod ex aliquo prius noto devenitur in cognitionem alterius posterius noti, quod prius erat ignotum. Si autem uno inspecto, simul aliud inspiciatur, sicut in speculo inspicitur simul imago rei, non est propter hoc cognitio discursiva : et hoc modo cognoscunt angeli res in Verbo.

Ad secundum dicendum, quod angeli syllogizare possunt, tanquam syllogismum cognoscentes ; et in causis effectus vident, et in effectibus causas, non tamen ita quod cognitionem veritatis ignotæ acquirant syllogizando ex causis in causata, et ex causatis in causas.

Ad tertium dicendum, quod experientia in angelis et dæmonibus dicitur secundum quamdam similitudinem, prout scilicet cognoscunt sensibilia præsentia, tamen absque omni discursu.

Conclusio. — Angeli quæcumque cognoscunt, sine discursu apprehendunt.

ARTICULUS IV.

Utrum angeli intelligant componendo et dividendo.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli intelligant componendo et dividendo. Ubi enim est multitudo intellectorum, ibi est compositio intellectuum, ut dicitur in III *De anima,* text. 21. Sed in intellectu angeli est multitudo intellectorum, cum per diversas species diversa intelligat, et non omnia simul. Ergo in intellectu angeli est compositio et divisio.

2. Præterea, plus distat negatio ab affirmatione quam quæcumque duæ naturæ oppositæ, quia prima distinctio est per affirmationem et negationem. Sed aliquas naturas distantes angelus non cognoscit per unum, sed per diversas species, ut ex dictis patet. Ergo oportet quod affirmationem et negationem cognoscat per diversa ; et ita videtur quod angelus intelligat componendo et dividendo.

3. Præterea, locutio est signum intellectus. Sed angeli hominibus loquentes proferunt affirmativas et negativas enuntiationes, quæ sunt signa compositionis et divisionis in intellectu, ut ex multis locis sacræ Scripturæ apparet. Ergo videtur quod angelus intelligat componendo et dividendo.

Sed contra est quod Dionysius dicit, *De div. nom.*, cap. vii, § 2, col. 867, t. 1, quod « virtus intellectualis angelorum resplendet perspicaci divinorum intellectorum simplicitate[1]. » Sed simplex intelligentia est sine compositione et divisione, ut dicitur in II *De anima,* text. 21. Ergo angelus intelligit sine compositione et divisione.

Respondeo dicendum, quod sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur prædicatum ad subjectum. Si enim intellectus noster statim in ipso principio videret conclusionis[2] veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subjecti haberet notitiam de omnibus quæ possunt attribui subjecto vel removeri ab eo, nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo quod quid est. Sic igitur patet quod ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo, ex hoc scilicet quod non statim in prima apprehensione alicujus primi apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute continetur ; quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, sicut dictum est. Unde cum in angelo sit lumen intellectuale perfectum, cum sit « speculum purum et clarissimum, » ut dicit Dionysius, *De div. nom.*, cap. iv, § 22, col. 723, t. 1, relinquitur quod angelus sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo.

Nihilominus tamen compositionem et divisionem enuntiationum intelligit, sicut et ratiocinationem syllogismorum; intelligit enim composita simpliciter, et mobilia immobiliter, et materialia immaterialiter.

Ad primum ergo dicendum, quod non qualiscumque multitudo intellectorum compositionem causat, sed multitudo illorum intellectorum quorum unum attribuitur alteri, vel removetur ab altero. Angelus au-

[1] Sensum reddit D. Thomas ex Joannis Sarrasini versione. Corderius : « Estque illis vis spiritualis atque operatio impermixta, et immaculata puritate resplendens, et conspicax divinarum intelligentiarum. »

[2] Ita codd. Alcan. et Tarrac., et editi plurimi; romana editio : « virtutem. »

tem intelligendo quidditatem alicujus rei, simul intelligit quidquid ei attribui potest, vel removeri ab ea. Unde intelligendo quod quid est, intelligit quidquid nos intelligere possumus componendo et dividendo, per unum suum simplex intellectum.

Ad secundum dicendum, quod diversæ quidditates rerum minus differunt quantum ad rationem existendi, quam affirmatio et negatio; tamen quantum ad rationem cognoscendi affirmatio et negatio magis conveniunt; quia statim per hoc quod cognoscitur veritas affirmationis, cognoscitur falsitas negationis oppositæ.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod angeli loquuntur enuntiationes affirmativas et negativas, manifestat quod angeli cognoscunt compositionem et divisionem; non autem quod cognoscant componendo et dividendo, sed simpliciter cognoscendo quod quid est.

Conclusio. — Angeli non cognoscunt componendo et dividendo (*a*).

ARTICULUS V.

Utrum in intellectu angeli possit esse falsitas.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in intellectu angeli possit esse falsitas. Protervitas enim ad falsitatem pertinet. Sed in dæmonibus est « phantasia proterva, » ut dicit Dionysius[1], *De div. nom.*, cap. IV, § 23, col. 726, t. 1. Ergo videtur quod in angelorum intellectu possit esse falsitas.

2. Præterea, nescientia est causa falsæ æstimationis. Sed in angelis potest esse nescientia, ut Dionysius dicit[2], *Eccles. hier.*, cap. VI, § 6, col. 538, t. 1. Ergo videtur quod in eis possit esse falsitas.

3. Præterea, omne quod cadit a veritate sapientiæ, et habet rationem depravatam, habet falsitatem vel errorem in suo intellectu. Sed hoc Dionysius dicit[3] de dæmonibus, *De div. nom.*, cap. VII, § 2, col. 867, tom. I. Ergo videtur quod in intellectu angelorum possit esse falsitas.

Sed contra, Philosophus dicit, III *De anima*, text. 26 et 41, quod « intellectus semper verus est. » Augustinus etiam dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.*, quæst. LIV, col. 38, t. 6, quod « nihil intelligitur nisi verum[4]. » Sed angeli non cognoscunt aliquid nisi intelligendo. Ergo in angeli cognitione non potest esse deceptio et falsitas.

Respondeo dicendum, quod hujus quæstionis veritas aliquatenus ex præmissa dependet. Dictum est enim, quod angelus non intelligit componendo et dividendo, sed intelligendo quod quid est. Intellectus autem circa quod quid est semper verus est, sicut et sensus circa proprium objectum, ut dicitur in III *De anima*, text. 26.

Sed per accidens in nobis accidit deceptio et falsitas intelligendo quod quid est, scilicet secundum rationem alicujus compositionis, vel cum definitionem unius rei accipimus ut definitionem alterius; vel cum partes definitionis sibi non cohærent, sicut si accipiatur pro definitione alicujus rei : Animal quadrupes volatile, nullum enim animal tale est. Et hoc quidem accidit in compositis, quorum definitio ex diversis sumitur, quorum unum est materiale ad aliud; sed intelligendo quidditates simplices, ut dicitur in IX *Metaph.*, non est falsitas; quia vel totaliter non attinguntur, et nihil intelligimus de eis, vel cognoscuntur ut sunt.

Sic igitur per se non potest esse falsitas aut error aut deceptio in intellectu alicujus angeli; sed per accidens contingit, alio tamen modo quam in nobis. Nam nos componendo et dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus; sicut cum dividendo vel demonstrando[5] definitionem investigamus. Quod quidem in angelis non contingit; sed per quod quid est rei cognoscunt omnes enuntiationes ad illam rem pertinentes. Manifestum est autem quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum quæ naturaliter conveniunt rei vel ab ea removentur; non autem eorum quæ a supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni habentes rectam voluntatem per cognitionem quidditatis rei, non judi-

[1] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius : « imaginatio præceps. »

[2] « A rerum, quarum hactenus scientia caruerunt, ignoratione quodammodo purgantur. »

[3] Corderius : « Dæmonum mens, inquantum mens est, ex ipsa (sapientia) est; inquantum vero amens est, et id quod appetit nec scit, nec vult assequi, verius a sapientia defectio dici debet. »

[4] « Quod enim intelligitur verum est. »

[5] Al. : « vel demonstrando. »

(*a*) Constat discursum, id est compositionem et divisionem, non formaliter, virtualiter tamen angelis convenire.

cant de his quæ supernaturaliter ad rem pertinent, nisi salva ordinatione divina. Unde in eis non potest esse falsitas aut error. Dæmones vero per voluntatem perversam subducentes intellectum a divina sapientia absolute interdum de rebus judicant secundum naturalem conditionem. Et in his quæ naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur; sed decipi possunt quantum ad ea quæ supernaturalia sunt; sicut si considerans hominem mortuum, judicet eum non resurrecturum; et si, videns hominem Christum, judicet eum non esse Deum.

Et per hoc patet responsio ad ea quæ utrinque objiciuntur. Nam protervitas dæmonum est secundum quod non subduntur divinæ sapientiæ. Nescientia autem est in angelis non respectu naturalium cognoscibilium, sed supernaturalium. Patet etiam quod intellectus ejus quod quid est semper est verus, nisi per accidens, secundum quod indebite ordinatur ad aliquam compositionem vel divisionem.

Conclusio. — Non est aliqua in intellectu angeli falsitas per se, sed per acccidens, cum quicquid attingunt, prima operatione intellectus cognoscant.

ARTICULUS VI.

Utrum in angelis sit cognitio matutina et vespertina.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis non sit vespertina neque matutina cognitio. Vespere enim et mane admixtionem tenebrarum habent. Sed in cognitione angeli non est aliqua tenebrositas, cum non sit ibi error vel falsitas. Ergo cognitio angeli non debet dici matutina vel vespertina.

2. Præterea, inter vespere et mane cadit nox; et inter mane et vespere cadit meridies. Si igitur in angelis cadit cognitio matutina et vespertina, pari ratione videtur quod in eis debeat esse meridiana et nocturna cognitio.

3. Præterea, cognitio distinguitur secundum differentiam cognitorum. Unde in III *De anima,* text. 38, dicit Philosophus quod scientiæ secantur quemadmodum et res. Triplex autem est esse rerum; scilicet in Verbo, in propria natura, et in intelligentia angelica, ut Augustinus dicit II *Super Gen. ad litt.,* c. viii, col. 269, § 16, t. 3. Ergo si ponatur cognitio matutina in angelis, et vespertina, propter esse rerum in Verbo et in propria natura, debet etiam in eis poni tertia cognitio propter esse rerum in intelligentia angelica.

Sed contra est quod Augustinus, IV *Super Gen. ad litt.,* c. xxii, col. 312, t. 3, et XI *De civ. Dei,* c. vii, col. 322, t. 7, distinguit cognitionem angelorum per matutinam et vespertinam.

Respondeo dicendum, quod hoc quod dicitur de cognitione matutina et vespertina in angelis, introductum est ab Augustino, qui sex dies, in quibus Deus legitur fecisse cuncta, Gen., i, intelligi vult non hos usitatos dies qui solis circuitu peraguntur cum sol quarto die factus legatur, sed unum diem, scilicet cognitionem angelicam sex rerum generibus præsentatam. Sicut autem in die consueto mane est principium diei, vespere autem terminus; ita cognitio ipsius primordialis esse rerum dicitur cognitio matutina; et hæc est secundum quod res sunt in Verbo; cognitio autem ipsius esse rei creatæ secundum quod in propria natura consistit, dicitur cognitio vespertina. Nam esse rerum fuit a Verbo sicut a quodam primordiali principio; et hic effluxus terminatur ad esse rerum quod in propria natura habent.

Ad primum ergo dicendum, quod vespere et mane non accipiuntur in cognitione angelica secundum similitudinem ad admixtionem tenebrarum, sed secundum similitudinem principii et termini. Vel dicendum quod nihil prohibet, ut dicit Augustinus, *Super Gen. ad litt.,* lib. IV, c. xxiii, col. 312, t. 3, aliquid in comparatione ad unum dici lux, et in comparatione ad aliud dici tenebra; sicut vita fidelium et justorum, in comparatione ad impios, dicitur lux, secundum illud Eph., v, 8: *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino.* Quæ tamen vita fidelium in comparatione ad vitam gloriæ tenebrosa dicitur, secundum illud II Petr., i, 19: *Habetis * propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco.* Sic igitur cognitio angeli, qua cognoscit res in propria natura, dies est per comparationem ad ignorantiam vel errorem, sed obscura est per comparationem ad visionem Verbi.

* *Habemus.*

Ad secundum dicendum, quod matutina et vespertina cognitio ad idem pertinet, id est, ad angelos illuminatos, qui sunt distincti a tenebris, id est, a malis angelis. Angeli autem boni cognoscentes creaturam,

non in ea figuntur, quod esset tenebrescere et noctem fieri; sed hoc ipsum referunt ad laudem Dei, in quo sicut in principio omnia cognoscunt. Et ideo post vesperam non ponitur nox, sed mane ita quod mane sit finis præcedentis diei, et principium sequentis, inquantum angeli cognitionem præcedentis operis ad laudem Dei referunt. Meridies autem sub nomine diei comprehenditur, quasi medium inter duo extrema. Vel potest meridies referri ad cognitionem ipsius Dei, quæ non habet principium nec finem.

Ad tertium dicendum, quod etiam ipsi angeli creaturæ sunt. Unde esse rerum in intelligentia angelica comprehenditur sub vespertina cognitione sicut et esse rerum in propria natura.

Conclusio. — Distinguitur in angelis cognitio matutina, qua res cognoscunt in prima causa, a vespertina, qua cognoscunt res ut sunt in seipsis (*a*).

ARTICULUS VII.

Utrum una sit cognitio matutina et vespertina.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod una sit cognitio vespertina et matutina. Dicitur enim Gen., I, 5 : *Factum est vespere et mane dies unus.* Sed per diem intelligitur cognitio angelica, ut Augustinus dicit, loco cit. art. præc. in arg. sed contra. Ergo una et eadem est cognitio in angelis matutina et vespertina.

2. Præterea, impossibile est unam potentiam simul duas operationes habere. Sed angeli semper sunt in actu cognitionis matutinæ; quia semper vident Deum, et res in Deo, secundum illud Matth., XVIII, 10 : *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei,* etc. Ergo si cognitio vespertina esset alia a matutina, nullo modo angelus posset esse in actu cognitionis vespertinæ.

3. Præterea, Apostolus dicit, I Cor., XIII, 10 : *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed si cognitio vespertina sit aliud a matutina, comparatur ad ipsam sicut imperfectum ad perfectum. Ergo non poterit simul vespertina cognitio esse cum matutina.

In contrarium est quod dicit Augustinus, IV *Super Gen. ad litt.*, c. XXIII, col. 312, t. 3, quod « multum interest inter cognitionem rei cujusque in Verbo Dei, et cognitionem ejus in natura ejus ; ut illud merito ad diem pertineat, hoc ad vesperam. »

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, cognitio vespertina dicitur qua angeli cognoscunt res in propria natura. Quod non est ita intelligi, quasi ex propria rerum natura cognitionem accipiant, ut hæc præpositio, « in, » indicet habitudinem principii; quia non accipiunt angeli cognitionem a rebus, ut supra habitum est. Relinquitur igitur quod hoc quod dicitur, « in propria natura, » accipiatur secundum rationem cogniti, secundum quod subest cognitioni; ut scilicet cognitio vespertina in angelis dicatur secundum quod cognoscunt esse rerum, quod habent res in propria natura. Quod quidem per duplex medium cognoscunt, scilicet per species innatas, et per rationes rerum in Verbo existentes. Non enim videndo Verbum, cognoscunt solum illud esse rerum quod habent in Verbo, sed illud esse quod habent in propria natura; sicut Deus per hoc quod videt se, cognoscit esse rerum quod habent in propria natura.

Si ergo dicatur cognitio vespertina, secundum quod cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura, videndo Verbum, sic una et eadem secundum essentiam est cognitio vespertina et matutina, differens solum secundum cognita. Si vero cognitio vespertina dicatur secundum quod angeli cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura per formas innatas, sic alia est cognitio vespertina et matutina. Et ita videtur intelligere Augustinus, cum unam ponat imperfectam respectu alterius.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut numerus sex dierum, secundum intellectum Augustini, loco cit. art. præc., in arg. sed contra, accipitur secundum sex genera re-

(*a*) Notitia matutina tripliciter intelligitur :
1. Quæ a creatione est infusa ;
2. Quæ ante gloria visorum in essentia divina est ;
3. Quæ in statu gloriæ rerum in verbo est.

Notitia vespertina est rerum in proprio genere; sed rerum cognitio per species innatas non dicitur juxta Scotistas vespertina, nisi secundum quid. Notitia meridiana additur. Matutina angeli Deum et in Deo creaturas vident; vespertina per species concreatas in proprio genere quascumque res; meridiana seu diuturna ex quo clarius in Deo quam in seipsis creaturas vident, voluntate deliberata, toto amore, semper in creatoris laudem ac dilectionem omnes suas cognitiones referunt.

rum quæ cognoscuntur ab angelis; ita unitas diei accipitur secundum unitatem rei cognitæ, quæ tamen diversis cognitionibus cognosci potest.

Ad secundum dicendum, quod duæ operationes possunt simul esse unius potentiæ, quarum una ad aliam refertur; ut patet, cum voluntas simul vult et finem, et ea quæ sunt ad finem; et intellectus simul intelligit principia et conclusiones per principia quando jam scientiam acquisivit. Cognitio autem vespertina in angelis refertur ad matutinam, ut Augustinus dicit, *Super Gen.*, lib. IV, c. XXIV, col. 313, t. 3. Unde nihil prohibet utramque simul esse in angelis.

Ad tertium dicendum, quod veniente perfecto, evacuatur imperfectum, quod scilicet ei opponitur; sicut fides, quæ est eorum quæ non videntur, evacuatur, visione veniente. Sed imperfectio vespertinæ cognitionis non opponitur perfectioni matutinæ. Quod enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei quod cognoscatur in sua causa; et iterum quod aliquid cognoscatur per duo media quorum unum est perfectius, et aliud imperfectius, nihil repugnans habet; sicut ad eamdem conclusionem habere possumus et medium demonstrativum et dialecticum; et similiter eadem res potest sciri ab angelo per Verbum increatum, et per speciem innatam.

CONCLUSIO. — Cognitio vespertina, ut terminatur ad creaturas non videndo Verbum, essentialiter a matutina diversa est; ut autem simul ad creaturas et ad Verbum terminatur, idem est cum illa, distincta tantum ex cognitorum distinctione.

QUÆSTIO LIX.

DE VOLUNTATE ANGELORUM.

(Et quatuor quæruntur.)

Consequenter considerandum est de his quæ pertineant ad voluntatem angelorum: et primo considerabimus de ipsa voluntate; secundo de motu ejus, qui est amor, sive dilectio.

Et circa primum quæruntur quatuor: 1° utrum in angelis sit voluntas; 2° utrum voluntas in angelis sit ipsa natura eorum, vel etiam ipse intellectus eorum; 3° utrum in angelis sit liberum arbitrium; 4° utrum in eis sit irascibilis et concupiscibilis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in angelis sit voluntas.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis non sit voluntas. Quia, ut dicit Philosophus in III *De anima*, text. 42, voluntas in ratione est. Sed in angelis non est ratio, sed aliquid superius ratione. Ergo in angelis non est voluntas, sed aliquid superius voluntate.

2. Præterea, voluntas sub appetitu continetur, ut patet per Philosophum in III *De anima*, text. 42. Sed appetitus est imperfecti, est enim ejus quod nondum habetur. Cum igitur in angelis, maxime in beatis, non sit aliqua imperfectio, videtur quod non sit in eis voluntas.

3. Præterea, Philosophus dicit in III *De anima*, text. 54, quod voluntas est movens motum, movetur enim ab appetibili intellecto. Sed angeli sunt immobiles, cum sint incorporei. Ergo in angelis non est voluntas.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X lib. *De Trin.*, c. XI et XII, col. 982, etc., t. 8, quod imago Trinitatis invenitur in mente secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Imago autem Dei invenitur non solum in mente humana, sed etiam in mente angelica, cum etiam mens angelica sit capax Dei. Ergo in angelis est voluntas.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere in angelis voluntatem.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod, cum omnia procedant ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimode. Quædam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem absque cognitione, sicut plantæ et corpora inanimata, et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. Quædam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare, sicut sensus qui cognoscit dulce et album, vel [1] aliquid hujusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens dicitur appetitus sensitivus. Quædam vero inclinantur ad bonum cum cognitione, qua cognoscunt ipsam boni rationem, quod est proprium intellectus; et hæc perfectissime inclinantur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quæ cognitione

[1] Al. : « et. »

carent; neque in bonum particulariter tantum sicut ea quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi inclinata in ipsum universale bonum; et hæc inclinatio dicitur voluntas. Unde, cum angeli per intellectum cognoscant ipsam universalem rationem boni, manifestum est quod in eis sit voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod aliter ratio transcendit sensum, et aliter intellectus rationem. Ratio enim transcendit sensum secundum diversitatem cognitorum; nam sensus est particularium, ratio vero universalium. Et ideo oportet quod sit alius appetitus tendens in bonum universale, qui debetur rationi; et alius tendens in bonum particulare qui debetur sensui. Sed intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi: quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale. Idem est ergo objectum quod appetitui proponitur et ex parte rationis et ex parte intellectus. Unde in angelis, qui sunt intellectuales tantum, non est appetitus superior voluntate.

Ad secundum dicendum, quod licet nomen appetitivæ partis sit sumptum ab appetendo ea quæ non habentur, tamen appetitiva pars non solum ad hæc se extendit, sed etiam ad multa alia; sicut et nomen lapidis sumptum est a læsione pedis, cum tamen lapidi non hoc solum conveniat. Similiter irascibilis potentia denominatur ab ira, cum tamen in ea sint plures aliæ passiones, ut spes, et audacia et hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod voluntas dicitur movens motum, secundum quod velle est motus quidam, et intelligere; cujusmodi motum nihil prohibet in angelis esse, quia talis motus est « actus perfecti, » ut dicitur in III *De anima,* text. 28.

Conclusio. — Cum angeli per intellectum universalem boni rationem attingant, est in eis voluntas.

ARTICULUS II.

Utrum in angelis voluntas differat ab intellectu.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis non differat voluntas ab intellectu et natura. Angelus enim est simplicior quam corpus naturale. Sed corpus naturale per suam formam inclinatur in suum finem, qui est ejus bonum. Ergo multo magis angelus. Forma autem angeli est vel natura ipsa in qua subsistit, vel species quæ est in intellectu ejus. Ergo angelus inclinatur in bonum per naturam suam vel per speciem intelligibilem. Hæc autem inclinatio ad bonum pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur angeli non est aliud quam ejus natura, vel intellectus.

2. Præterea, objectum intellectus est verum, voluntatis autem, bonum. Bonum autem et verum non differunt realiter sed secundum rationem tantum. Ergo voluntas et intellectus non differunt realiter.

3. Præterea, distinctio communis et proprii non diversificat potentias: eadem enim potentia visiva est coloris et albedinis. Sed bonum et verum videntur se habere sicut commune et proprium; nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo voluntas, cujus objectum est bonum, non differt ab intellectu, cujus objectum est verum.

Sed contra, voluntas in angelis est bonorum tantum; intellectus autem est bonorum et malorum; cognoscunt enim utrumque. Ergo voluntas in angelis est aliud quam ejus intellectus.

Respondeo dicendum, quod voluntas in angelis nihil aliud est quam quædam virtus[1] vel potentia, quæ nec est ipsa eorum natura, nec eorum intellectus. Et quod non sit eorum natura, apparet ex hoc quod natura vel essentia alicujus rei intra ipsam rem comprehenditur. Quidquid ergo se extendit ad id quod est extra rem, non est rei essentia. Unde videmus in corporibus naturalibus quod inclinatio quæ est ad esse rei, non est per aliquid superadditum essentiæ, sed per materiam, quæ appetit esse antequam illud[2] habeat, et per formam, quæ tenet rem in esse postquam fuerit. Sed inclinatio ad aliquid extrinsecum est per aliquid essentiæ superadditum, sicut inclinatio ad locum est per gravitatem vel levitatem. Inclinatio autem ad faciendum sibi simile est per qualitates activas. Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter: unde ibi solum est idem essentia et voluntas, ubi totaliter bonum continetur in essentia

[1] Sic codd.; in edit.: « in angelis est quædam virtus. »

[2] Ita cod. Alcan., aliique duo cum Nicolaï; edit. Rom. et Patav. omittunt: « illud. »

volentis, scilicet in Deo qui nihil vult extra se nisi ratione suæ bonitatis; quod de nulla creatura potest dici; cum bonum infinitum sit extra essentiam cujuslibet causati. Unde nec voluntas angeli nec alterius creaturæ potest esse idem quod ejus essentia.

Similiter nec potest esse idem quod intellectus angeli vel hominis. Nam cognitio fit per hoc quod cognitum est in cognoscente: voluntas [1] vero se extendit in rem exteriorem [2]. Alterius autem virtutis est quod aliquid habeat in se quod est extra se, et quod ipsum tendat in rem exteriorem. Et ideo oportet quod in qualibet creatura sit aliud intellectus et voluntas; non autem in Deo, qui habet et ens universale, et bonum universale in seipso, unde tam voluntas quam intellectus est ejus essentia.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus naturale per formam substantialem inclinatur in esse suum; sed in exterius inclinatur per aliquid additum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod potentiæ non diversificantur secundum materialem distinctionem objectorum, sed secundum formalem distinctionem, quæ attenditur secundum rationem objecti; et ideo diversitas secundum rationem boni et veri sufficit ad diversitatem intellectus et voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod quia bonum et verum convertuntur secundum rem, inde est quod et bonum ab intellectu intelligitur sub ratione veri, et verum a voluntate appetitur sub ratione boni. Sed tamen diversitas rationum ad diversificandum potentias sufficit, ut dictum est.

Conclusio. — Voluntas angelorum neque est intellectus, neque eorum natura.

ARTICULUS III.

Utrum in angelis sit liberum arbitrium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis non sit liberum arbitrium. Actus enim liberi arbitrii est eligere. Sed electio non potest esse in angelis, cum electio sit appetitus præconsiliati, consilium autem est inquisitio quædam, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. III. Angeli autem non cognoscunt inquirendo, quia hoc pertinet ad discursum rationis. Ergo videtur quod in angelis non sit liberum arbitrium.

2. Præterea, liberum arbitrium se habet ad utrumque. Sed ex parte intellectus non est aliquid se habens ad utrumlibet in angelis; quia intellectus eorum non fallitur in naturalibus intelligibilibus, ut dictum est. Ergo nec ex parte appetitus liberum arbitrium in eis esse potest.

3. Præterea, ea quæ sunt naturalia in angelis, conveniunt eis secundum magis et minus, quia in superioribus angelis natura intellectualis est perfectior [3]. Liberum autem arbitrium non recipit magis et minus. Ergo in angelis non est liberum arbitrium.

Sed contra, libertas arbitrii ad dignitatem nominis pertinet. Sed angeli digniores sunt hominibus. Ergo libertas arbitrii, cum sit in hominibus, multo magis est in angelis.

Respondeo dicendum, quod quædam sunt quæ non agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab aliis acta et mota, sicut sagitta a sagittante movetur ad finem. Quædam vero agunt quodam arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia; ovis enim fugit lupum ex quodam judicio, quo existimat eum sibi noxium: sed hoc judicium non est ipsi liberum, sed a natura inditum. Sed solum id quod habet intellectum potest agere judicio libero, inquantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest judicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium.

Et sic patet liberum arbitrium esse in angelis etiam excellentius quam in hominibus, sicut et intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus, loco cit. in arg., loquitur de electione secundum quod est hominis. Sicut autem æstimatio hominis in speculativis differt ab æstimatione angeli in hoc quod una est absque inquisitione, alia vero per inquisitionem; ita et in operativis. Unde in angelis est electio, non tamen cum inquisitiva deliberatione consilii, sed per subitam acceptationem [4] veritatis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dic-

[1] Ita cod. cit.; in editis omnibus quos vidimus, excepto Parm., deest « voluntas vero se extendit in rem exteriorem. »

[2] Sic omnes cod.; in edit. additur: « Unde ea ratione se extendit ejus intellectus in id quod est extra se, secundum quod illud quod extra ipsum est per essentiam, natum est aliquo modo in eo esse. Voluntas vero se extendit in id quod extra est, secundum quod quadam inclinatione quodammodo tendit in rem exteriorem. »

[3] In edit.: « quam in inferioribus. »

[4] Ita cod. Alcan.; editi: « acceptionem. »

tum est, cognitio fit per hoc quod cognita sunt in cognoscente. Ad imperfectionem autem alicujus rei pertinet, si non sit in ea id quod natum est in ea esse. Unde angelus non esset perfectus in sua natura, si intellectus ejus non esset determinatus ad omnem veritatem quam naturaliter cognoscere potest. Sed actus appetivæ virtutis est per hoc quod affectus inclinatur ad rem exteriorem. Non autem dependet perfectio rei ex omni re ad quam inclinatur, sed solum ex superiori. Et ideo non pertinet ad imperfectionem angeli, si non habet voluntatem determinatam respectu eorum quæ infra ipsum sunt. Pertineret autem ad imperfectionem ejus, si indeterminate se haberet ad illud quod supra ipsum est.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium nobiliori modo est in superioribus angelis quam in inferioribus, sicut et judicium intellectus. Tamen verum est quod ipsa libertas, secundum quod in ea consideratur quædam remotio coactionis, non suscipit magis et minus; quia privationes et negationes non remittuntur nec intenduntur secundum[1] se, sed solum per suam causam, vel secundum aliquam affirmationem adjunctam.

Conclusio. — Cum angeli sint naturæ intellectualis, in eis est liberum arbitrium.

ARTICULUS IV.

Utrum in angelis sit irascibilis et concupiscibilis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis sit irascibilis et concupiscibilis. Dicit enim Dionysius, IV cap. *De div. nomin.*, quod « in dæmonibus est furor irrationabilis, et concupiscentia amens[2], » et dæmones ejusdem naturæ sunt cum angelis, quia peccatum non mutavit in eis naturam. Ergo in angelis est irascibilis et concupiscibilis.

2. Præterea, amor et gaudium in concupiscibili sunt; ira vero, spes et timor in irascibili. Sed hæc attribuuntur angelis bonis et malis in Scripturis. Ergo in angelis est irascibilis et concupiscibilis.

3. Præterea, virtutes quædam dicuntur esse in irascibili et concupiscibili; sicut charitas et temperantia videntur esse in concupiscibili, spes autem et fortitudo in irascibili. Sed virtutes hæc sunt in angelis. Ergo in angelis est concupiscibilis et irascibilis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *De anima*, text. 42, quod irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitiva, quæ non est in angelis. Ergo in eis non est irascibilis et concupiscibilis.

Respondeo dicendum, quod intellectivus appetitus non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, sed solum appetitus sensitivus. Cujus ratio est, quia, cum potentiæ non distinguantur secundum distinctionem materialem objectorum, sed solum secundum rationem formalem objecti; si alicui potentiæ respondeat aliquod objectum secundum rationem communem, non erit distinctio potentiarum secundum diversitatem propriorum[3], quæ sub illo communi continentur; sicut si proprium objectum potentiæ visivæ est color secundum rationem coloris, non distinguuntur plures potentiæ visivæ secundum differentiam albi et nigri. Sed si proprium objectum alicujus potentiæ esset album inquantum album, distingueretur potentia visiva albi a potentia visiva nigri. Manifestum est autem ex dictis, quod objectum appetitus intellectivi, qui voluntas dicitur, est bonum secundum communem boni rationem, nec potest esse aliquis appetitus nisi boni; unde in parte intellectiva appetitus non dividitur secundum distinctionem aliquorum particularium bonorum, sicut dividitur appetitus sensitivus, qui non respicit bonum secundum communem rationem, sed quoddam particulare bonum.

Unde, cum in angelis non sit nisi appetitus intellectivus, eorum appetitus non distinguitur per irascibilem et concupiscibilem, sed remanet indivisus, et vocatur voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod furor et et concupiscentia metaphorice dicuntur esse in dæmonibus, sicut et ira quandoque Deo attribuitur propter similitudinem effectus.

Ad secundum dicendum, quod amor et gaudium, secundum quod sunt passiones, sunt in concupiscibili; sed secundum quod nominant simplicem voluntatis actum, sic sunt in intellectiva parte, prout amare est

[1] In edit. : « per. »
[2] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius : « Quid vero præterea malum in dæmonibus? Furor irrationalis, concupiscentia demens, imaginatio præceps. »
[3] In edit. : « propriorum objectorum. »

velle bonum alicujus [1], et gaudere est quiescere voluntatem in aliquo bono habito. Et universaliter nihil horum dicitur de angelis secundum passionem, ut Augustinus dicit [2], IX *De civitate Dei,* cap. v, col. 261, t. 7.

Ad tertium dicendum, quod charitas, secundum quod est virtus, non est in concupiscibili, sed in voluntate; nam objectum concupiscibilis est bonum delectabile secundum sensum. Hujusmodi autem non est bonum divinum, quod est objectum charitatis. Et eadem ratione dicendum est, quod spes non est in irascibili: quia objectum irascibilis est quoddam arduum quod est sensibile, circa quod non est spes quæ est virtus, sed circa arduum divinum. Temperantia autem, secundum quod est virtus humana, est circa concupiscentias delectabilium sensibilium, quæ pertinent ad vim concupiscibilem; et similiter fortitudo est circa audacias et timores quæ sunt in irascibili: et ideo temperantia, secundum quod est virtus humana, est in concupiscibili, et fortitudo in irascibili. Sed hoc modo non sunt in angelis: non enim in eis sunt passiones concupiscentiarum, vel timoris et audaciæ, quas oporteat per temperantiam et fortitudinem regulari; sed temperantia in eis dicitur secundum quod moderate suam voluntatem exhibent secundum regulam divinæ voluntatis, et fortitudo in eis dicitur secundum quod voluntatem divinam firmiter exequuntur; quod totum fit per voluntatem, non per irascibilem et concupiscibilem.

CONCLUSIO. — Cum in angelis sit solus appetitus intellectivus, non distinguitur in eis aliqua virtus irascibilis vel concupiscibilis, sed indivisus in eis appetitus, qui dicitur voluntas, manet.

QUÆSTIO LX.

DE AMORE SEU DILECTIONE ANGELORUM.

(Et quinque quæruntur.)

Deinde considerandum est de actu voluntatis, qui est amor sive dilectio; nam omnis actus appetitivæ virtutis ex amore seu dilectione derivatur, et circa hoc quæruntur quinque: 1° utrum in angelis sit dilectio naturalis; 2° utrum in eis sit dilectio electiva; 3° utrum angelus diligat seipsum dilectione naturali, an electiva; 4° utrum unus angelus diligat alium dilectione naturali sicut seipsum; 5° utrum angelus naturali dilectione diligat Deum plusquam seipsum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in angelo sit amor, seu dilectio naturalis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis non sit amor vel dilectio naturalis. Amor enim naturalis dividitur contra intellectualem, ut patet per Dionysium, *De div. nom.*, cap. IV, § 15, col. 514, tom. I. Sed amor angeli est intellectualis. Ergo non est naturalis.

2. Præterea, ea quæ amant amore naturali, magis aguntur quam agant; nihil enim habet dominium suæ naturæ. Sed angeli non aguntur, sed agunt, cum sint liberi arbitrii, ut ostensum est. Ergo in angelis non est amor, seu dilectio naturalis.

3. Præterea, omnis dilectio aut est recta aut non recta. Dilectio autem recta pertinet ad charitatem; dilectio autem non recta pertinet ad iniquitatem; neutrum autem horum pertinet ad naturam, quia charitas est supra naturam, iniquitas autem est contra naturam. Ergo nulla dilectio naturalis est in angelis.

Sed contra est quod dilectio sequitur cognitionem; nihil enim amatur nisi cognitum, ut Augustinus dicit [3], *De Trin.*, lib. X, cap. I, col. 973, t. 8. Sed in angelis est cognitio naturalis. Ergo et dilectio naturalis.

Respondeo dicendum, quod necesse est in angelis ponere dilectionem naturalem.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod semper prius salvatur in posteriori. Natura autem prior est quam intellectus; quia natura cujuscumque rei est essentia ejus. Unde id quod est naturæ, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni naturæ, ut habeat aliquam inclinationem, quæ est appetitus naturalis, vel amor, quæ tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum ejus. Unde in natura intellectuali invenitur

[1] Al.: « alicui. »

[2] Inquirendo, et sub forma quæstionis cujus solutionem differt, loquitur in textu D. Augustinus.

[3] « Certe enim amari aliquid nisi notum non potest. » Et c. II, col. 975, « neque omnino quidquam ametur incognitum, arbitror me persuasisse. »

inclinatio naturalis secundum voluntatem, in natura autem sensitiva, secundum appetitum sensitivum; in natura vero carente cognitione, secundum solum ordinem naturæ in aliquid. Unde, cum angelus sit natura intellectualis, oportet quod in voluntate ejus sit naturalis dilectio.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectualis amor dividitur contra naturalem qui est solum naturalis, inquantum est naturæ quæ non addit supra rationem naturæ perfectionem sensus aut intellectus.

Ad secundum dicendum, quod omnia quæ sunt in toto mundo, aguntur ab aliquo, præter primum agens, quod ita agit quod nullo modo ab alio agitur; in quo est idem natura et voluntas. Et ideo non est inconveniens, si angelus agatur, inquantum inclinatio naturalis est sibi indita ab auctore suæ naturæ. Non tamen sic agitur quod non agat, cum habeat liberam voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta; cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturæ indita ab auctore naturæ. Dicere ergo quod inclinatio naturæ non sit recta, est derogare auctori naturæ. Alia tamen est rectitudo naturalis dilectionis, et alia est rectitudo charitatis et virtutis; quia una rectitudo est perfectiva alterius; sicut etiam alia est veritas naturalis cognitionis, et alia est veritas cognitionis infusæ vel acquisitæ.

Conclusio. — In angelis est naturalis dilectio, cum sint naturæ intellectuales.

ARTICULUS II.

Utrum in angelis sit dilectio electiva.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis non sit dilectio electiva. Dilectio enim electiva videtur esse amor rationalis cum electio sequatur consilium, quod in inquisitione consistit, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. III. Sed rationalis amor dividitur contra intellectualem, qui est proprius angelorum, ut dicitur *De div. nom.*, cap. IV, § 15, col. 714, t. 1. Ergo in angelis non est dilectio electiva.

2. Præterea, in angelis non est nisi cognitio naturalis præter cognitionem infusam; quia non discurrunt de principiis ad acquirendum conclusiones; et sic ad omnia quæ naturaliter cognoscere possunt, sic se habent sicut intellectus noster ad prima principia, quæ naturaliter cognoscere potest. Sed dilectio sequitur cognitionem, ut dictum est. Ergo in angelis præter dilectionem gratuitam non est nisi dilectio naturalis; non ergo electiva.

Sed contra, naturalibus neque meremur, neque demeremur. Sed angeli sua dilectione aliqua merentur vel demerentur. Ergo in eis est aliqua dilectio electiva.

Respondeo dicendum, quod in angelis est quædam dilectio naturalis, et quædam electiva; et naturalis dilectio in eis est principium electivæ; quia semper id quod pertinet ad prius, habet rationem principii. Unde, cum natura sit primum quod est in unoquoque, oportet quod id quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet. Et hoc apparet in homine quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter: et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionum, quæ non cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per inventionem, vel doctrinam. Similiter autem in voluntate, finis hoc modo se habet sicut principium in intellectu, ut dicitur in II *Physic.*, text. 89[1]. Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum; omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliæ voluntates, cum quidquid homo vult velit propter finem. Dilectio igitur boni quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis; dilectio autem ab hac derivata, quæ est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiva. Hoc tamen differenter se habet ex parte intellectus et voluntatis, quia, sicut supra dictum est, cognitio intellectus fit secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente. Est autem ex imperfectione intellectualis naturæ in homine quod non statim ejus intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quædam, a quibus in alia quodammodo movetur.

Sed actus appetitivæ virtutis est e converso secundum ordinem appetentis ad res. Quarum quædam sunt secundum se bona, et[2] propter se appetibilia; quædam vero habent

[1] Sic omnes codices quos vidimus; in edit.: « sicut enim intellectus cognoscit principia naturaliter, sic voluntas vult finem naturaliter. »

[2] Al.: « et ideo secundum se appetibilia. »

rationem bonitatis ex ordine ad aliud; et sunt appetibilia propter aliud. Unde non est ex imperfectione appetentis quod aliquid appetat naturaliter ut finem, et aliquid per electionem, ut ordinatur in finem. Quia igitur natura intellectualis in angelis perfecta est, invenitur in eis sola cognitio naturalis, non autem ratiocinativa, sed invenitur in eis dilectio et naturalis et electiva. Hæc autem dicta sunt, prætermissis his quæ supra naturam sunt; horum enim natura non est principium sufficiens. De his autem infra dicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis dilectio electiva est amor rationalis, secundum quod rationalis amor dividitur contra intellectualem. Dicitur enim sic amor rationalis, qui sequitur cognitionem ratiocinativam. Non omnis autem electio consequitur discursum rationis, ut supra dictum est, cum de libero arbitrio ageretur, sed solum electio hominis. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum patet responsio ex dictis.

Conclusio. — Distinguitur in angelis duplex dilectio, naturalis et electiva; naturalis autem dilectio electivæ principium est.

ARTICULUS III.

Utrum angelus diligat seipsum dilectione naturali et electiva.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non diligat seipsum dilectione naturali et electiva. Dilectio enim naturalis est ipsius finis, sicut dictum est; dilectio autem electiva est eorum quæ sunt ad finem. Sed idem non potest esse finis et ad finem respectu ejusdem. Ergo non potest esse ejusdem dilectio naturalis et electiva.

2. Præterea, amor est virtus unitiva et concretiva, ut Dionysius dicit, *De div. nom.*, cap. IV, § 15, col. 714, t. 1. Sed unitio et concretio est diversorum in unum reductorum. Ergo non potest angelus diligere seipsum.

2. Præterea, dilectio est quidam motus. Sed omnis motus in alterum tendit. Ergo videtur quod angelus non possit amare seipsum dilectione naturali, nec electiva.

Sed contra est quod Philosophus dicit, IX *Ethic.*, cap. VIII, paulo a princ., quod « amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum. »

Respondeo dicendum, quod cum amor sit boni, bonum autem sit[1] et in substantia et in accidente, ut patet I *Ethic.*, cap. VI, paulo post. princ., dupliciter aliquid amatur: uno modo ut bonum subsistens; alio modo ut bonum accidentale, sive inhærens. Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum; ut bonum vero accidentale seu inhærens amatur id quod desideratur alteri; sicut amatur scientia, non ut ipsa sit bona[2], sed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt « concupiscentiam, » primum vero « amicitiam. » Manifestum est autem quod in rebus cognitione carentibus unumquodque naturaliter appetit consequi id quod est sibi bonum, sicut ignis locum sursum. Unde et angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum. Unde naturaliter tam angelus quam homo diligit seipsum, inquantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. Inquantum vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, in tantum amat seipsum dilectione electiva.

Ad primum ergo dicendum, quod angelus aut homo non diligit se dilectione naturali et electiva secundum idem, sed secundum diversa, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod, sicut plus est esse unum quam uniri, ita amor magis est unus ad seipsum quam ad diversa quæ ei uniuntur. Sed ideo Dionysius usus fuit nomine unionis et concretionis, ut ostenderet derivationem amoris a se in alia, sicut ab uno derivatur unitio.

Ad tertium dicendum, quod, sicut amor est actio manens in agente, ita est motus manens in amante, non autem tendens in aliquid aliud ex necessitate; sed potest reflecti super amantem, ut amet seipsum; sicut et cognitio reflectitur in cognoscentem, ut cognoscat seipsum.

Conclusio. — Diligit angelus seipsum naturali et electiva dilectione.

[1] Al.: « sit in substantia et accidente. »

[2] Parm.: « ipsi sit bonum. »

ARTICULUS IV.

Utrum unus angelus naturali dilectione diligat alium sicut seipsum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod unus angelus non diligat naturali dilectione alium sicut seipsum. Dilectio enim sequitur cognitionem. Sed unus angelus non cognoscit alium sicut seipsum; quia seipsum cognoscit per suam essentiam, alium vero per ejus similitudinem, ut supra dictum est. Ergo videtur quod unus angelus non diligat alium sicut seipsum.

2. Præterea, causa est potior causato, et principium eo quod ex principio derivatur. Sed dilectio quæ est ad alium, derivatur ab ea quæ est ad seipsum, sicut dicit Philosophus, IX *Ethic.*, cap. VIII, non remote a princ. Ergo angelus non diligit alium sicut seipsum, sed seipsum magis.

3. Præterea, dilectio naturalis est alicujus tanquam finis, et non potest removeri. Sed unus angelus non est finis alterius; et iterum hæc dilectio potest removeri, ut patet in dæmonibus, qui non diligunt bonos angelos. Ergo unus angelus non diligit alium naturali dilectione sicut seipsum.

Sed contra est quia illud quod invenitur in omnibus etiam ratione carentibus, videtur esse naturale. Sed, sicut dicitur Eccli., XIII, 19, *omne animal diligit sibi simile* *. Ergo angelus diligit naturaliter alium sicut seipsum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, angelus et homo naturaliter seipsum diligit. Illud autem quod est unum cum aliquo, est ipsummet; unde unumquodque diligit id quod est unum sibi. Et si quidem sit unum sibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali; si vero sit unum secum unione non naturali, diligit ipsum dilectione non naturali: sicut homo diligit civem suum dilectione politicæ virtutis, consanguineum autem suum dilectione naturali, inquantum est unum cum eo in principio generationis naturalis. Manifestum est autem quod id quod est unum cum aliquo, genere vel specie, est unum per naturam; et ideo dilectione naturali quælibet res diligit quod est secum unum secundum speciem, inquantum diligit speciem suam. Et hoc etiam apparet in his quæ cognitione carent; nam ignis naturalem inclinationem habet ut communicet alteri suam formam, quod est bonum ejus; sicut naturaliter inclinatur ad hoc quod quærat bonum suum, ut esse sursum. Sic ergo dicendum est quod unus angelus diligit alium naturali dilectione, inquantum convenit cum eo in natura, sed inquantum convenit cum eo in aliquibus aliis, vel etiam inquantum differt ab eo secundum quædam alia, non diligit eum naturali dilectione.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dico, sicut seipsum, potest uno modo determinare cognitionem seu dilectionem ex parte cogniti et dilecti; et sic cognoscit alium sicut seipsum, quia cognoscit alium esse sicut cognoscit seipsum esse. Alio modo potest determinare cognitionem et dilectionem ex parte diligentis et cognoscentis: et sic non cognoscit alium sicut seipsum, quia se cognoscit per suam essentiam, alium autem non per ejus essentiam. Et similiter non diligit alium sicut seipsum, quia seipsum diligit per suam voluntatem, alium autem non diligit per ejus voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod ly sicut non designat æqualitatem, sed similitudinem. Cum enim dilectio naturalis super unitatem naturalem fundetur, illud quod est minus unum cum eo, naturaliter minus diligit. Unde naturaliter plus diligit quod est unum numero quam quod est unum specie vel genere. Sed naturale est quod similem dilectionem habeat ad alium sicut ad seipsum, quantum ad hoc quod sicut seipsum diligit inquantum vult sibi bonum, ita alium diligat inquantum vult ejus bonum.

Ad tertium dicendum, quod dilectio naturalis dicitur esse ipsius finis, non tanquam cui aliquis velit bonum, sed tanquam boni quod quis vult sibi, et per consequens alii, inquantum est unum sibi. Nec ista dilectio naturalis removeri potest etiam ab angelis malis quin dilectionem naturalem habeant ad alios angelos, inquantum cum eis communicant in natura, sed odiunt eos inquantum diversificantur secundum justitiam et injustitiam.

CONCLUSIO. — Cum omnes angeli conveniant in natura, unus alium sicut seipsum diligit naturali dilectione; quoad aliquid vero non diligit dilectione naturali (*a*).

(*a*) Quæritur utrum naturali dilectione superiorem magis quam parem vel inferiorem angelus

ARTICULUS V.

Utrum angelus naturali dilectione diligat Deum plus quam seipsum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus naturali dilectione non diligat Deum plus quam seipsum. Quia, ut dictum est, dilectio naturalis fundatur super unione naturali. Sed natura divina maxime distat a natura angeli. Ergo naturali dilectione angelus minus diligit Deum quam se, vel etiam alium angelum.

2. Præterea, propter quod unumquodque et illud magis. Sed naturali dilectione quilibet diligit alium propter se, unumquodque enim diligit aliquid inquantum est bonum sibi. Ergo dilectione naturali angelus non diligit Deum plus quam seipsum.

3. Præterea, natura reflectitur in seipsam : videmus enim quod omne agens naturaliter agit ad conservationem sui. Non autem reflecteretur in seipsam natura, si tenderet in aliud plus quam in seipsam. Non ergo naturali dilectione diligit angelus Deum plus quam se.

4. Præterea, hoc videtur esse proprium charitatis, ut aliquis Deum plus quam seipsum diligat. Sed dilectio charitatis non est naturalis in angelis, sed « diffunditur in cordibus eorum per Spiritum sanctum, qui datus est eis, » ut dicit Augustinus, *De civ. Dei*, lib. XII, c. IX, § 2, col. 357, t. 7. Ergo non diligunt Deum angeli dilectione naturali plus quam seipsos.

5. Præterea, dilectio naturalis semper manet, manente natura. Sed diligere Deum plus quam seipsum, non manet in peccante angelo vel homine; quia, ut Augustinus dicit, *De civ. Dei,* lib. XIV, c. XXVIII, col. 436, t. 7 : « Fecerunt civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei; cælestem vero, amor Dei usque ad contemptum sui. » Ergo diligere Deum supra seipsum non est naturale.

Sed contra, omnia moralia legis præcepta sunt de lege naturæ. Sed præceptum de diligendo Deum supra seipsum est præceptum morale legis. Ergo est de lege naturæ; ergo dilectione naturali angelus diligit Deum supra seipsum.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod angelus naturali dilectione diligit Deum plus quam se amore concupiscentiæ, quia scilicet plus appetit sibi bonum divinum quam bonum suum; et etiam amore amicitiæ, inquantum scilicet Deo vult naturaliter angelus majus bonum quam sibi; vult enim naturaliter Deum esse Deum, se autem vult habere naturam propriam. Sed, simpliciter loquendo, naturali dilectione plus diligit se quam Deum, quia intensius et principalius naturaliter diligit se quam Deum.

Sed falsitas hujus opinionis aperte[1] apparet, si quis in rebus naturalibus consideret ad quid res naturaliter moveatur : inclinatio enim naturalis in his quæ secundum naturam[2] sunt[3], demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturæ. Unumquodque autem in rebus naturalibus quod secundum naturam hoc ipsum quod est alterius est, principalius et magis inclinatur in id cujus est, quam in seipsum. Et hæc inclinatio naturalis demonstratur ex his quæ naturaliter aguntur : quia unumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi, ut dicitur in II *Phys.*, text. 78. Videmus enim quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, hujusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis ; est enim virtuosi civis ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicæ conservatione, et si homo esset naturalis pars hujus civitatis, hæc inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus, et homo, et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secundum id quod est, Dei est, sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat

diligat? Quæstio non videtur esse thomistica, sed scotistica, siquidem in D. Thomæ doctrina angelus unusquisque ab alio angelo specie differt, nec consequenter parem habet. — Respondetur : superiorem majus bonum illi optando magis diligit; familiari affectu libentius consolando diligit magis parem; inferiorem diligit magis beneficium exhibendo.

[1] Al. : « manifeste. »

[2] « Secundum naturam » eligimus, quia, etiam in creaturis spiritualibus vel rationalibus, sunt inclinationes naturales in his, scilicet rebus, quæ sunt secundum naturam, vel ipsi naturæ conformes; et hæ inclinationes demonstrant inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturæ.

[3] Parm. : « quæ sunt sine ratione. »

Deum quam seipsum. Alioquin si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa, et quod non perficeretur per charitatem, sed destrueretur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit in his quæ ex æquo dividuntur, quorum unum non est álteri ratio existendi et bonitatis; in talibus enim unumquodque diligit naturaliter magis seipsum quam alterum, inquantum est magis sibi ipsi unum quam alteri. Sed in illis quorum unum est tota ratio existendi et bonitatis aliis, magis diligitur naturaliter tale alterum quam ipsum, sicut dictum est, quod unaquæque pars diligit naturaliter totum plus quam se, et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suæ speciei quam bonum suum singulare. Deus autem non solum est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter. Unde unumquodque suo modo naturaliter diligit Deum plus quam seipsum.

Ad secundum diceudum, quod cum dicitur quod Deus diligitur ab angelo inquantum est ei bonus, si ly inquantum dicat finem, sic falsum est; non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum : si vero dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est, non enim esset in natura alicujus quod amaret Deum, nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono quod est Deus.

Ad tertium dicendum, quod natura reflectitur in seipsam, non solum quantum ad id quod est ei singulare, sed multo magis quantum ad commune. Inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam suam speciem; et multo magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id quod est bonum universale simpliciter.

Ad quartum dicendum, quod Deus, secundum quod est universale bonum, a quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque; inquantum vero est bonum beatificans universaliter[1] omnes supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione charitatis.

Ad quintum dicendum, quod cum in Deo sit unum et idem ejus substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam, prout est ab aliis distincta, et secundum quod est quoddam bonum commune. Et quia inquantum est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus, quicumque videt eum per essentiam, impossibile est quin diligat ipsum. Sed illi qui non vident essentiam ejus, cognoscunt eum per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur : et sic hoc modo dicuntur odio habere Deum, cum tamen, inquantum est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter diligat plus Deum quam seipsum.

Conclusio. — Cum Deus sit universale bonum omnis creaturæ, angelus ipsum plus quam se diligit naturali dilectione; non autem amore concupiscentiæ (*a*).

QUÆSTIO LXI.

DE PRODUCTIONE ANGELORUM IN ESSE NATURÆ (*b*).

(Et quatuor quæruntur).

Post ea quæ præmissa sunt de natura angelorum et cognitione, et voluntate eorum, restat considerandum de eorum creatione, sive universaliter de eorum exordio, et hæc

[1] Al. : « naturaliter. »

(*a*) Angelus se et Deum dilectione naturali et necessaria quoad specificationem diligit; utrum quoad exercitium? Scinduntur Thomistæ. Pro negativa Ferrariensem, Contenson, et alios habes; pro affirmativa Bannem, Sylvium, Gonet et alios, etiam extraneos; pro utraque ut probabili Billuart et Serram.

(*b*) Hermannus Riswich angelos a Deo dixit non esse creatos. Secundum Magistrum Sententiarum et D. Thomam, ante omnia corporalia non tempore, sed dignitate naturæ, creatura angelica vere producta esse dicitur. Producta est duratione simul cum cælo empyreo, et tempore, et elementorum materia. Secundum Bedam, Magistrum Sententiarum et alios, duratione simul creata sunt ista quatuor : angelica natura, cælum empyreum, tempus, ac quatuor elementorum ignis, terræ, aeris et aquæ materia confusa, quamvis Gregorius Nazianzenus et Damascenus, qui in hoc non tenentur, angelos asserant ante creationem cæli fuisse formatos. Saraceni dicunt septem millia annorum ante bonos fuisse conditos angelos malos, et ante cætera per annos mille bonos angelos. Magister omnem creaturam tam corporalem quam invisibilem fuisse quodammodo informem a principio productam docet. Quidam Magistro adhærent pro natura spirituali eo sensu quod secundum gratiæ habitum natura illa informis erat. Verumtamen Scotistæ hanc naturam in gratia conditam fuisse tenent. Origenes Deum primo creaturas spirituales solum modo voluisse, et secundario, illis peccantibus, creasse corpora docet.

consideratio est tripartita. Nam primo considerabimus quomodo producti sunt in esse naturæ. Secundo, quomodo perfecti sunt in gratia vel gloria. Tertio, quomodo aliqui ex eis facti sunt mali.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrum angelus habeat causam sui esse; 2° utrum angelus sit ab æterno; 3° utrum angelus sit creatus ante corporalem creaturam; 4° utrum angeli fuerint creati in cælo empyreo.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum angeli habeant causam sui esse.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli non habeant causam sui esse. De his enim quæ sunt a Deo creata, agitur Gen., I. Sed nulla mentio fit ibi de angelis. Ergo angeli non sunt creati a Deo.

2. Præterea, Philosophus dicit in VIII *Metaph.*, text. 17, quod si aliqua substantia sit forma sine materia, statim per seipsam est ens et unum, et non habet causam quæ faciat eam ens et unum. Sed angeli sunt formæ immateriales, ut supra ostensum est. Ergo non habent causam sui esse.

3. Præterea, omne quod fit ab aliquo agente, per hoc quod fit, accipit formam ab eo. Sed angeli, cum sint formæ, non accipiunt formam ab aliquo agente. Ergo angeli non habent causam agentem.

Sed contra est quod dicitur in psal. CXLVIII, 2: *Laudate eum, omnes angeli ejus;* et postea subdit: *quoniam* ipse dixit, et facta sunt.* * Quia.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere et angelos et omne id quod præter Deum est, a Deo factum esse. Solus enim Deus est suum esse: in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse ejus, ut ex superioribus patet. Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam: omnia vero alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam, sicut omne ignitum causatur ab igne. Unde necesse est angelos a Deo creatos esse.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus dicit, *De civit. Dei,* lib. XI, cap. IX, col. 323, t. 7, quod angeli non sunt prætermissi in illa prima rerum creatione, sed significantur nomine cæli, aut lucis[1]. Ideo autem vel prætermissi sunt, vel nominibus rerum corporalium significati, quia Moyses rudi populo loquebatur, qui nondum capere poterat incorpoream naturam. Et si eis fuisset expressum aliquas res esse super omnem naturam corpoream, fuisset eis occasio idololatriæ, ad quam proni erant, et a qua Moyses eos præcipue revocare intendebat.

Ad secundum dicendum, quod substantiæ quæ sunt formæ subsistentes, non habent causam aliquam formalem sui esse et suæ unitatis, nec causam agentem per transmutationem materiæ de potentia in actum; sed habent causam producentem totam substantiam.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

CONCLUSIO. — Cum solus Deus sit ipsum esse subsistens, non solum angelos sed omnia ab ipso creata esse necessarium est.

ARTICULUS II.

Utrum angelus sit productus a Deo ab æterno.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus sit productus a Deo ab æterno. Deus enim est causa angeli per suum esse; non enim agit per aliquid additum suæ essentiæ. Sed esse ejus est æternum. Ergo ab æterno angelos produxit.

2. Præterea, omne quod quandoque est et quandoque non est, subjacet tempori. Sed angelus est supra tempus, ut dicitur in lib. *De causis,* prop. 2. Ergo angelus non quandoque est et quandoque non est, sed semper.

3. Præterea, Augustinus, *Soliloq.*, lib. II, c. XIX, col. 901, t. 1, probat incorruptibilitatem animæ per hoc quod per intellectum est capax veritatis. Sed sicut veritas est incorruptibilis, ita est æterna. Ergo natura intellectualis et animæ et angeli non solum est incorruptibilis, sed etiam æterna.

Sed contra est quod dicitur Proverb., VIII, 22, ex persona Sapientiæ genitæ: *Dominus possedit me ab* initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio.* Sed angeli sunt facti a Deo, ut ostensum est; ergo angeli aliquando non fuerunt. * In.

Respondeo dicendum, quod solus Deus,

[1] « Sed si prætermissi non sunt, vel cæli nomine, ubi dictum est : *In principio fecit Deus cælum et terram;* vel potius lucis hujus, de qua loquar, significati sunt. »

Pater et Filius et Spiritus sanctus est ab æterno. Hoc enim fides catholica indubitanter tenet; et omne contrarium est sicut hæreticum refutandum. Sic [1] autem Deus creaturas produxit, quod eas ex nihilo fecit, id est postquam nihil fuerant [2].

Ad primum ergo dicendum, quod esse Dei est ipsum ejus velle. Per hoc ergo quod Deus produxit angelos et alias creaturas per suum esse, non excluditur quin eas produxerit per suam voluntatem. Voluntas autem Dei non de necessitate se habet ad productionem creaturarum, ut supra dictum est; et ideo produxit et quæ voluit, et quando voluit.

Ad secundum dicendum, quod angelus est supra tempus quod est numerus motus cæli, quia est supra omnem motum corporalis naturæ; non tamen est supra tempus quod est numerus successionis esse ejus post non esse [3], et etiam quod est numerus successionis quæ est in operationibus ejus. Unde Augustinus dicit, *Super Genes. ad litt.*, lib. VIII, c. XX, col. 388, t. 3, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus.

Ad tertium dicendum, quod angeli et animæ intellectivæ, ex hoc ipso quod habent naturam per quam sunt capaces veritatis, sunt incorruptibiles. Sed hanc naturam non habuerunt ab æterno, sed data fuit eis a Deo quando ipse voluit. Unde non sequitur quod angeli sint ab æterno.

CONCLUSIO. — Solus Deus, Pater, Filius et Spiritus sanctus ab æterno fuerunt, cætera vero ex nihilo facta sunt, id est postquam nihil fuit.

ARTICULUS III.

Utrum angeli sint creati ante mundum corporeum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angeli fuerint creati ante mundum corporeum. Dicit enim Hieronymus, *Super epistolam ad Titum,* cap. I, col. 560, t. 7, in illud : *Quam promisit ille qui non est mentitus,* etc. : « Sex [4] millia nondum nostri temporis complentur annorum; et quanta tempora, quantasque sæculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus angeli, throni, dominationes, cæterique ordines Deo servierunt! » Damascenus etiam dicit in II lib. *Orthod. fidei,* cap. III, col. 874, t. 1 : « Quidam dicunt quod ante omnem creationem geniti sunt angeli, ut theologus dicit Gregorius. Et primum quidem Deus excogitavit angelicas virtutes et cælestes; et excogitatio opus ejus fuit [5]. »

2. Præterea, angelica natura est media inter naturam divinam et naturam corpoream. Sed natura divina est ab æterno, natura autem corporea ex tempore. Ergo natura angelica facta est ante creationem temporis, et post æternitatem.

3. Præterea, plus distat natura angelica a natura corporali, quam una natura corporalis ab alia. Sed una natura corporalis fuit facta ante aliam; unde et sex dies productionis rerum in principio Genesis describuntur. Ergo multo magis natura angelica facta est ante omnem naturam corporalem.

Sed contra est quod dicitur Genes., I, 1 : *In principio creavit Deus cælum et terram.* Non autem hoc esset verum, si aliquid creasset ante ea. Ergo angeli non sunt ante naturam corpoream creati.

Respondeo dicendum, quod circa hoc invenitur duplex sanctorum doctorum sententia. Illa tamen probabilior videtur, quod angeli simul cum creatura corporea sunt creati.

Angeli enim sunt quædam pars universi; non enim constituunt per se unum universum, sed tam ipsi quam creatura corporea in constitutionem unius universi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturæ ad aliam. Ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est a suo toto separata. Non est igitur probabile quod Deus, *cujus perfecta sunt opera,* ut dicitur Deut., XXXII, 4, creaturam angelicam seorsum ante alias creaturas [6] creaverit.

[1] Al. : « enim. » — [2] Al. : « fuerat. »

[3] Ita cod. Alcan. cum editis Rom. et Patav.; at cod. Camer., theologi Lovan. et Duaceni cum Nicolaï omittunt : « Quod est numerus successionis esse ejus post non esse. »

[4] « Sed mille necdum nostri orbis implentur anni : et quantas prius æternitates, quanta tempora, quantas sæculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus angeli, throni, dominationes, cæteræque virtutes servierint Deo. »

[5] « Nonnulli eos ante alias res conditas factos esse dicunt; quemadmodum his verbis testatur Gregorius theologus : « Primum angelicas et cælestes virtutes cogitat, ac cogitatio illa opus exstitit. »

[6] Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. et Patav.; Nicolaï. cum aliquot codd. : « Ante alias omnes creaturas. »

Quamvis contrarium non sit reputandum erroneum, præcipue propter sententiam Gregorii Nazianzeni, cujus « tanta est in doctrina christiana auctoritas, ut nullus unquam ejus dictis calumniam inferre præsumpserit, sicut nec Athanasii documentis, » ut Hieronymus dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus loquitur secundum sententiam doctorum græcorum, qui omnes hoc concorditer sentiunt, quod angeli sunt ante mundum corporeum creati.

Ad secundum dicendum, quod Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, præhabens in se eminentiori modo totam universi perfectionem; angelus autem est pars universi. Unde non est eadem ratio.

Ad tertium dicendum, quod creaturæ corporeæ omnes sunt unum in materia, sed angeli non conveniunt in materia cum creatura corporea. Unde creata materia corporalis creaturæ, omnia quodam modo sunt creata; non autem creatis angelis esset ipsum universum creatum.

Si vero contrarium teneatur, quod[1] dicitur Genes., I : *In principio creavit Deus cælum et terram*, exponendum est, *in principio*, id est in Filio vel *in principio* temporis, non autem *in principio*, id est antequam nihil fieret, nisi dicatur, antequam nihil in genere corporalium[2] creaturarum.

Conclusio. — Cum angeli ad universi perfectionem creati fuerint, probabilius est illos fuisse a Deo creatos cum ipso universo, quam ante.

ARTICULUS IV.

Utrum angeli sint creati in cælo empyreo.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli non sint creati in cælo empyreo. Angeli enim sunt substantiæ incorporeæ. Sed substantia incorporea non dependet a corpore secundum suum esse, et per consequens neque secundum suum fieri. Ergo angeli non sunt creati in loco corporeo.

2. Præterea, Augustinus dicit, III *Super Gen. ad litteram*, cap. x, col. 285, t. 3, quod angeli fuerunt creati in superiori parte aeris. Non ergo in cælo empyreo.

3. Præterea, cælum empyreum dicitur esse cælum supremum. Si igitur angeli creati fuissent in cælo empyreo, non convenisset eis in superius cælum ascendere; quod est contra id quod ex persona angeli peccantis dicitur Is., XIV, 13 : *Ascendam in cælum.*

Sed contra est quod Strabus dicit, super illud : *In principio creavit Deus cælum et terram,* col. 68, t. 1 : « Cælum non visibile firmamentum hic appellat, sed empyreum, id est igneum vel intellectuale, quod non ab ardore, sed a splendore dicitur, quod statim factum angelis[3] est repletum. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ex creaturis corporalibus et spiritualibus unum universum constituitur. Unde sic creatæ sunt spirituales creaturæ, quod ad creaturam corporalem aliquem ordinem habent, et toti creaturæ corporali præsident. Unde conveniens fuit quod angeli in supremo corpore crearentur, tanquam toti naturæ corporeæ præsidentes, sive id dicatur cælum empyreum, sive qualitercumque nominetur. Unde Isidorus dicit quod supremum cælum est cælum angelorum[4], super illud Deut., x, 14 : *Domini Dei tui est cælum, et cælum cæli.*

Ad primum ergo dicendum, quod angeli non sunt creati in loco corporeo, quasi dependentes a corpore secundum suum esse, vel secundum suum fieri; potuisset enim Deus angelos ante totam creaturam corporalem creasse, ut multi sancti doctores tenent. Sed facti sunt in loco corporeo ad ostendendum ordinem eorum ad naturam corpoream, et quod sua virtute corpora[5] contingunt.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus forte per supremam partem aeris intelligit supremam partem cæli, cum quo aer quamdam convenientiam habet propter suam subtilitatem et diaphaneitatem. Vel loquitur non de omnibus angelis, sed de illis qui peccaverunt, qui secundum quosdam fuerunt de inferioribus ordinibus. Nihil autem prohibet dicere quod superiores angeli, habentes virtutem elevatam et universalem

[1] Al. : « quia. »

[2] Al. : « fieret. »

[3] « Quod statim repletum est angelis. »

[4] Sic habet Glossa ordin., col. 462, t. 1, sine ullo auctoris nomine. Non invenitur autem in operibus S. Isidori, nisi velut hujus genuinum fœtum reputent opusculum quoddam, quod legitur inter ejus opera, Migne, t. VII, col. 982, in quo dicit : « Nomina autem cælorum hæc sunt : aer, æther, olympus, spatium igneum, firmamentum, cælum angelorum, cælum Trinitatis. »

[5] Sic codd.; in Parm. : « corporea. »

supra omnia corpora, sint in supremo creaturæ corporeæ creati; alii vero habentes virtutes magis particulares, sint creati in inferioribus corporibus.

Ad tertium dicendum, quod loquitur ibi non de cælo aliquo corporeo, sed de cælo sanctæ Trinitatis, id quod angelus peccans ascendere voluit, dum voluit aliquo modo Deo æquiparari, ut infra patebit.

Conclusio. — Angelos, nobiliores universi partes, decuit in supremo loco, et cælo empyreo creari.

QUÆSTIO LXII.

DE PERFECTIONE ANGELORUM IN ESSE GRATIÆ ET GLORIÆ.

(Et novem quæruntur.)

Consequenter investigandum est quomodo angeli facti sunt in esse gratiæ vel gloriæ, et circa hoc quæruntur novem : 1° utrum angeli fuerint in sua creatione beati; 2° utrum indiguerint gratia ad hoc quod ad Deum converterentur; 3° utrum fuerint creati in gratia; 4° utrum suam beatitudinem meruerint; 5° utrum statim post meritum beatitudinem adepti fuerint; 6° utrum gratiam et gloriam secundum capacitatem suorum nataralium receperint; 7° utrum post consecutionem gloriæ remanserit in eis dilectio et cognitio naturalis; 8° utrum postmodum potuerint peccare; 9° utrum post adeptionem gloriæ potuerint proficere.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum angeli fuerint in sua creatione beati.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli fuerint creati beati. Dicitur enim in lib. *De eccles. dogm.*[1], c. XXIX, col. 1218, *Op.* Aug., t. VIII, quod « angeli qui in illa qua creati sunt beatitudine perseverant, non natura possident bonum quod habent. » Sunt ergo angeli creati in beatitudine.

2. Præterea, natura angelica est nobilior quam corporalis. Sed creatura corporalis statim in principio suæ creationis fuit creata, formata et perfecta; nec informitas præcessit in ea formationem tempore, sed natura tantum, ut Augustinus dicit, I *Super Gen. ad litteram,* cap. XV, col. 257, t. 3. Ergo nec naturam angelicam creavit Deus informem et imperfectam. Sed ejus formatio et perfectio est per beatitudinem, secundum quod fruitur Deo. Ergo fuit creata beata.

3. Præterea, secundum Augustinum, IV *Super Gen. ad litteram,* cap. XXXIV, etc., col. 319, t. 3, ea quæ leguntur facta in operibus sex dierum, simul facta fuerunt, et sic oportet quod statim a principio creationis rerum fuerint omnes illi sex dies. Sed in illis sex diebus, secundum ejus expositionem, mane fuit cognitio angelica, secundum quam cognoverunt Verbum, et res in Verbo. Ergo statim a principio creationis cognoverunt Verbum, et res in Verbo. Sed angeli beati sunt per hoc quod Verbum vident. Ergo statim a principio suæ creationis angeli fuerunt beati.

Sed contra, de ratione beatitudinis est stabilitas, sive confirmatio in bono. Sed angeli non statim ut creati sunt, fuerunt confirmati in bono; quod casus quorumdam ostendit. Non ergo angeli in sua creatione fuerunt beati.

Respondeo dicendum, quod nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturæ, et inde est quod naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem.

Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturæ est duplex; una quidem quam potest assequi virtute suæ naturæ, et hæc quodam modo beatitudo vel felicitas dicitur. Unde et Aristoteles, X *Ethic.,* c. VIII, perfectissimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus, qua *videbimus Deum sicuti est;* quod quidem est supra cujuslibet intellectus creati naturam, ut supra ostensum est.

Sic igitur dicendum est, quod quantum ad primam beatitudinem, quam angelus assequi virtute suæ naturæ potuit, fuit creatus beatus; quia perfectionem hujusmodi angelus non acquirit per aliquem motum discursivum, sicut homo; sed statim ei adest propter suæ naturæ dignitatem, ut supra dictum est. Sed ultimam beatitudinem, quæ facultatem naturæ excedit, angeli non statim in principio suæ creationis habuerunt; quia hæc beatitudo non est aliquid naturæ,

[1] Gennadio tribuitur opusculum istud.

sed naturæ finis; et ideo non statim eam a principio debuerunt habere.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo ibi accipitur pro illa perfectione naturali quam angelus habuit in statu innocentiæ.

Ad secundum dicendum, quod creatura corporalis statim in principio suæ creationis habere non potuit perfectionem ad quam per suam operationem perducitur. Unde, secundum Augustinum, *De Gen. ad litt.*, lib. V, c. IV, col. 323; c. XXIII, col. 337, et lib. VIII, c. III, col. 374, t. 3, germinatio plantarum ex terra non statim fuit in primis operibus, in quibus virtus sola germinativa plantarum data est terræ. Et similiter creatura angelica in principio suæ creationis habuit perfectionem suæ naturæ, non autem perfectionem ad quam per suam operationem pervenire debebat.

Ad tertium dicendum, quod angelus duplicem habet Verbi cognitionem, unam naturalem, et aliam gloriæ; naturalem quidem, qua cognoscit Verbum per ejus similitudinem in sua natura relucentem; cognitionem vero gloriæ, qua cognoscit Verbum per suam essentiam. Et utraque cognoscit angelus res in Verbo, sed naturali quidem cognitione imperfecte, cognitione vero gloriæ perfecte. Prima ergo cognitio rerum in Verbo affuit angelis a principio suæ creationis; secunda vero non, sed quando facti sunt beati per conversionem ad bonum; et hæc proprie dicitur cognitio matutina.

CONCLUSIO. — Angeli fuerunt a Deo creati beati beatitudine naturali, non autem beatitudine supernaturali, quæ in visione divinæ essentiæ consistit (a).

ARTICULUS II.

Utrum angelus indiguerit gratia ad hoc quod converteretur in Deum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non indiguerit gratia ad hoc quod converteretur in Deum. Ad ea enim quæ naturaliter possumus, gratia non indigemus. Sed naturaliter angelus convertitur in Deum, quia naturaliter Deum diligit, ut ex supra dictis patet. Ergo angelus non indiguit gratia ad hoc quod converteretur in Deum.

2. Præterea, ad ea tantum videmur indigere auxilio quæ sunt difficilia. Sed converti ad Deum non erat difficile angelo, cum nihil esset in eo quod huic conversioni repugnaret. Ergo angelus non indiguit auxilio gratiæ ad hoc quod converteretur in Deum.

3. Præterea, converti ad Deum est se ad gratiam præparare; unde Zach., I, 3, dicitur : *Convertimini ad me, et ego* * *convertar ad vos.* Sed nos non indigemus gratia ad hoc quod nos ad gratiam præparemus, quia sic esset abire in infinitum. Ergo non indiguit gratia angelus ad hoc quod converteretur in Deum.

* *Et convertar.*

Sed contra, per conversionem ad Deum angelus pervenit ad beatitudinem. Si igitur non indiguisset gratia ad hoc quod converteretur in Deum, sequeretur quod non indigeret gratia ad habendam vitam æternam, quod est contra illud Apostoli, Rom., VI, 23 : *Gratia Dei vita æterna.*

Respondeo dicendum, quod angeli indiguerunt gratia ad hoc quod converterentur in Deum prout est objectum beatitudinis. Sicut enim superius dictum est, naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quæ volumus; naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conveniens secundum naturam. Et ideo, si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adjuta; sicut patet quod ignis habet naturalem inclinationem ad calefaciendum et ad generandum ignem. Sed generare carnem est supra naturalem virtutem ignis; unde ignis ad hoc nullam inclinationem habet, nisi secundum quod movetur ut instrumentum ab anima nutritiva. Ostensum est autem supra, cum de Dei cognitione ageretur, quod videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturæ consistit, est supra naturam cujuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente : et hoc dicimus auxilium gratiæ. Et ideo dicendum est quod

(a) Pro beatitudine naturali Guillermus, Bonaventura, Richardus et Scotistæ concordant. Quoad dæmones, an in illa beatitudine permanserint? Quidam concedunt, alii majori numero negant. Primi in dæmonibus beatitudinem secundum quid admittunt ex naturali cognitione et dilectione Dei, ad instar hominis durissimos inter cruciatus Dei contemplationem habentis. S. Thomas statui innocentiæ beatitudinem naturalem attribuit.

angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit nisi per auxilium gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod angelus naturaliter diligit Deum, inquantum est principium naturalis esse. Hic autem loquimur de conversione ad Deum, inquantum est beatificans per suæ essentiæ visionem.

Ad secundum dicendum, quod difficile est quod transcendit potentiam; sed hoc contingit esse dupliciter. Uno modo quia transcendit potentiam secundum suum naturalem ordinem, et tunc si ad hoc possit pervenire aliquo auxilio, dicitur difficile; si autem nullo modo, dicitur impossibile, sicut impossibile est hominem volare. Alio modo transcendit aliquid potentiam, non secundum ordinem naturalem potentiæ, sed propter aliquod impedimentum potentiæ adjunctum; sicut ascendere non est contra naturalem ordinem potentiæ animæ motivæ, quia anima, quantum est de se, nata est movere[1] in quamlibet partem; sed impeditur ab hoc propter corporis gravitatem; unde difficile est homini ascendere. Converti autem ad beatitudinem ultimam homini quidem est difficile, et quia est supra naturam, et quia habet impedimentum ex corruptione corporis et infectione peccati; sed angelo est difficile propter hoc solum quod est supernaturale.

Ad tertium dicendum, quod quilibet motus voluntatis in Deum potest dici conversio in ipsum; et ideo triplex est conversio in Deum : una quidem per dilectionem perfectam, quæ est creaturæ jam Deo fruentis; et ad hanc conversionem requiritur gratia consummata. Alia conversio est quæ est meritum beatitudinis; et ad hanc requiritur habitualis gratia, quæ est merendi principium. Tertia conversio est per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam : et ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis, secundum illud Thren., ult., 21 : *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Unde patet quod non est procedere in infinitum.

Conclusio. — Non potuit angelus in Deum converti nisi divinæ gratiæ auxilio (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum angeli sint creati in gratia.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angeli non sint creati in gratia. Dicit enim Augustinus, *Super Gen. ad litt.*, lib. II, c. I, II, etc., col. 247, etc., t. 3, quod « angelica natura primo erat informiter creata, et cælum dicta; postmodum vero formata est, et lux appellata. » Sed hæc formatio est per gratiam. Ergo angeli non sunt creati in gratia.

2. Præterea, gratia inclinat creaturam rationalem in Deum. Si igitur angelus in gratia creatus fuisset, nullus angelus fuisset a Deo aversus.

3. Præterea, gratia medium est inter naturam et gloriam. Sed angeli non fuerunt beati in sua creatione. Ergo videtur quod nec etiam creati sunt in gratia, sed primo in natura tantum, postea autem adepti sunt gratiam, et ultimo facti sunt beati.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII *De civ. Dei*, cap. IX, § 2, col. 357, t. 7 : « Bonam voluntatem quis fecit in angelis, nisi ille qui eos cum sua voluntate, id est, cum amore casto, quo illi adhærent, creavit, simul in eis condens naturam, et largiens gratiam[2]? »

Respondeo dicendum, quod quamvis super hoc sint diversæ opiniones, quibusdam dicentibus quod creati sunt angeli in naturalibus tantum; aliis vero quod sunt creati in gratia, hoc tamen probabilius videtur tenendum, et magis dictis sanctorum consonum est, quod fuerunt creati in gratia gratum faciente. Sic enim videmus quod omnia quæ processu temporis per opus divinæ providentiæ creata a Deo operante sunt producta, in prima rerum conditione producta sunt secundum quasdam seminales rationes, ut Augustinus dicit, V *Sup. Gen. ad litt.*, c. XXIII, § 45, col. 338, t. 3, sicut arbores et animalia, et alia hujusmodi. Manifestum est autem quod gratia gratum faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem.

[1] Ita cod. Alcan. aliique cum Nicolaï et edit. romana; edit. Patav. : « moveri. »

[2] « Et istam (bonam voluntatem) quis fecerat, nisi ille qui eos cum bona voluntate, id est, cum amore casto, quo illi adhærerent, creavit, simul eis et condens naturam et largiens gratiam. »

(*a*) Et Molinistæ et Jansenistæ quodam miraculo in hoc concordes angelos tenent non indiguisse nisi auxilio gratiæ sufficientis, seu posse dantis. Thomistæ contendunt eos indiguisse auxilio gratiæ efficacis, et cum S. Thoma pro eis non ex sola naturæ infirmitate, ut Jansenistæ volunt, sed etiam ex supernaturalitate objecti naturæ vires excedentis gratiæ necessitatem repetunt.

Unde I Joan., III, gratia *semen* Dei nominatur. Sicut igitur secundum opinionem Augustini ponitur quod statim in prima creatione corporalis creaturæ inditæ sunt ei seminales rationes omnium naturalium effectuum; ita statim a principio sunt angeli creati in gratia.

Ad primum ergo dicendum, quod informitas illa angeli potest intelligi vel per comparationem ad formationem gloriæ, et sic præcessit tempore informitas formationem; vel per comparationem ad formationem gratiæ, et sic non præcessit ordine temporis, sed ordine naturæ, sicut etiam de formatione corporali Augustinus ponit, lib. I *Sup. Gen. ad litt.*, cap. XV, col. 257, t. 3.

Ad secundum dicendum, quod omnis forma inclinat suum subjectum secundum modum naturæ ejus. Modus autem naturalis intellectualis naturæ est ut libere feratur in ea quæ vult. Et ideo inclinatio gratiæ non imponit necessitatem, sed habens gratiam potest ea non uti, et peccare.

Ad tertium dicendum, quod, quamvis gratia sit medium inter naturam et gloriam ordine naturæ, tamen ordine temporis in natura creata non debuit simul esse gloria cum natura, quia est finis operationis ipsius naturæ per gratiam adjutæ. Gratia autem non se habet ut finis operationis, quia non est ex operibus, sed ut principium bene operandi. Et ideo statim cum natura gratiam dare conveniens fuit.

CONCLUSIO. — Probabilius est angelos in gratia fuisse creatos quam sine gratia (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum angelus beatus suam beatitudinem meruerit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus beatus suam beatitudinem non meruerit. Meritum enim est ex difficultate actus meritorii. Sed nullam difficultatem angelus habuit ad bene operandum. Ergo bona operatio non fuit ei meritoria.

2. Præterea, naturalibus non meremur. Sed naturale fuit angelo quod converteretur ad Deum. Ergo per hoc non meruit beatitudinem.

3. Præterea, si angelus beatus beatitudinem suam meruit, aut ergo antequam eam haberet, aut post. Sed non ante : quia, ut multis videtur, ante non habuit gratiam, sine qua nullum est meritum; nec etiam post : quia sic etiam modo mereretur, quod videtur esse falsum, quia sic minor angelus merendo ad superioris angeli gradum posset pertingere, et non essent stabiles distinctiones graduum gloriæ, quod est inconveniens. Non ergo angelus beatus suam beatitudinem meruit.

Sed contra, Apoc., XXI, 17, dicitur quod mensura angeli, in illa cælesti Hierusalem, est mensura hominis. Sed homo ad beatitudinem pertingere non potest nisi per meritum. Ergo neque angelus.

Respondeo dicendum, quod soli Deo beatitudo perfecta est naturalis; quia idem est ei esse, et beatum esse. Cujuslibet autem creaturæ esse beatum non est naturale, sed ultimus finis. Quælibet autem res ad ultimum finem per suam operationem pertingit; quæ quidem operatio in finem ducens vel est factiva finis, quando finis non excedit virtutem ejus quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiva sanitatis; vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem, unde expectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem ultima excedit et naturam angelicam et humanam, ut ex dictis patet. Unde relinquitur quod tam homo quam angelus suam beatitudinem meruerint.

Et si quidem angelus in gratia creatus fuit, sine qua nullum est meritum, absque difficultate dicere possumus quod suam beatitudinem meruerit; et similiter si quis diceret quod qualitercumque gratiam habuerit antequam gloriam. Si vero gratiam non habuit antequam esse beatus, sic oportet dicere quod beatitudinem absque merito habuit, sicut nos gratiam; quod tamen est contra rationem beatitudinis, quæ habet rationem finis, et est præmium virtutis, ut etiam Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. IX, circ. princ. Vel oportet dicere quod angeli merentur beatitudinem per ea quæ jam beati operantur in divinis ministeriis, ut alii dixerunt; quod tamen est contra rationem meriti. Nam meritum habet rationem viæ ad

(*a*) Magister et doctores plurimi hanc opinionem acceptant, quod angeli non sunt in gratia conditi; contrarium theologi tenent. Sed quæritur utrum in sui creatione per motum seu consensum liberi arbitrii gratiam receperit angelus? Affirmative probabilius; sic contra Capreolum Thomistæ cum S. Thoma communiter.

finem; ei autem qui jam est in termino, non convenit moveri ad terminum; et sic nullus meretur quod jam habet. Vel oportet dicere quod unus et idem actus conversionis in Deum, inquantum est ex libero arbitrio, est meritorius, et inquantum pertingit ad finem, est fruitio beata. Sed neque hoc etiam videtur esse conveniens, quia liberum arbitrium non est sufficiens causa meriti; unde actus non potest esse meritorius, secundum quod est ex libero arbitrio, nisi inquantum est gratia informatus. Non autem simul potest informari gratia imperfecta, quæ est principium merendi, et gratia perfecta, quæ est principium fruendi. Unde non videtur esse possibile quod simul fruatur, et suam fruitionem mereatur.

Et ideo melius dicendum est, quod gratiam habuit angelus antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit.

Ad primum ergo dicendum, quod difficultas bene operandi non est in angelis ex aliqua contrarietate vel impedimento naturalis virtutis, sed ex hoc quod opus aliquod bonum est supra virtutem naturæ.

Ad secundum dicendum, quod conversione naturali angelus non meruit beatitudinem, sed conversione charitatis, quæ est per gratiam.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

Conclusio. — Cum solus Deus sit naturaliter ab æterno beatus, oportuit angelos fuisse a Deo creatos, ut suam supernaturalem beatitudinem mererentur (*a*).

ARTICULUS V.

Utrum angelus statim post unum actum meriti beatitudinem habuerit.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non statim post unum actum meritorium beatitudinem habuerit. Difficilius enim est homini bene operari quam angelo. Sed homo non præmiatur statim post unum actum. Ergo neque angelus.

Præterea, angelus statim in principio suæ creationis et in instanti actum aliquem habere potuit, cum etiam corpora naturalia in ipso instanti suæ creationis moveri incipiant; et si motus corporis in instanti esse posset, sicut operatio intellectus et voluntatis, in primo instanti suæ generationis motum haberent. Si ergo angelus per unum motum suæ voluntatis beatitudinem meruit, in primo instanti suæ creationis meruit beatitudinem. Si ergo eorum beatitudo non retardatur, statim in primo instanti fuerunt beati.

3. Præterea, inter multum distantia oportet esse multa media. Sed status beatitudinis angelorum multum distat a statu naturæ eorum; medium autem inter utrumque est meritum. Oportuit igitur quod per multa merita angelus ad beatitudinem pervenerit.

Sed contra, anima hominis et angelus similiter ad beatitudinem ordinantur; unde sanctis promittitur æqualitas angelorum. Sed anima a corpore separata, si habeat meritum beatitudinis, statim beatitudinem consequitur, nisi aliud sit impedimentum. Ergo pari ratione et angelus. Sed statim in primo actu charitatis habuit meritum beatitudinis. Ergo cum in eo non esset aliquod impedimentum, statim ad beatitudinem pervenit per solum unum actum meritorium.

Respondeo dicendum, quod angelus post primum actum charitatis, quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit.

Cujus ratio est quia gratia perficit naturam secundum modum naturæ, sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum ejus. Est autem hoc proprium naturæ angelicæ quod naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat, sicut supra ostensum est. Sicut autem ex sua natura angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem, ita ex merito habet ordinem ad gloriam; et ita statim post meritum in angelo fuit beatitudo consecuta. Meritum autem beatitudinis non solum in angelo, sed etiam in homine esse potest per unicum actum: quia quolibet actu charitate informato homo beatitudinem meretur. Unde relinquitur quod statim post unum actum charitate informatum angelus beatus fuit.

Ad primum ergo dicendum, quod homo secundum suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut angelus, et ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem quam angelo.

Ad secundum dicendum, quod angelus est

(*a*) Juxta Magistrum quem communiter in hoc doctores deserunt angelorum fuit præmium prius, et posterius nobis ministrando meritum. Scotorellus, Guillermus, Scotistæ cum S. Thoma et Thomistis, angelos docent suam per merita præcedentia meruisse beatitudinem. Alii dixerunt eos illam per actus tempore simul concomitantes, natura tantum ipsum præcedentes meruisse.

supra tempus rerum corporalium. Unde instantia diversa in his quæ ad angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundum successionem in ipsorum actibus. Non autem potuit simul in eis esse actus meritorius beatitudinis, et actus beatitudinis, qui est fruitio, cum unus sit gratiæ imperfectæ, et alius gratiæ consummatæ. Unde relinquitur quod oportet diversa instantia accipi, in quorum uno meruerit beatitudinem et in alio fuerit beatus.

Ad tertium dicendum, quod de natura angeli est quod statim suam perfectionem consequatur, ad quam ordinatur; et ideo non requiritur nisi unus actus meritorius, qui ea ratione medium dici potest, quia secundum ipsum angelus ad beatitudinem ordinatur.

Conclusio. — Angelus post primum charitatis actum beatitudinem consecutus est (*a*).

ARTICULUS VI.

Utrum angeli sint consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem suorum naturalium.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli non sint consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem suorum naturalium. Gratia enim ex mera Dei voluntate datur. Ergo et quantitas gratiæ dependet ex voluntate Dei, et non ex quantitate naturalium.

2. Præterea, magis propinquum videtur ad gratiam actus humanus quam natura, quia actus humanus præparatorius est ad gratiam. Sed gratia non est ex operibus, ut dicitur Rom., xi. Multo igitur minus quantitas in angelis est secundum quantitatem naturalium.

3. Præterea, homo et angelus pariter ordinantur ad beatitudinem vel gratiam. Sed homini non datur plus de gratia secundum gradum naturalium. Ergo nec angelo.

Sed contra est quod Magister dicit, iii distinct. II *Sentent.*, quod angeli qui natura magis subtiles, et sapientia amplius perspicaces creati sunt, hi etiam majoribus gratiæ muneribus præditi sunt.

Respondeo dicendum, quod rationabile est quod secundum gradum naturalium[1] angelis data sint dona gratiarum, et perfectio beatitudinis.

Cujus quidem ratio ex duobus accipi potest. Primo quidem ex parte ipsius Dei, qui per ordinem suæ sapientiæ diversos gradus in angelica natura constituit. Sicut autem natura angelica facta est a Deo ad gratiam et beatitudinem consequendam, ita etiam gradus naturæ angelicæ ad diversos gradus gratiæ et gloriæ ordinari videntur; ut puta, si ædificator lapides polit ad construendam domum, ex hoc ipso quod aliquos pulchrius et decentius aptat, videtur eos ad honoratiorem partem domus ordinare. Sic igitur videtur quod Deus angelos quos altioris naturæ fecit, ad majora gratiarum dona et ampliorem beatitudinem ordinaverit.

Secundo apparet idem ex parte ipsius angeli; non enim angelus est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturæ impetum alterius impediat aut retardet, sicut in homine accidit, in quo motus intellectivæ partis aut retardatur aut impeditur ex inclinatione partis sensitivæ. Quando autem non est aliquid quod retardet aut impediat, natura in id secundum totam suam virtutem movetur. Et ideo rationabile est quod angeli qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius et efficacius ad Deum sint conversi. Hoc autem etiam in hominibus contingit; quia secundum intentionem conversionis in Deum datur major gratia et gloria. Unde videtur quod angeli qui habuerunt meliora naturalia habuerunt plus de gratia et gloria.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut gratia est ex mera Dei voluntate, ita etiam et natura angeli; et sicut naturam Dei voluntas ordinavit ad gratiam, ita et gradus naturæ ad gradus gratiæ.

Ad secundum dicendum, quod actus rationalis creaturæ sunt ab ipsa; sed natura est immediate a Deo. Unde magis videtur quod gratia detur secundum gradum naturæ quam ex operibus.

Ad tertium dicendum, quod diversitas naturalium aliter est in angelis, qui differunt specie, et aliter in hominibus, qui differunt solo numero. Differentia enim secundum speciem est propter formam[2]; sed differentia secundum numerum est propter materiam.

[1] Edit. Nicolaï habet : « gradum naturalem. »

[2] Ita edit. Nicolaï et Patav., quibus adstipulatur Garcia; cod. Alcan., edit. Rom. aliæque : « propter finem. »

(*a*) Juxta Nicetam Græcum ante Christi resurrectionem nec fuere stabiles angeli in gratia, nec divinam essentiam viderunt.

In homine etiam est aliquid quod potest impedire vel retardare motum intellectivæ naturæ, non autem in angelis. Unde non est eadem ratio de utroque.

Conclusio. — Consecuti sunt angeli gratiam et gloriam secundum natuialium virium quantitatem, ita quod meliores et excellentiores majorem gratiam et gloriam consequerentur (*a*).

ARTICULUS VII.

Utrum in angelis beatis remaneat cognitio et dilectio naturalis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis beatis non remaneat cognitio et dilectio naturalis. Quia, ut dicitur I Cor., XIII, 10 : *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed dilectio et cognitio naturalis est imperfecta respectu cognitionis et dilectionis beatæ. Ergo, adveniente beatitudine, naturalis cognitio et dilectio cessat.

2. Præterea, ubi unum sufficit, aliud superflue existit. Sed sufficit in angelis beatis cognitio et dilectio beata. Superfluum ergo esset quod remaneret in eis cognitio et dilectio naturalis.

3. Præterea, eadem potentia non habet simul duos actus, sicut nec una linea terminatur ex eadem parte ad duo puncta. Sed angeli beati sunt semper in actu cognitionis et dilectionis beatæ; felicitas enim non est secundum habitum, sed secundum actum, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. VIII. Ergo nunquam in angelis potest esse cognitio et dilectio naturalis.

Sed contra, quamdiu manet natura aliqua, manet operatio ejus. Sed beatitudo non tollit naturam, cum sit perfectio ejus. Ergo non tollit naturalem cognitionem et dilectionem.

Respondeo dicendum, quod in angelis beatis remanet cognitio et dilectio naturalis; sicut enim se habent principia operationum ad invicem, ita se habent et operationes ipsæ. Manifestum est autem quod natura ad beatitudinem comparatur sicut primum ad secundum, quia beatitudo naturæ additur. Semper autem oportet salvari primum in secundo. Unde oportet quod natura salvetur in beatitudine; et similiter oportet quod in actu beatitudinis salvetur actus naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturæ non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei sicut imperfectio potentiæ substernitur perfectioni formæ; et non tollitur potentia per formam, sed tollitur privatio, quæ opponitur formæ. Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriæ : nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere per diversa media, sicut simul potest aliquid cognosci per medium probabile et demonstrativum. Et similiter potest angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei, quod pertinet ad cognitionem gloriæ, et per essentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturæ.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ sunt beatitudinis, per se sufficiunt; sed ad hoc quod sint, præexigunt ea quæ sunt naturæ; quia nulla beatitudo est per se subsistens nisi beatitudo increata.

Ad tertium dicendum, quod duæ operationes non possunt esse simul unius potentiæ, nisi una ad aliam ordinetur. Cognitio autem et dilectio naturalis ordinantur ad cognitionem et dilectionem gloriæ. Unde nihil prohibet in angelo esse et cognitionem et dilectionem naturalem, et cognitionem et dilectionem gloriæ.

Conclusio. — Remanet in angelis beatis natulis cognitio et dilectio.

ARTICULUS VIII.

Utrum angelus beatus peccare possit.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus beatus peccare possit. Beatitudo enim non tollit naturam, ut dictum est. Sed de ratione naturæ creatæ est quod possit deficere. Ergo angelus beatus potest peccare.

2. Præterea, potestates rationales sunt ad opposita, ut Philosophus dicit IV *Metaph.*, text. 2. Sed voluntas angeli beati non desinit esse rationalis. Ergo se habet ad bonum et malum.

3. Præterea, ad libertatem arbitrii pertinet, quod homo possit eligere bonum et malum. Sed libertas arbitrii non minuitur in angelis beatis. Ergo possunt peccare.

(*a*) S. Thomas angelos tenet gratiam esse consecutos secundum quantitatem suorum naturalium, non isto Pelagiano sensu quod naturales angelorum perfectiones dispositiones ad gratiam et gloriam fuerint, sed eo sensu quod gratuito Deus hoc illis concesserit. Cæterum ante suam conversionem omnibus, juxta Richardum, æqualia supernaturalia, inæqualia naturalia fuerunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit : *Super Genes. ad litt.*, lib. XI, c. VII, col. 433, t. 3, quod illa natura quæ peccare non potest, in sanctis angelis est. Ergo sancti angeli peccare non possunt.

Respondeo dicendum, quod angeli beati peccare non possunt.

Cujus ratio est quia eorum beatitudo in hoc consistit quod per essentiam Deum vident. Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis. Unde hoc modo se habet angelus videns Deum ad ipsum Deum[1], sicut se habet quicumque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem quod aliquis quidquam velit vel operetur, nisi attendens ad bonum, vel quod velit divertere a bono, inquantum hujusmodi. Angelus igitur beatus non potest velle vel agere, nisi attendens ad Deum : sic autem volens vel agens non potest peccare. Unde angelus beatus nullo modo peccare potest.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum creatum in se consideratum deficere potest; sed ex conjunctione perfecta ad bonum increatum, qualis est conjunctio beatitudinis, adipiscitur quod peccare non possit, ratione jam dicta.

Ad secundum dicendum, quod virtutes rationales se habent ad opposita in illis ad quæ non ordinantur naturaliter ; sed quantum ad illa ad quæ naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita. Intellectus enim non potest non assentire principiis naturaliter notis : et similiter voluntas non potest non adhærere bono, inquantum est bonum, quia in bonum naturaliter ordinatur sicut in suum objectum. Voluntas igitur in angelis se habet ad opposita, quantum ad multa facienda vel non facienda; sed quantum ad ipsum Deum, quem vident esse ipsam essentiam bonitatis, non se habent ad opposita; sed secundum ipsum ad omnia diriguntur, quodcumque oppositorum eligant[2], quod sine peccato est.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quæ sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quod ad virtutem intellectus pertinet ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data ; sed quod in aliquam conclusionem procedat prætermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus; sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde major libertas arbitrii est in angelis qui peccare non possunt, quam in nobis qui peccare possumus.

Conclusio. — Cum non possit angelus beatus quidquam velle vel agere, nisi Deum attendens, qui est ipsa bonitas, non potest aliquo pacto peccare (*a*).

ARTICULUS IX.

Utrum angeli beati in beatitudine possint proficere.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli beati in beatitudine proficere possint. Charitas enim est principium merendi. Sed in angelis est perfecta charitas. Ergo angeli beati possunt mereri. Crescente autem merito, crescit et præmium beatitudinis. Ergo angeli beati in beatitudine proficere possunt.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. I *De doctr. christ.*, cap. XXXII, col. 32, t. 3, quod « Deus utitur nobis ad nostram utilitatem et ad suam bonitatem[3], » et similiter angelis, quibus utitur in ministeriis spiritualibus, cum sint *administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt* salutis,* ut dicitur Hebr., I, 14. **Capient.* Non autem hoc esset ad eorum utilitatem, si per hoc non mererentur, nec in beatitudine proficerent. Relinquitur ergo quod angeli beati et mereri et in beatitudine proficere possunt.

3. Præterea, ad imperfectionem pertinet quod ille qui non est in summo, non possit proficere. Sed angeli non sunt in summo. Si ergo ad majus proficere non possunt, videtur quod in eis sit imperfectio et defectus, quod est inconveniens.

Sed contra est quod mereri et proficere pertinent ad statum viæ. Sed angeli non sunt viatores, sed comprehensores : ergo

[1] Parm. : non habet « Deum. »

[2] Ita Mss. plurimi, et editi omnes quos vidimus; cod. Alcan. : « Ad omnia diriguntur in quodcumque oppositorum eligunt. »

[3] « Ille igitur usus qui dicitur Dei, quo nobis utitur, non ad ejus sed ad nostram utilitatem refertur, ad ejus autem tantummodo bonitatem. »

(*a*) In libro *De triplici Magdalena,* Faber Stapulensis angelos beatos posse peccare docet, sive beatitudinem amittant illo peccato, sive non.

angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere.

Respondeo dicendum, quod in unoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod mobile perducere intendit. Intentio enim est de fine, cui repugnat processus in infinitum. Manifestum est autem quod, cum creatura rationalis per suam virtutem consequi non possit suam beatitudinem, quæ in visione Dei consistit, ut ex superioribus patet, indiget ut ad beatitudinem a Deo moveatur. Oportet igitur quod sit aliquid determinatum, ad quod quælibet creatura rationalis dirigatur, sicut in ultimum finem. Et hoc quidem determinatum non potest esse in divina visione quantum ad ipsum quod videtur, quia summa veritas ab omnibus beatis secundum diversos gradus conspicitur; sed quantum ad modum visionis præfigitur diversimode terminus ex intentione dirigentis in finem. Non enim possibile est quod sicut rationalis creatura perducitur ad videndum summam essentiam, ita perducatur ad summum modum visionis, qui est comprehensio; hic enim modus soli Deo competere potest, ut ex supra dictis patet. Sed cum infinita efficacia requiratur ad Deum comprehendendum, creaturæ vero efficacia in videndo non possit esse nisi finita, ab infinito autem finitum quodlibet infinitis gradibus distet; infinitis [1] modis contingit creaturam rationalem intelligere Deum, vel clarius vel minus clare [2]. Et sicut beatitudo consistit in ipsa visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis. Sic igitur unaquæque creatura rationalis a Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex prædestinatione Dei.

Unde, consecuto illo gradu, ad altiorem transire non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod mereri est ejus quod movetur ad finem. Movetur autem ad finem creatura rationalis non solum patiendo, sed etiam operando. Et si quidem finis ille subsit virtuti rationalis creaturæ, operatio illa dicetur acquisitiva illius finis, sicut homo meditando acquirit scientiam. Si vero finis non sit in potestate ejus, sed ab alio expectetur, operatio erit meritoria finis. Ei autem quod est in ultimo termino, non convenit moveri, sed mutatum esse. Unde charitatis imperfectæ, quæ est viæ, est mereri; charitatis autem perfectæ non est mereri, sed præmio frui; sicut et in habitibus acquisitis operatio præcedens habitum est acquisitiva habitus; quæ vero est ex habitu jam acquisito, est operatio jam perfecta cum delectatione. Et similiter actus charitatis perfectæ non habet rationem meriti, sed magis deest de perfectione præmii.

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur utile dupliciter. Uno modo sicut quod est via ad finem; et sic utile est meritum beatitudinis. Alio modo sicut pars est utilis ad totum, ut paries ad domum; et hoc modo ministeria angelorum sunt utilia angelis beatis, inquantum sunt quædam pars beatitudinis ipsorum. Diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti, inquantum est perfectum.

Ad tertium dicendum, quod, licet angelus beatus non sit in summo gradu beatitudinis simpliciter, est tamen in ultimo quantum ad seipsum secundum prædestinationem divinam. Potest tamen augeri angelorum gaudium de salute eorum qui per ipsorum ministerium salvantur, secundum illud Lucæ, xv, 10: *Gaudium est* angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente*. Sed hoc gaudium ad præmium accidentale pertinet; quod quidem augeri potest usque ad diem judicii. Unde quidam dicunt quod quantum ad præmium accidentale etiam mereri possunt. Sed melius est ut dicatur quod nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator [3], ut Christus, qui solus fuit viator et comprehensor. Prædictum enim gaudium magis acquiritur ex virtute beatitudinis quam illud mereantur.

* *Erit coram.*

Conclusio. — Cum angeli moveantur a Deo in beatitudinem, non valent amplius in ea proficere.

QUÆSTIO LXIII.

DE ANGELORUM MALITIA QUOAD CULPAM.

(Et novem quæruntur.)

Deinde considerandum est quomodo angeli facti sunt mali: et primo, quantum ad

[1] In Parm.: « multis. »

[2] Sic codd.; non ut in Parm.: « ut clarius et minus clare. »

[3] Sic codd., et melius quam in edit., ubi legitur: « et comprehensor; » nam dicere quod aliquis est « beatus » nil aliud est quam dicere quod aliquis est comprehensor.

malum culpæ; secundo, quantum ad malum pœnæ.

Circa primum quæruntur novem: 1° utrum malum culpæ in angelis esse possit; 2° cujusmodi peccata in eis esse possunt; 3° quid appetendo angelus peccavit; 4° supposito quod aliqui peccato propriæ voluntatis facti sunt mali, utrum aliqui naturaliter sint mali; 5° supposito quod non, utrum aliquis eorum in primo instanti suæ creationis potuerit esse malus per actum propriæ voluntatis; 6° supposito quod non, utrum aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum; 7° utrum supremus inter cadentes fuerit simpliciter inter omnes angelos summus; 8° utrum peccatum primi angeli fuerit aliis aliqua causa peccandi; 9° utrum tot ceciderint quot remanserunt.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum malum culpæ possit esse in angelis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod malum culpæ in angelis esse non possit. Quia malum culpæ non potest esse nisi in his quæ sunt in potentia, ut dicitur in IX *Metaph.*, text. 19; subjectum enim privationis est ens in potentia. Sed angeli, cum sint formæ subsistentes, non habent esse in potentia. Ergo in eis non potest esse malum culpæ.

2. Præterea, angeli sunt digniores quam corpora cælestia. Sed in corporibus cælestibus non potest esse malum, ut philosophi dicunt. Ergo neque in angelis.

3. Præterea, id quod est naturale, semper inest. Sed naturale est angelis quod moveantur motu dilectionis in Deum. Ergo hoc ab eis removeri non potest. Sed diligendo Deum non peccant. Ergo angeli peccare non possunt.

4. Præterea, appetitus non est nisi boni, vel apparentis boni. Sed in angelis non potest esse apparens bonum, quod non sit verum bonum, quia in eis vel omnino error esse non potest, vel saltem non potest præcedere culpam. Ergo angeli non possunt appetere nisi id quod est vere bonum. Sed nullus appetendo id quod est vere bonum, peccat. Ergo angelus appetendo non peccat.

Sed contra est quod dicitur Job, IV, 18: *In angelis suis reperit pravitatem.*

Respondeo dicendum, quod tam angelus quam quæcumque creatura rationalis, si in sua natura consideretur, potest peccare. Et cuicumque creaturæ hoc convenit ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ. Cujus ratio est, quia peccare nihil est aliud quam declinare a rectitudine actus quam debet habere, sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit cujus regula est virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi recte lignum incidere; sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur; omnis autem voluntas cujuslibet creaturæ rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis; sicut quælibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest; in qualibet autem voluntate creaturæ potest esse peccatum secundum ordinem suæ naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in angelis non est potentia ad esse naturale; est tamen in eis potentia secundum intellectivam partem ad hoc quod convertantur in hoc vel in illud; et quantum ad hoc potest in eis esse malum.

Ad secundum dicendum, quod corpora cælestia non habent operationem nisi naturalem; et ideo, sicut in natura eorum non potest esse corruptionis malum, ita nec in actione naturali eorum potest esse malum inordinationis. Sed supra actionem naturalem in angelis est actio liberi arbitrii, secundum quam contingit in eis esse malum.

Ad tertium dicendum, quod naturale est angelo quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundum quod est principium naturalis esse; sed quod convertatur in ipsum, secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito, a quo averti potuit peccando.

Ad quartum dicendum, quod peccatum mortale in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter. Uno modo ex hoc quod aliquod malum eligitur, sicut homo peccat eligendo adulterium quod secundum se est malum, et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore; alioquin id quod est

malum, non eligeretur ut bonum. Errat quidem adulter in particulari eligens hanc delectationem inordinati actus, quasi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem passionis aut habitus, etiamsi in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat. Hoc autem modo in angelo peccatum esse non potuit, quia nec in angelis sunt passiones, quibus ratio aut intellectus ligetur, ut ex supra dictis patet, nec iterum primum peccatum habitus præcedere potuit ad peccatum inclinans. Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium eligendo aliquid quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitæ mensuræ aut regulæ; ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quæ non habet debitum ordinem nisi ex parte rei electæ, sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum. Et hujusmodi peccatum non præexigit ignorantiam, sed absentiam solum considerationis eorum quæ considerari debent. Et hoc modo angelus peccavit convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum absque ordine ad regulam divinæ voluntatis.

Conclusio. — Quævis creatura rationalis in puris naturalibus constituta errare ac peccare potest : Deus vero nec errare neque peccare potest, cum solus sui actus regula sit (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum in angelis possit esse tantum peccatum superbiæ et invidiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis non possit esse solum peccatum superbiæ et invidiæ. In quemcumque enim cadit delectatio alicujus peccati, potest cadere peccatum illud. Sed dæmones delectantur etiam in obscœnitatibus carnalium peccatorum, ut Augustinus dicit, XIV *De civitate Dei,* cap. III, col. 406, t. 7. Ergo in dæmonibus etiam peccata carnalia possunt esse.

2. Præterea, sicut superbia et invidia sunt peccata spiritualia, ita acedia, et avaritia, et ira. Sed spiritui conveniunt peccata spiritualia, sicut et carni peccata carnalia. Ergo non solum superbia et invidia in angelis esse potest, sed etiam acedia et avaritia.

3. Præterea, secundum Gregorium, in *Moralibus,* lib. XXXI, cap. XLV, § 87 et 88, col. 620, t. 2, ex superbia nascuntur plura vitia, et similiter ex invidia. Posita autem causa, ponitur effectus. Si ergo superbia et invidia in angelis esse possunt, pari ratione et alia vitia in eis esse possunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV *De civ. Dei,* c. III, col. 406, t. 7, quod « diabolus non est fornicator, aut ebriosus, neque aliquid hujusmodi; est tamen superbus et invidus [1]. »

Respondeo dicendum, quod peccatum aliquod in aliquo esse potest dupliciter : uno modo secundum reatum, alio modo secundum affectum.

Secundum reatum quidem omnia peccata in dæmonibus esse contingit; quia, dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt.

Secundum affectum vero illa solum peccata in malis angelis esse possunt, ad quæ contingit affici spiritualem naturam. Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona quæ sunt propria corpori, sed ad ea quæ in rebus spiritualibus inveniri possunt; nihil enim afficitur nisi ad id quod suæ naturæ potest esse quodammodo conveniens. In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quod in tali affectu superioris regula non ordinatur [2]; et hoc est peccatum superbiæ, non subdi superiori in eo in quo debet. Unde peccatum primum angeli non potest esse aliud quam superbia.

Sed consequenter potuit in eis esse etiam invidia. Ejusdem enim rationis est quod affectus tendat in aliquid appetendum, et quod renitatur opposito. Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet, inquantum bonum alterius æstimat sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat æstimari impedimentum boni affectati per angelum malum, nisi inquantum affectavit excellentiam singularem, quæ quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideo post

[1] « Diabolus fornicator vel ebriosus, vel si quid hujusmodi mali est quod ad carnis pertinet voluptates, non potest dici : est tamen maxime superbus atque invidus. »

[2] Al. : « servatur, » et tunc regula est in recto.

(*a*) Est inter Thomistas commune quod Deus creaturam ex natura sua contra legem naturalem directe et immediate impeccabilem producere posset, et sic angeli, si non elevati fuissent ad ordinem supernaturalem, simpliciter fuissent impeccabiles.

peccatum superbiæ consecutum est in angelo peccante malum invidiæ, secundum quod de bono hominis doluit, et etiam de excellentia divina, secundum quod ea Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam.

Ad primum ergo dicendum, quod dæmones non delectantur in obscœnitatibus carnalium peccatorum quasi ipsi afficiantur ad delectationes carnales; sed hoc totum ex invidia procedit, quod in peccatis hominum quibuscumque delectantur, inquantum sunt impedimenta humani boni.

Ad secundum dicendum, quod avaritia, secundum quod est speciale peccatum, est immoderatus appetitus rerum temporalium, quæ veniunt in usum vitæ humanæ, quæcumque pecunia æstimari possunt; et ad ista non afficiuntur dæmones, sicut nec ad delectationes carnales. Unde avaritia proprie sumpta in eis esse non potest. Sed si avaritia dicatur omnis immoderata cupiditas habendi quodcumque bonum creatum, sic avaritia continetur in superbia, quæ est in dæmonibus. Ira vero cum quadam passione est, sicut et concupiscentia; unde ipsa in dæmonibus esse non potest nisi metaphorice. Acedia vero est quædam tristitia qua homo redditur tardus ad spirituales actus propter corporalem laborem, qui dæmonibus non competit. Et sic patet quod sola superbia et invidia sunt pure spiritualia peccata quæ dæmonibus competere possunt; ita tamen quod invidia non sumatur pro passione, sed pro voluntate renitente bono alterius.

Ad tertium dicendum, quod sub invidia et superbia, prout in dæmonibus ponuntur, comprehenduntur omnia peccata quæ ab illis derivantur.

Conclusio. — Quævis peccata in angelis esse possunt secundum reatum : secundum affectum autem primum peccatum aliud esse non potuit quam superbia, quod consequi potuit in illis aliquod invidiæ peccatum (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum diabolus appetierit esse ut Deus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus non appetierit esse ut Deus. Illud enim quod non cadit in apprehensione non cadit in appetitu, cum bonum apprehensum moveat appetitum, vel sensibilem, vel rationalem, vel intellectualem; in solo autem hujusmodi appetitu contingit esse peccatum. Sed creaturam aliquam esse æqualem Deo non cadit in apprehensione, implicat enim contradictionem, quia necesse est finitum esse infinitum, si æquatur infinito. Ergo angelus non potuit appetere esse ut Deus.

2. Præterea, illud quod est finis naturæ, absque peccato appeti potest. Sed assimilari Deo est finis in quem tendit naturaliter quælibet creatura. Si ergo angelus appetiit esse ut Deus non per æqualitatem, sed per similitudinem, videtur quod in hoc non peccaverit.

3. Præterea, angelus in majori plenitudine sapientiæ conditus est quam homo. Sed nullus homo, nisi omnino amens, eligit esse æqualis angelo, nedum Deo; quia electio non est nisi possibilium, de quibus est consilium. Ergo multo minus peccavit angelus appetendo esse ut Deus.

Sed contra est quod dicitur Isaiæ, XIV, 13, ex persona diaboli : *Ascendam in cælum...,* et *ero similis* * *Altissimo;* et Augustinus, lib. *De quæstionibus Vet. Test.,* q. CXIII, col. 2340, t. III, dicit quod « elatione inflatus voluit dici Deus [1]. »

* *In cælum conscendam, et similis ero.*

Respondeo dicendum, quod angelus absque omni dubio peccavit appetendo esse ut Deus.

Sed hoc potest intelligi dupliciter : uno modo per æquiparantiam, alio modo per similitudinem. Primo quidem modo non potuit appetere esse ut Deus, quia scivit hoc esse impossibile naturali cognitione; nec primum actum peccandi in ipso præcessit, vel habitus, vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens eligeret impossibile, sicut in nobis interdum accidit. Et ideo, dato quod esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium; inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse, quod non conservaretur, si transmutaretur in altiorem [2] naturam. Unde nulla res quæ est in inferiori

[1] Sub Augustini nomine hæc verba adducuntur a D. Thoma; sed opus de quæstionibus Veteris et Novi Testamenti, quibusque criticis annuentibus, incerto cuidam, fortasse diversis auctoribus, tribuendum est.

[2] Sic codd., et melius quam in edit., ubi legitur : « in alteram; » hic enim agitur de appetitione « altioris » naturæ.

(*a*) Dæmon invidus est : hinc a communi omnium pontificum romanorum, omnium conciliorum, omnium Patrum, hostis humani generis vocatur.

gradu naturæ, potest appetere superioris naturæ gradum; sicut asinus non appetit esse equus, quia si transferretur in gradum superioris naturæ, jam ipsum non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur, quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia, quæ possunt crescere absque corruptione subjecti, æstimatur quod possit appetere altiorem gradum naturæ, in quem pervenire non posset, nisi esse desineret. Manifestum est autem quod Deus excedit angelum non secundum aliqua accidentalia, sed secundum gradum naturæ, et etiam unus angelus alium. Unde impossibile est quod unus angelus inferior appetat esse æqualis superiori, nedum quod appetat esse æqualis Deo.

Appetere autem esse ut Deus per similitudinem contingit dupliciter. Uno modo quantum ad id in quo aliquid natum est Deo assimilari; et sic, si aliquis quantum ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat, dummodo similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, ut scilicet eam a Deo habeat. Si quis autem appeteret secundum justitiam esse similis Deo quasi propria virtute, et non ex virtute Dei, peccaret. Alio vero modo potest aliquis appetere similis esse Deo quantum ad hoc in quo non natus est assimilari; sicut si quis appeteret creare cælum et terram, quod est proprium Dei; in quo appetitu esset peccatum.

Et hoc modo diabolus appetiit esse ut Deus, non ut ei assimilaretur quantum ad hoc quod est nulli subesse simpliciter; quia sic suum non esse appeteret, cum nulla creatura esse possit nisi per hoc quod sub Deo esse participat. Sed in hoc appetiit indebite esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suæ naturæ poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei.

Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi, lib. *De casu diaboli*, c. IV, col. 333, t. 1, qui dicit quod « appetiit illud ad quod pervenisset, si stetisset. » Et hæc duo quodammodo in idem redeunt : quia secundum utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei.

Quia vero quod est per se est principium et causa ejus quod est per aliud, ex hoc etiam consecutum est quod appetiit aliquem principatum super alia habere; in quo etiam perverse voluit Deo assimilari.

Et per hoc patet responsio ad omnia objecta.

CONCLUSIO. — Peccavit angelus appetendo esse ut Deus, non quidem per æqualitatem, sed appetendo ut ultimum finem, quod virtute suæ naturæ consequi poterat : vel appetendo assequi beatitudinem propriis viribus, absque divinæ gratiæ auxilio (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum aliqui dæmones sint naturaliter mali.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqui dæmones sint naturaliter mali. Dicit enim Porphyrius, ut Augustinus introducit, X *De civit. Dei*, c. XI, col. 289, t. 7, quod « est quoddam genus dæmonum natura fallax, simulans deos, et animas defunctorum [1]. » Sed esse fallacem est esse ma-

[1] « Alios opinari esse quoddam genus, cui exaudire sit proprium, natura fallax, omniforme, multimodum, simulans deos et dæmones et animas defunctorum. »

(*a*) Angeli contra Deum non contra Luciferum superbi fuerunt : o dementia peccati! Sed quomodo superbierunt? Circa Deum æqualitatem cum ipso appetendo? Circa unionem hypostaticam eam sibi appetendo, et naturæ humanæ communicatam despiciendo? Circa principatum tyrannicum super alias creaturas, illum ambiendo? Circa supernaturalem beatitudinem, illam ex gratia, et cum hominibus communem nolendo? Vel solam beatitudinem naturalem, cum præeminentia per eam super omnes alias creaturas volendo, absque elevatione ad beatitudinem supernaturalem in qua ab aliis æquari, superari etiam potuissent? Hæc sunt theologorum opiniones variæ.

Juxta Gregorium appetivit sui juris esse, ita quod sicut Deus nulli subesset; juxta Anselmum, omnibus propria auctoritate præesse, sine Deo datore, sine meritis; juxta Bernardum, peccavit invidens quod homo per Incarnationem elevaretur, volensque Christi honorem rapere. Scotus et Scotistæ cum Anselmo sentiunt. Sed angelus non peccavit æqualitatem Dei in natura appetendo : hoc enim omnino esse impossibile cognoscebat; nec appetendo principatum sensu Anselmi, Scotorelli et Scotistarum : hoc enim ad ambitionem quæ superbiam consequitur pertineret; nec etiam, ut communiter creditur, peccavit circa unionem hypostaticam, quamvis sit probabilis opinio Joannis a S. Thoma dicentis rem esse incertam, non impossibilem.

lum. Ergo aliqui dæmones sunt naturaliter mali.

2. Præterea, sicut angeli sunt creati a Deo, ita et homines. Sed aliqui homines sunt naturaliter mali, de quibus dicitur Sap., XII, 10 : *Erat eorum malitia naturalis**. Ergo et angeli aliqui possunt esse naturaliter mali.

* *Est ipsorum naturalis malitia.*

3. Præterea, aliqua animalia irrationalia habent quasdam naturales malitias, sicut vulpes naturaliter est subdola, et lupus naturaliter est rapax; et tamen sunt creaturæ Dei. Ergo et dæmones, licet sint creaturæ Dei, possunt esse naturaliter mali.

Sed contra est quod Dionysius dicit, *De div. nom.*, c. IV, § 23, col. 723, t. 1, quod « dæmones non sunt naturaliter mali [1]. »

Respondeo dicendum, quod omne quod est, inquantum est et naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendit, utpote ex principio bono existens : quia semper effectus convertitur in suum principium. Contingit autem alicui bono particulari aliquod malum esse adjunctum, sicut igni conjungitur hoc malum quod est esse consumptivum aliorum; sed bono universali nullum malum potest esse adjunctum. Si ergo aliquid sit cujus natura quidem ordinetur in aliquod honum particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum, non inquantum malum, sed per accidens, inquantum est conjunctum cuidam bono. Si vero aliquid sit cujus natura ordinetur in bonum secundum communem boni rationem, hoc secundum suam naturam non potest tendere in aliquod malum. Manifestum est autem quod quælibet natura intellectualis habet ordinem in bonum universale quod potest apprehendere, et quod est objectum voluntatis. Unde, cum dæmones sint substantiæ intellectuales, nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcumque malum; et ideo non possunt esse naturaliter mali.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibidem reprehendit Porphyrium de hoc quod dixit, quod « dæmones erant naturaliter fallaces, » dicens eos non esse naturaliter fallaces, sed propria voluntate. Porphyrius autem hac ratione posuit dæmones esse natura fallaces, quia ponebat dæmones esse animalia habentia naturam sensitivam et animam passivam [2]. Natura autem sensitiva ordinatur ad aliquod bonum particulare, cui potest esse conjunctum malum; et secundum hoc aliquam inclinationem naturalem habere possunt [3] ad malum, per accidens tamen, inquantum malum est conjunctum bono.

Ad secundum dicendum, quod malitia aliquorum hominum potest dici naturalis vel propter consuetudinem, quæ est natura altera, vel propter naturalem inclinationem ex parte naturæ sensitivæ ad aliquam inordinatam passionem, sicut quidam dicuntur naturaliter iracundi vel concupiscentes, non autem ex parte naturæ intellectualis.

Ad tertium dicendum, quod animalia bruta secundum naturam sensitivam habent naturalem inclinationem ad quædam particularia bona, quibus conjuncta sunt aliqua mala, sicut vulpes ad quærendum victum sagaciter, cui adjungitur dolositas, unde esse dolosum non est malum vulpi, cum sit ei naturale, sicut nec esse furiosum est malum cani, sicut Dionysius dicit, *De div. nom.*, c. IV, § 25, col. 727, t. 1.

Conclusio. — Dæmones aliqui, cum ad universale bonum inclinentur, non sunt naturaliter mali (*a*).

ARTICULUS V.

Utrum diabolus fuerit malus in primo instanti suæ creationis per culpam propriæ voluntatis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus per culpam propriæ voluntatis. Dicitur enim Joan., VIII, 44, de diabolo : *Ille homicida erat ab initio.*

2. Præterea, secundum Augustinum, I *Super Gen. ad litt.*, c. XV, col. 257, t. 3, « informitas creaturæ non præcessit formationem tempore, sed origine tantum. » Per cælum autem, quod legitur primo creatum, ut ipse dicit, in II lib., c. VIII, col. 270, § 19, t. 3, intelligitur natura angelica informis. Per hoc autem quod dicitur, quod Deus dixit : *Fiat lux, et facta est lux,* intelligitur formatio ejus per conversionem ad Verbum.

[1] « Sed neque dæmones natura sua mali sunt. »

[2] Sic codd.; in Parm. et in edit. deest : « et animam passivam. »

[3] « Possunt, » scilicet dæmones; in edit. : « potest, » scilicet « natura sensitiva. »

(*a*) Contra Manichæos et Priscillianistas asserentes diabolum esse ex natura sua malum.

Simul ergo natura angeli creata est, et facta est lux. Sed simul dum facta est lux, distincta est a tenebris, per quas intelliguntur angeli peccantes. Ergo in primo instanti suæ creationis quidam angeli fuerunt beati, et quidam peccaverunt.

3. Præterea, peccatum opponitur merito. Sed in primo instanti suæ creationis aliqua natura intellectualis potest mereri, sicut anima Christi, vel etiam ipsi boni angeli. Ergo et dæmones in primo instanti suæ creationis potuerunt peccare.

4. Præterea, natura angelica virtuosior est quam natura corporea. Sed res corporalis statim in primo instanti suæ creationis vel generationis[1] incipit habere suam operationem, sicut ignis in primo instanti quo generatus est, incipit moveri sursum. Ergo et angelus, in primo instanti suæ creationis, potuit operari. Aut ergo habuit operationem rectam, aut non rectam. Si rectam, cum gratiam habuerint, per eam meruerunt beatitudinem. In angelis autem statim ad meritum sequitur præmium, ut supra dictum est. Ergo fuissent statim beati, et ita nunquam peccassent, quod est falsum. Relinquitur ergo quod in primo instanti non recte operando peccaverunt.

Sed contra est quod dicitur Genes., I, 31 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Inter ea autem erant etiam dæmones. Ergo et dæmones aliquando fuerunt boni.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod statim dæmones in primo instanti suæ creationis mali fuerunt, non quidem per naturam, sed per peccatum propriæ voluntatis, quia ex quo est factus diabolus, justitiam recusavit. Cui sententiæ, ut Augustinus dicit, *De civ. Dei*, lib. XI, c. XIII, col. 329, t. 7, « quisquis acquiescit, non cum illis hæreticis sapit, id est Manichæis, qui dicunt, quod diabolus habet naturam mali[2]. »

Sed quia hæc opinio auctoritati Scripturæ contradicit, dicitur enim sub figura principis Babylonis de diabolo, Isa., XIV, 12 : *Quomodo cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris?* et Ezech., XXVIII, 13 : *In deliciis paradisi Dei fuisti*, dicitur ad diabolum sub persona regis Tyri[3]; ideo a magistris hæc opinio, tanquam erronea, rationabiliter reprobata est.

Unde aliqui dixerunt quod angeli in primo instanti suæ creationis peccare potuerunt, sed non peccaverunt.

Sed hæc opinio etiam a quibusdam improbatur ea ratione quia cum duæ operationes se consequuntur, impossibile videtur quod in eodem « nunc » utraque operatio terminetur. Manifestum est autem quod peccatum angeli fuit operatio creatione posterior; terminus autem creationis est ipsum esse angeli; terminus vero operationis peccati est quod sunt mali. Impossibile ergo videtur quod in primo instanti quo angelus esse cœpit, fuerit malus.

Sed hæc ratio non videtur sufficiens. Habet enim solum locum in motibus temporalibus, qui successive aguntur ; sicut si motus localis sequitur ad alterationem, non potest in eodem instanti terminari alteratio et localis motus. Sed si sunt mutationes instantaneæ, simul et in eodem instanti potest esse terminus primæ et secundæ mutationis ; sicut in eodem instanti in quo illuminatur luna a sole illuminatur aer a luna. Manifestum est autem quod creatio est instantanea, et similiter motus liberi arbitrii in angelis ; non enim indigent collatione et discursu rationis, ut ex supradictis patet. Unde nihil prohibet simul et in eodem instanti esse terminum creationis, et terminum liberi arbitrii.

Et ideo aliter dicendum est, quod impossibile fuit angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrii. Quamvis enim res aliqua in primo instanti quo esse incipit, simul incipere possit operari, tamen illa operatio quæ simul incipit cum esse rei, est ei ab agente, a quo habet esse; sicut moveri sursum inest igni a generante. Unde, si aliqua res habeat esse ab agente deficiente quod possit esse causa defectiva actionis, poterit in primo instanti in quo incipit esse, habere defectivam operationem ; sicut si tibia quæ nascitur clauda ex debilitate seminis, statim incipiat claudicare. Agens autem quod angelos in esse produxit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati.

Unde non potest dici quod diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, *De civ. Dei*, lib. XI, c. XV,

[1] Sic codd.: « vel generationis » deest in edit.

[2] « Qui dicunt quod suam quamdam propriam tanquam ex adverso quodam principio diabolus habeat naturam mali. »

[3] Nicolaï habet : « Tyrii. »

col. 330, t. 7, cum dicitur, quod « diabolus ab initio peccat, non ab initio ex quo creatus est, peccare putandus est, sed ab initio peccati, » scilicet quia nunquam a peccato suo recessit.

Ad secundum dicendum, quod illa distinctio lucis et tenebrarum, secundum quod per tenebras peccata dæmonum intelliguntur, accipienda est secundum Dei præscientiam. Unde Augustinus dicit, XI *De civitate Dei*, c. XIX, col. 333, t. 7, quod « solus lucem ac tenebras discernere potuit, qui potuit etiam prius quam caderent, præscire casuros. »

Ad tertium dicendum, quod meritum[1] est a Deo; et ideo in primo instanti suæ creationis angelus mereri potuit. Sed non est similis ratio de peccato, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod Deus non discrevit inter angelos ante aversionem quorumdam et conversionem aliorum, ut Augustinus dicit, XI *De civit. Dei*, cap. XI, col. 327, t. 7; et ideo omnes in gratia creati in primo instanti meruerunt. Sed quidam eorum statim impedimentum præstiterunt suæ beatitudinis præcedens meritum mortificantes; et ideo beatitudine, quam meruerant, sunt privati.

CONCLUSIO. — Angelus cum fuerit a Deo productus, in primo instanti sui esse non peccavit nec peccare potuit per inordinatum suæ voluntatis actum (*a*).

ARTICULUS VI.

Utrum aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum angeli.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum angeli. Dicitur enim Ezech., XXVIII, 14 et 15 : *Ambulasti perfectus in viis tuis a die conditionis tuæ, donec inventa est iniquitas in te.* Sed ambulatio, cum sit motus continuus, requirit aliquam moram. Ergo aliqua mora fuit inter creationem diaboli et ejus lapsum.

2. Præterea, Origenes dicit, *Hom.* I *in Ezech.*, col. 671, t. 3, quod « serpens antiquus non statim super pectus et ventrem suum ambulavit; » per quod intelligitur ejus peccatum. Ergo diabolus non statim post primum instans suæ creationis peccavit.

3. Præterea, posse peccare commune est homini et angelo. Fuit autem aliqua mora inter formationem hominis et ejus peccatum. Ergo pari ratione fuit aliqua mora inter formationem diaboli et ejus peccatum.

4. Præterea, aliud instans fuit in quo diabolus peccavit ab instanti in quo creatus fuit. Sed inter quælibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo aliqua mora fuit inter creationem ejus et lapsum.

Sed contra est quod dicitur Joan., VIII, 44, de diabolo, quod *in veritate non stetit;* et sicut Augustinus dicit, *De civ. Dei,* lib. XI, c. XV, col. 330, t. 7 : « Oportet ut hoc sic accipiamus, quod in veritate fuerit, sed non permanserit. »

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Sed probabilior et sanctorum dictis consona magis est quod statim post primum instans suæ creationis diabolus peccaverit. Et hoc necesse est dicere, si ponatur quod in primo instanti suæ creationis in actum liberi arbitrii proruperit, et cum gratia fuerit creatus, ut supra diximus. Cum enim angeli per unum actum meritorium ad beatitudinem perveniant, ut supra dictum est, si diabolus in primo instanti, in gratia creatus, meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum præstitisset peccando.

Si vero ponatur quod angelus in gratia creatus non fuerit, vel quod in primo instanti actum liberi arbitrii non potuerit habere, nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem et lapsum.

Ad primum ergo dicendum, quod per motus corporales, qui per tempus mensurantur, quandoque in sacra Scriptura intelliguntur métaphorice motus spirituales instantanei; et sic per ambulationem intelligitur motus liberi arbitrii tendentis in bonum.

Ad secundum dicendum, quod Origenes dicit, quod « serpens antiquus non a principio, nec statim super pectus ambulavit, »

[1] Sic codd.; in edit. : « quidquid est in merito, » nec bene; aliquid enim in merito est a libertate, sed in primo instanti creationis suæ, libertas operans angeli erat ei ab agente a quo angelus habebat esse; unde in primo instanti non poterat peccare, quia libertas primo operans angeli a Deo erat, qui non potest esse causa peccati.

(*a*) Trinitarii diabolum dicebant nunquam unde stare posset habuisse, et ab instanti suæ creationis fuisse malum. Certum est angelos in primo instanti suæ creationis non peccasse; contrariam hujus sententiam, tempore S. Thomæ, ut erroneam magistri parisienses reprobaverunt.

propter primum instans in quo malus non fuit.

Ad tertium dicendum, quod angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem; et ideo nisi statim post primum instans, in quo naturalem habuit motum ad bonum, impedimentum beatitudini præstitisset, fuisset firmatus in bono. Sed non est simile de homine; et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod inter quælibet duo instantia esse tempus medium habet veritatem, inquantum tempus est continuum, ut probatur in VI *Physic.*, text. 2 et seqq. Sed tamen in angelis qui non sunt subjecti cælesti motui, qui primo per tempus continuum mensuratur, tempus accipitur pro ipsa successione operationum intellectus, vel etiam affectus. Sic igitur instans primum in angelis intelligitur respondere operationi mentis angelicæ, quia se in seipsam convertit per vespertinam cognitionem; quia in primo die commemoratur vespere sed non mane. Et hæc quidem operatio in omnibus bona fuit. Sed ab hac operatione quidam per matutinam cognitionem ad laudem Verbi sunt conversi; quidam vero in seipsis remanentes facti sunt nox, per superbiam intumescentes, ut Augustinus dicit, *Super Gen. ad litt.*, lib. IV, c. XXIV, col. 313, t. 3. Et sic prima operatio fuit omnibus communis; sed in secunda sunt distincti. Et ideo in primo instanti omnes fuerunt boni, sed in secundo fuerunt boni a malis distincti.

Conclusio. — Probabilius est et sanctorum dictis magis consonum angelum statim post primum instans suæ creationis peccasse, præcipue si fuit in gratia creatus: non inconvenit autem, si non fuit in gratia creatus, moram aliquam fuisse inter creationem et lapsum (a).

ARTICULUS VII.

Utrum angelus supremus inter peccantes fuerit supremus inter omnes.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ille angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuerit supremus inter omnes. Dicitur enim Ezech., XXVIII, 14: *Tu cherub extentus et protegens; posui te in monte sancto Dei.* Sed ordo cherubim est sub ordine seraphim, ut Dionysius dicit, VII cap. *Angel. hierarch.*, § 1, etc., col. 206, t. 1. Ergo angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuit supremus inter omnes.

2. Præterea, Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem consequendam. Si igitur angelus, qui fuit supremus inter omnes, peccavit, sequitur quod ordinatio divina fuerit frustrata in nobilissima creatura; quod est inconveniens.

3. Præterea, quanto aliquid magis inclinatur in aliquid, tanto minus potest ab illo deficere. Sed angelus, quanto est superior, tanto magis inclinatur in Deum. Ergo minus potest a Deo peccando deficere; et sic videtur quod angelus qui peccavit, non fuerit supremus inter omnes, sed de inferioribus.

Sed contra est quod dicit Gregorius in *Homil. de centum ovibus*, XXXIV *in Evang.*, § 7, col. 1250, t. 2, quod « primus angelus qui peccavit, dum cunctis agminibus angelorum prælatus eorum claritatem transcenderet, ex eorum comparatione clarior fuit[1]. »

Respondeo dicendum, quod in peccato est duo considerare, scilicet pronitatem ad peccandum, et motivum ad peccandum.

Si ergo consideremus in angelis pronitatem ad peccandum, minus videtur quod peccaverint superiores angeli quam inferiores;

[1] « Quibus nimirum ordinibus ille primus angelus ideo ornatus et opertus exstitit, quia dum cunctis agminibus angelorum prælatus est, ex eorum comparatione clarior fuit. »

(a) Cajetanus moram quidem inter creationem et lapsum admittens, culpam et pœnam angelorum in eodem instanti ponit. Thomistæ tribus instantibus malorum angelorum viam signant: 1. creati fuerunt, nec in primo instanti potuerunt peccare; 2. peccaverunt; 3. pœnam receperunt; S. Thomas tempus continuum pro angelis non admittens, tempus quoddam discretum mensuratum successione operationum vel affectuum eis attribuit. Displicet Scotistis tempus discretum, et, ut aiunt, mensura nova contra omnium philosophorum intentionem inventa, et addunt: Salva Thomæ reverentia, hæc opinio somnium est. Melius diceretur quod istæ moræ diversa nunc ævi fuerunt. Prima mora in qua fuerunt omnes in gratia conditi, instanti temporis nostri correspondebat, et ideo valde modica fuit. Secunda non solum instanti sed tempori habito correspondebat. Totum tempus obstinationem sequens tertiæ moræ correspondet. — Sic Scotistæ. — Aliqui Scholastici dixerunt moras fuisse æviterna diversa, secundum quod unumquodque æviternum suum habet ævum. Scotistæ erronee contendunt D. Thomam non nisi duas agnoscere moras; duas equidem pro creatione et peccato agnoscit; sed tertiam pro pœna non rejicit, imo communiter ab auctore suo non recedentes Thomistæ eam agnoscunt.

et propter hoc Damascenus dicit, *De orth. fid.,* lib. II, c. IV, col. 874, t. 1, quod « major eorum qui peccaverunt, fuit terrestri ordini prælatus[1]. »

Et videtur hæc opinio consonare positioni Platonicorum, quam Augustinus recitat in lib. VIII *De civit. Dei,* c. XIII, etc., col. 237, t. 7, et lib. X, c. IX, col. 286. Dicebant enim quod omnes dii erant boni; sed dæmonum quidam boni, quidam mali, deos nominantes substantias intellectuales, quæ sunt a globo lunari superius; dæmones vero substantias intellectuales, quæ sunt a globo lunari inferius, superiores hominibus ordine naturæ.

Nec est abjicienda hæc opinio, tanquam a fide aliena, quia tota creatura corporalis administratur a Deo per angelos, ut Augustinus dicit, III *De Trin.,* c. IV, col. 873, t. 8. Unde nihil prohibet dicere, inferiores angelos divinitus distributos esse ad administrandum inferiora corpora, superiores vero ad administrandum corpora superiora, supremos autem ad assistendum Deo. Et secundum hoc Damascenus dicit, *De fide cathol.,* lib. II, c. IV, col. 875, t. 1, quod illi qui ceciderunt, fuerunt de inferioribus, in quorum etiam ordine aliqui boni angeli permanserunt.

Si vero consideretur motivum ad peccandum, majus invenitur in superioribus quam in inferioribus. Fuit enim dæmonum peccatum superbia, ut supra dictum est, cujus motivum est excellentia, quæ fuit major in superioribus. Et ideo Gregorius dicit, loco cit. in arg. sed cont., quod ille qui peccavit, fuit superior inter omnes. Et hoc videtur probabilius, quia peccatum angeli non processit ex aliqua pronitate, sed ex solo libero arbitrio.

Unde magis videtur consideranda esse ratio quæ sumitur a motivo ad peccandum. Non est tamen inde alii opinioni præjudicandum; quia etiam in principe inferiorum angelorum potuit esse aliquod motivum ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum, quod cherubim interpretatur « plenitudo scientiæ, » seraphim autem interpretatur « ardentes, » sive « incendentes. » Et sic patet quod cherubim denominatur a scientia, quæ potest esse cum mortali peccato; seraphim vero denominatur ab ardore charitatis, quæ cum peccato mortali esse non potest; et ideo primus angelus peccans non est denominatus seraphim, sed cherubim.

Ad secundum dicendum, quod divina intentio non frustratur nec in his qui peccant, nec in his qui salvantur. Utrorumque enim eventum Deus præcognoscit; et ex utroque habet gloriam, dum hos ex sua bonitate salvat, illos ex sua justitia punit. Ipsa vero creatura intellectualis, dum peccat, a fine debito deficit. Nec hoc est inconveniens in quacumque creatura sublimi; sic enim creatura intellectualis instituta est a Deo, ut in ejus arbitrio positum sit agere propter finem.

Ad tertium dicendum, quod quantacumque inclinatio ad bonum fuerit in supremo angelo, tamen ei necessitatem non inducebat : unde potuit per liberum arbitrium eam non sequi.

Conclusio. — Cum peccatum angeli ex arbitrii libertate præcesserit, consonum magis est supremum angelum inter peccantes fuisse supremum inter omnes.

ARTICULUS VIII.

Utrum peccatum primi angeli fuerit aliis causa peccandi.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum primi angeli peccantis non fuit aliis causa peccandi. Causa enim prior est causato. Sed omnes simul peccaverunt, ut Damascenus dicit, lib. II *De fide orthod.,* c. IV, col. 875, t. 1. Ergo peccatum unius non fuit aliis causa peccandi.

2. Præterea, primum peccatum angeli non potest esse nisi superbia, ut supra dictum est. Sed superbia excellentiam quærit; magis autem excellentiæ repugnat quod aliquis inferiori subdatur quam superiori; et sic non videtur quod dæmones peccaverint per hoc quod voluerunt subesse alicui superiorum angelorum potius quam Deo. Sic autem peccatum unius angeli fuisset aliis causa peccandi, si eos ad hoc induxisset ut sibi subjicerentur. Non ergo videtur quod peccatum primi angeli fuerit causa peccandi aliis.

3. Præterea, majus peccatum est velle subesse alteri contra Deum, quam contra Deum alteri velle præesse; quia minus habet de motivo ad peccandum. Si ergo pecca-

[1] « Ex his angelicis virtutibus, terrestris ordinis princeps, cui custodiendæ terræ cura a Deo commissa fuerat. »

tum primi angeli fuit aliis causa peccandi in hoc quod eos ut sibi subjicerentur induxit, gravius peccassent inferiores angeli quam supremus; quod est contra [1] illud psalm. CIII, 26 : *Draco iste, quem formasti;* dicit Glossa ord., col. 1017, t. 1 : « Qui cæteris in essentia erat excellentior, factus est in malitia major. » Non ergo peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi.

Sed contra est quod dicitur Apoc., XII, 4, quod draco traxit secum *tertiam partem stellarum.*

Respondeo dicendum, quod peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi, non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens.

Cujus signum ex hoc apparet quod omnes dæmones illi supremo subduntur, ut manifeste apparet per illud quod dicit Dominus, Matth. XXV, 41 : *Discedite a me maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus.* Habet enim hoc ordo divinæ justitiæ; ut cujus suggestioni aliquis consentit in culpa, ejus potestati subdatur in pœna, secundum illud II Petr., II, 19 : *A quo quis superatus est, huic servus addictus * est.*

jus vus t.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet simul dæmones peccaverint, tamen peccatum unius potuit esse aliis causa peccandi. Angelus enim non indiget ad eligendum, vel exhortandum, vel etiam consentiendum, temporis mora, sicut homo, qui deliberatione indiget ad eligendum et ad consentiendum, et locutione vocali ad exhortandum, quorum utrumque tempore agitur. Manifestum est autem quod etiam homo simul dum aliquid jam corde concepit, in eodem instanti incipit loqui; et in ultimo instanti locutionis in quo aliquis sensum loquentis capit, potest assentire ei quod dicitur, ut patet maxime in primis conceptionibus, quas quisque probat auditas. Sublato ergo tempore locutionis et deliberationis, quod in nobis requiritur, in eodem instanti in quo primus angelus suam affectionem intelligibili locutione expressit, possibile fuit ab aliis in eam consentiri.

Ad secundum dicendum, quod superbus, cæteris paribus, magis vult subesse superiori quam inferiori. Sed si aliquam excellentiam consequatur sub inferiori, quam sub superiori consequi non possit, magis eligit inferiori subesse quam superiori. Sic igitur non fuit contra superbiam dæmonum quod subesse inferiori voluerunt in ejus principatum consentientes, ad hoc eum principem et ducem habere volentes, ut virtute naturali suam ultimam beatitudinem consequerentur; præsertim quia supremo angelo naturæ ordine etiam tunc subjecti erant.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, angelus non habet aliquid retardans, sed secundum suam totam virtutem movetur in illud ad quod movetur, sive in bonum sive in malum. Quia igitur supremus angelus majorem habuit naturalem virtutem quam inferiores, intensiori motu in peccatum prolapsus est, et ideo factus est etiam in malitia major.

Conclusio. — Primi angeli peccatum fuit aliis causa peccandi, non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens.

ARTICULUS IX.

Utrum tot peccaverint, quot permanserunt.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod plures peccaverunt de angelis quam permanserunt. Quia, ut dicit Philosophus, II *Ethic.*, cap. VI, a med., « malum est ut in pluribus, bonum ut in paucioribus. »

2. Præterea, justitia et peccatum eadem ratione inveniuntur in angelis et hominibus. Sed in hominibus plures inveniuntur mali quam boni, secundum illud Eccle., I, 15 : *Stultorum infinitus est numerus.* Ergo pari ratione in angelis.

3. Præterea, angeli distinguuntur secundum personas et secundum ordines. Si igitur plures personæ angelicæ remanserunt, videtur etiam quod non de omnibus ordinibus aliqui peccaverunt.

Sed contra est quod dicitur IV Reg., VI, 16 : *Plures nobiscum sunt quam cum illis;* quod exponitur de bonis angelis, qui sunt nobiscum in auxilium, et de malis, qui nobis adversantur.

Respondeo dicendum, quod plures angeli permanserunt quam peccaverunt. Quia peccatum est contra naturalem inclinationem : ea vero quæ contra naturam fiunt, ut in paucioribus accidunt; natura enim consequitur suum effectum vel semper vel ut in pluribus.

[1] Supplet Nicolaï : « contra quod super illud ps. dicit Glossa. » Alii omnes libri quos vidimus, ut hic.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi loquitur quantum ad homines, in quibus malum contingit ex hoc quod sequuntur bona sensibilia, quæ sunt pluribus nota, deserto bono rationis, quod paucioribus notum est. In angelis autem non est nisi natura intellectualis. Unde non est similis ratio. Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod secundum illos qui dicunt, quod diabolus major fuit de inferiori ordine angelorum, qui præsunt terrestribus, manifestum est quod non de quolibet ceciderunt, sed de infimo tantum. Secundum vero illos qui ponunt majorem diabolum de supremo fuisse ordine, probabile est quod de quolibet ordine aliqui ceciderunt; sicut in quemlibet ordinem homines assumuntur in supplementum ruinæ angelicæ. In quo etiam magis comprobatur libertas liberi arbitrii, quæ secundum quemlibet gradum creaturæ in malum flecti potest. In sacra Scriptura tamen nomina quorumdam ordinum, ut seraphim et thronorum, dæmonibus non attribuuntur; quia hæc nomina sumuntur ab ardore charitatis, et ab inhabitatione Dei, quæ non possunt esse cum peccato. Attribuuntur autem eis nomina cherubim, potestatum et principatuum; quia hæc nomina sumuntur a scientia et potentia, quæ bonis malisque possunt esse communia.

Conclusio. — Plures angeli permanserunt in gratia quam peccaverunt (*a*).

QUÆSTIO LXIV.

DE PŒNA DÆMONUM.

(Et quatuor quæruntur.)

Consequenter quæritur de pœna dæmonum, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° de obtenebratione intellectus; 2° de obstinatione voluntatis; 3° de dolore ipsorum; 4° de loco pœnali ipsorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intellectus dæmonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus dæmonum sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis. Si enim aliquam veritatem cognoscerent, maxime cognoscerent seipsos, quod est cognoscere substantias separatas. Hoc autem eorum miseriæ non convenit, cum ad magnam beatitudinem pertinere videatur, intantum quod quidam ultimam beatitudinem hominis posuerunt in cognoscendo subtantias separatas. Ergo dæmones privantur omni cognitione veritatis.

2. Præterea, id quod est maxime manifestum in natura, videtur esse maxime manifestum angelis sive bonis sive malis. Quod enim non sit nobis maxime manifestum, contingit ex debilitate intellectus nostri a phantasmatibus accipientis, sicut ex debilitate oculi noctuæ contingit quod non possit videre lumen solis. Sed dæmones non possunt cognoscere Deum, qui est secundum se manifestissimus, cum sit in summo veritatis, eo quod non habent mundum cor, quo solo videtur Deus. Ergo nec alia cognoscere possunt.

3. Præterea, cognitio rerum angelis conveniens est duplex, secundum Augustinum, lib. IV *Super Gen.*, cap. XXII, col. 312, t. 3; scilicet matutina et vespertina. Sed cognitio matutina non competit dæmonibus, quia non vident res in Verbo; nec cognitio vespertina, quia cognitio vespertina refert res cognitas ad laudem Creatoris; unde post vespere fit mane, ut dicitur Gen., I. Ergo dæmones non possunt cognitionem de rebus habere.

4. Præterea, angeli in sua cognitione cognoverunt mysterium regni Dei, ut Augustinus dicit, *Super Gen. ad litt.*, lib. V, c. XIX, § 38, col. 334, t. 3. Sed dæmones hac cognitione privati sunt : quia *si cognovissent,*

(*a*) Hic Aureoli, ut putant, curiosa non omittenda est opinio. Novem ordines angelorum sunt. Juxta Aureolum quilibet ordo suas habet legiones, et quælibet legio 6666 unitates. Porro tot in singulis ordinibus legiones sunt, quot in legione unitates. Decimus chorus cecidit, eo sensu quod ex novem choris tot ceciderunt quod unum chorum facere poterant; unde Aureolus ille præcise numerum angelorum malorum cognosceret; essent enim numero 44,435,556. Juxta aliam opinionem tertia pars cecidit. — Melius dicendum quod in numero nobis viatoribus ignoto, solis beatis et Deo cognito ceciderunt, in numero magno quidem, licet in multo majori boni angeli sint.

nunquam Dominum gloriæ crucifixissent, ut dicitur I Corinth., II, 8. Ergo pari ratione omni alia cognitione veritatis sunt privati.

5. Præterea, quamcumque veritatem aliquis scit, aut cognoscit eam naturaliter, sicut nos cognoscimus prima principia; aut accipiendo ab alio, sicut quæ scimus addiscendo; aut experientia longi temporis, sicut scimus inveniendo. Sed dæmones non possunt cognoscere veritatem per suam naturam, quia ab eis divisi sunt boni angeli, sicut lux a tenebris, ut Augustinus dicit, *De civ. Dei*, lib. XI, cap. XIX, col. 333, et c. XXXIII, col. 346, t. 7. Omnis autem manifestatio fit per lumen, ut dicitur Ephes., v. Similiter etiam neque per revelationem, neque addiscendo a bonis angelis, quia non *est conventio lucis* ad tenebras,* ut dicitur II Corinth., VI, 14. Neque per experientiam longi temporis, quia experientia a sensu oritur. Ergo nulla in eis est cognitio veritatis.

* *ocietas luci.*

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. *De div. nom.*, § 23, col. 726, t. 1, quod « data sunt dæmonibus aliqua dona, quæ nequaquam mutata esse dicimus, sed sunt integra et splendidissima[1]. » Inter ista autem naturalia dona est cognitio veritatis. Ergo in eis est aliqua veritatis cognitio.

Respondeo dicendum, quod duplex est cognitio veritatis; una quidem quæ habetur per naturam, alia vero quæ habetur per gratiam. Et ista quæ habetur per gratiam, est duplex : una quæ est speculativa tantum, sicut cum aliquibus aliqua secreta divinorum revelantur; alia vero, quæ est effectiva, producens amorem Dei, et hæc proprie pertinet ad donum sapientiæ.

Harum autem trium cognitionum prima in dæmonibus nec est ablata nec diminuta; consequitur enim ipsam naturam angeli, qui secundum suam naturam est quidam intellectus vel mens. Propter simplicitatem autem suæ substantiæ a natura ejus aliquid subtrahi non potest, ut sic per subtractionem naturalium puniatur; sicut homo punitur per subtractionem manus aut pedis, aut alicujus hujusmodi. Et ideo dicit Dionysius ubi supra, quod « dona naturalia in eis integra manent; » unde naturalis cognitio in eis non est diminuta.

Secunda autem cognitio quæ est per gratiam, in speculatione consistens, non est eis totaliter ablata, sed diminuta; quia de hujusmodi secretis divinis tantum revelatur eis quantum oportet, vel mediantibus angelis, vel « per aliqua temporalia divinæ virtutis effecta, » ut dicit Augustinus, IX *De civ. Dei,* cap. XXI, col. 274, t. 7. Non autem sicut ipsis sanctis angelis, quibus plura et clarius revelantur in ipso Verbo.

Tertia vero cognitione sunt totaliter privati, sicut et a charitate.

Ad primum ergo dicendum, quod felicitas consistit in applicatione ad id quod superius est. Substantiæ autem separatæ sunt ordine naturæ supra nos; unde aliqualis ratio felicitatis esse potest homini, si cognoscat substantias separatas, licet perfecta ejus felicitas sit in cognoscendo primam substantiam, scilicet Deum. Sed substantiæ separatæ cognoscere substantiam separatam est connaturale, sicut et nobis cognoscere naturas sensibiles. Unde sicut in hoc non est felicitas hominis quod cognoscat naturas sensibiles, ita non est felicitas angeli in hoc quod cognoscat substantias separatas.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est manifestissimum in natura, est nobis occultum propter hoc quod excedit proportionem intellectus nostri, et non solum propter hoc quod intellectus noster accipit a phantasmatibus. Excedit autem divina substantia non solum proportionem intellectus humani sed etiam intellectus angelici. Unde nec ipse angelus secundum suam naturam potest cognoscere Dei substantiam; potest tamen altiorem cognitionem de Deo habere per suam naturam quam homo, propter perfectionem sui intellectus; et talis cognitio Dei remanet etiam in dæmonibus. Licet enim non habeant puritatem quæ est per gratiam, habent tamen puritatem naturæ, quæ sufficit ad cognitionem Dei, quæ eis competit ex natura.

Ad tertium dicendum, quod creatura tenebra est comparata excellentiæ divini luminis; et ideo cognitio creaturæ in propria natura, vespertina dicitur. Vesper enim est tenebris adjunctum, habet tamen aliquid de luce; cum autem totaliter deficit lux, est nox. Sic igitur et cognitio rerum in propria natura, quando refertur ad laudem Creatoris, ut in bonis angelis, habet aliquid de luce

[1] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius : « Neque dicimus angelicas dotes, quas acceperant, penitus unquam fuisse immutatas, sed etiamnum integras esse planeque conspicuas. »

divina, et potest dici vespertina; si autem non referatur in Deum, sicut in dæmonibus, non dicitur vespertina, sed nocturna. Unde in Genesi legitur quod *tenebras,* quas Deus a luce separavit, *vocavit noctem.*

Ad quartum dicendum, quod mysterium regni Dei, quod est impletum per Christum, omnes quidem angeli a principio aliquo modo cognoverunt, sed maxime ex quo beatificati sunt visione Verbi, quam dæmones nunquam habuerunt; non tamen omnes angeli cognoverunt perfecte, neque æqualiter. Unde dæmones multo minus, Christo existente in mundo, perfecte mysterium Incarnationis cognoverunt. « Non enim innotuit eis, » ut Augustinus dicit lib. IX *De civ. Dei,* c. XXI, col. 274, t. 7, « sicut angelis sanctis, qui Verbi participata æternitate perfruuntur, sed sicut eis terrendis innotescendum fuit per quædam temporalia effecta. » Si autem perfecte et per certitudinem cognovissent ipsum esse Filium Dei, et effectum passionis ejus, nunquam Dominum gloriæ crucifigi procurassent.

Ad quintum dicendum, quod dæmones tribus modis cognoscunt veritatem aliquam. Uno modo subtilitate suæ naturæ; quia, licet sint obtenebrati per privationem luminis gratiæ, sunt tamen lucidi lumine intellectualis naturæ. Secundo per revelationem a sanctis angelis, cum quibus non conveniunt quidem per conformitatem voluntatis, conveniunt autem similitudine intellectualis naturæ, secundum quam possunt accipere quod ab aliis manifestatur. Tertio modo cognoscunt per experientiam longi temporis, non quasi a sensu accipientes, sed dum in rebus singularibus completur similitudo ejus speciei intelligibilis quam sibi naturaliter habent inditam, aliqua cognoscunt præsentia, quæ non præcognoverunt futura, ut supra de cognitione angelorum dictum est.

Conclusio. — Cognitio naturalis in angelis peccantibus non est ab illis ablata, vel diminuta; gratuita vero speculativa quorumdam secretorum Dei, est diminuta; gratuita vero, qua ferebantur in Dei amorem, est totaliter ablata (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum voluntas dæmonum sit obstinata in malo.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas dæmonum non sit obstinata in malo. Libertas enim arbitrii ad naturam intellectualis naturæ pertinet, quæ manet in dæmonibus. Sed libertas arbitrii per se et prius ordinatur ad bonum quam ad malum. Ergo voluntas dæmonis non est ita obstinata in malo quin possit redire ad bonum.

2. Præterea, major est misericordia Dei, quæ est infinita, quam dæmonis malitia, quæ est finita. A malitia autem culpæ ad bonitatem justitiæ nullus redit nisi per Dei misericordiam. Ergo etiam dæmones a statu malitiæ possunt redire ad statum justitiæ.

3. Præterea, si dæmones habent voluntatem obstinatam in malo maxime haberent eam obstinatam in peccato quo peccaverunt. Sed illud peccatum in eis nunc non manet, scilicet superbia, quia nec motivum manet, scilicet excellentia. Ergo dæmon non est obstinatus in malitia.

4. Præterea, Gregorius dicit, IV *Moral.,* c. III, § 8, col. 642, t. 1, quod « homo per alium reparari potuit, quia per alium cecidit[1]. » Sed dæmones inferiores per primum ceciderunt, ut supra dictum est. Ergo eorum casus per alium reparari potest; ergo non sunt in malitia obstinati.

5. Præterea, quicumque est in malitia obstinatus, nunquam bonum opus operatur. Sed dæmon aliqua bona opera facit; confitetur enim veritatem, dicens Christo : *Scio, qui sis sanctus Dei,* Marc., I, 24. *Dæmones* etiam *credunt et contremiscunt,* ut dicitur Jacob, II, 19. Dionysius etiam dicit, IV cap., *De div. nom.,* § 23, col. 726, t. 1, quod « bonum et optimum concupiscunt, esse, vivere et intelligere[2]. » Ergo non sunt obstinati in malitia.

Sed contra est quod dicitur in ps. LXXIII, 23 : *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper,* quod de dæmonibus exponitur. Ergo semper obstinati in malitia perseverant.

[1] « Est adhuc aliud, quo et perditus homo reparari debuit, et superbiens spiritus reparari non possit, quia nimirum angelus sua malitia cecidit, hominem vero aliena prostravit. »

[2] Ex versione J. Scoti Erigenæ. Corderius : « Pulchrum bonumque appetunt, dum et esse, et vivere et intelligere quæ sunt desiderant. »

(*a*) Juxta Billuart non est ablata dæmonum naturalis cognitio speculativa, nec diminuta, practica vero et effectiva diminuta est.

Respondeo dicendum, quod Origenes[1], lib. I *Periarch.*, cap. VI, a med., posuit, quod omnis voluntas creaturæ propter libertatem arbitrii potest flecti et in bonum et in malum, excepta anima Christi propter unionem Verbi.

Sed hæc positio tollit veritatem beatitudinis a sanctis angelis et hominibus, quia stabilitas sempiterna est de ratione veræ beatitudinis, unde et vita æterna nominatur. Repugnat etiam auctoritati Scripturæ sacræ, quæ dæmones et homines malos in supplicium æternum mittendos, bonos autem in vitam æternam transferendos pronuntiat.

Unde hæc positio est tanquam erronea reputanda, et tenendum est firmiter secundum fidem catholicam, quod et voluntas bonorum angelorum confirmata est in bono, et voluntas dæmonum obstinata est in malo.

Causam autem hujus obstinationis debes accipere non ex gravitate culpæ, sed ex conditione naturæ seu status. « Hoc enim est hominibus mors, quod angelis casus[2], ut Damascenus dicit, lib. II *De orth. fid.*, c. IV, col. 878, t. 1. Manifestum est autem quod omnia mortalia peccata hominum, sive sint magna, sive sint parva, ante mortem sunt remissibilia, post mortem vero irremissibilia et perpetuo manentia.

Ad inquirendum ergo causam hujusmodi obstinationis, considerandum est quod vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivæ, a qua movetur sicut mobile motori[3]. Appetitus enim sensitivus est boni particularis, voluntas vero boni universalis, ut supra dictum est, sicut etiam sensus apprehensivus est singularium, intellectus vero universalium.

Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus; homo vero per rationem apprehendit mobiliter discurrendo de uno ad aliud, habens vim procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhæret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere, et contrario adhærere; voluntas autem angeli adhæret fixe et immobiliter. Et ideo, si consideretur ante adhæsionem, potest libere adhærere et huic et opposito, in his scilicet quæ non naturaliter vult; sed postquam jam adhæsit, immobiliter adhæret.

Et ideo consuevit dici quod « liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum et ante electionem et post; liberum autem arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post. » Sic igitur et boni angeli semel adhærentes justitiæ, sunt in illa confirmati, mali vero peccantes sunt in peccato obstinati. De obstinatione vero hominum damnatorum infra dicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod boni et mali angeli habent liberum arbitrium, sed secundum modum et conditionem suæ naturæ, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod misericordia Dei liberat a peccato pœnitentes. Illi vero qui pœnitentiæ capaces non sunt, immobiliter malo adhærentes per divinam misericordiam non liberantur.

Ad tertium dicendum, quod adhuc manet in diabolo peccatum quo peccavit, quantum ad appetitum, licet non quantum ad hoc quod credat se posse obtinere; sicut si aliquis credat se posse facere homicidium et velit facere, et postea adimatur ei potestas, nihilominus voluntas homicidii in eo manere potest, ut velit fecisse, vel velit facere si posset.

Ad quartum dicendum, quod non est tota causa quare peccatum hominis sit remissibile, quia alio suggerente peccavit; et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod actus dæmonis est duplex. Quidam scilicet ex voluntate deliberata procedens, et is proprie potest dici actus ejus; et talis actus dæmonis semper est malus; quia, etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen bene facit : sicut dum veritatem dicit, ut decipiat, et dum non voluntarie credit et confitetur, sed rerum evidentia coactus. Alius autem actus dæmonis est naturalis, qui bonus esse potest, et attestatur bonitati naturæ. Et tamen etiam tali bono actu abutitur ad malum.

CONCLUSIO. — Quia hoc est angelis casus, quod hominibus mors, angeli boni divinæ justitiæ adhærentes, confirmati sunt in bono; angeli vero mali et dæmones obstinati remanserunt in malo (*a*).

[1] Parm. : « Origenis positio fuit. »

[2] « Sciendum autem illud hominibus mortem præstare, quod lapsus angelis. »

[3] Sic in codd.; in edit. : « mobile a motore. » Sensus est quod vis appetitiva apprehensivæ, sicut mobile motori proportionatur, quia respectu apprehensivæ quæ est motor, appetitiva est mobile.

(*a*) Juxta Scotistas, quando primo suo peccato angeli peccaverunt, post hoc peccatum, erant

ARTICULUS III.

Utrum dolor sit in dæmonibus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dolor non sit in dæmonibus. Cum enim dolor et gaudium opponantur, non possunt esse simul in eodem. Sed in dæmonibus est gaudium; dicit enim Augustinus, *De Gen. contra Manichæos*, lib II, cap. XVII, col. 209, t. 3 : « Diabolus potestatem habet in eos qui Dei præcepta contemnunt, et de hac tam infelici potestate lætatur[1]. » Ergo in dæmonibus non est dolor.

2. Præterea, dolor est causa timoris : de his enim timemus, dum futura sunt, de quibus dolemus, dum præsentia sunt. Sed in dæmonibus non est timor, secundum illud Job, XLI, 24 : *Factus est ut nullum timeret.* Ergo in dæmonibus non est dolor.

3. Præterea, dolere de malo est bonum. Sed dæmones non possunt bene facere. Ergo non possunt dolere ad minus de malo culpæ, quod pertinet ad vermem conscientiæ.

Sed contra est quod peccatum dæmonis est gravius quam peccatum hominis. Sed homo punitur dolore pro delectatione peccati; secundum illud Apoc., XVIII, 7 : *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date ei* tormentum et luctum.* Ergo multo magis diabolus, qui maxime se glorificavit, punitur doloris luctu. *Illi.

Respondeo dicendum, quod timor, dolor, gaudium et hujusmodi, secundum quod sunt passiones, in dæmonibus esse non possunt : sic enim sunt proprie appetitus sensitivi, qui est virtus in organo corporali. Sed secundum quod nominant simplices actus voluntatis, sic possunt esse in dæmonibus. Et necesse est dicere quod in eis sit dolor; quia dolor, secundum quod significat simplicem actum voluntatis, nihil est aliud quam renisus voluntatis ad id quod est vel non est. Patet autem quod dæmones multa vellent non esse quæ sunt, et esse quæ non sunt. Vellent enim, cum sint invidi, damnari eos qui salvantur. Unde oportet dicere quod in eis sit dolor, et præcipue quia de ratione pœnæ est ut voluntati repugnet. Privantur etiam beatitudine quam naturaliter appetunt, et in multis eorum iniqua voluntas cohibetur.

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium et dolor de eodem sunt opposita, non autem de diversis. Unde nihil prohibet unum simul dolere de uno, et gaudere de alio; et maxime secundum quod dolor et gaudium important simplices voluntatis actus; quia non solum in diversis, sed etiam in una et eadem re potest esse aliquid quod volumus, et aliquid quod nollemus[2].

Ad secundum dicendum, quod sicut in dæmonibus est dolor de præsenti, ita et timor de futuro. Quod autem dicitur : *Factus est ut nullum timeret,* intelligitur de timore Dei cohibente a peccato. Alibi namque scriptum est, Jac., II, 19, quod *dæmones credunt, et contremiscunt.*

Ad tertium dicendum, quod dolere de malo culpæ propter se attestatur voluntatis bonitati, cui malum culpæ opponitur; dolere autem de malo pœnæ, vel de malo culpæ propter pœnam, attestatur bonitati naturæ, cui malum pœnæ opponitur. Unde Augustinus dicit, *De civit. Dei*, lib. XIX, c. XIII, col. 641, t. 7, quod « dolor amissi boni in supplicio testis est naturæ bonæ. » Dæmon ergo, cum perversæ sit voluntatis, et obstinatæ, de malo culpæ non dolet.

CONCLUSIO. — Dolor, non ut passio quædam, sed ut simplex voluntatis actus, in dæmonibus est prout multa quæ sunt esse non vellent, et quæ non sunt esse vellent (*a*).

adhuc viatores, et in prima morula pœnitere poterant; unde non ex adhæsione voluntatis eorum fixa et immobili, sed ex non concursu Dei eorum obstinatio actum habuisset. Quidam ex Thomistis moraliter tantum, pro retractatione difficili, angelicæ voluntatis immobilitatem intelligunt; quidam de fixa apprehensione illius boni quod sibi tanquam ultimum finem eligunt, illam interpretantur; hæc enim apprehensio esset eis quod homini mors est. Hunc utrumque modum Sylvius, non alium admittens, proponit. In hoc a schola thomistica deficit; nam Thomistæ communiter veram ac simplicem impossibilitatem, de lege tamen ordinaria Dei, agnoscunt.

[1] « Pœna enim ejus est, ut in potestate habeat eos qui Dei præcepta contemnunt. Hoc enim explicatur his verbis, quibus in eum profertur sententia : et inde major pœna est, quia de hac tam infelici potestate lætatur, qui solebat antequam caderet, de sublimi veritate gaudere in qua non stetit. »

[2] Parm. : « nolumus. »

(*a*) Quidam theologi falsam pœnæ damni et pœnæ sensus distinctionem induxerunt, juxta quos pœna damni nil aliud quam visionis beatificæ privatio esset, et pœna sensus omnis ex quocumque malo dolor; unde nullus esset in pœna damni dolor. Errant isti theologi : et privationem et ex privatione dolorem provenientem, saltem quando agitur de actualium peccatorum punitione, pœna damni comprehendit.

ARTICULUS IV.

Utrum aer iste sit locus pœnalis dæmonum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aer iste non sit locus pœnalis dæmonum. Dæmon enim est natura spiritualis. Natura autem spiritualis non afficitur loco. Ergo nullus locus est dæmonibus pœnalis.

2. Præterea, peccatum hominis non est gravius quam peccatum dæmonis. Sed locus pœnalis hominis est infernus. Ergo multo magis dæmonis; ergo non aer caliginosus.

3. Præterea, dæmones puniuntur pœna ignis. Sed in aere caliginoso non est ignis. Ergo aer caliginosus non est locus pœnæ dæmonum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III *Super Gen. ad litt.*, cap. x, col. 285, t. 3, quod « aer caliginosus est quasi carcer dæmonibus usque ad tempus judicii [1]. »

Respondeo dicendum, quod angeli secundum suam naturam medii sunt inter Deum et homines. Habet autem hoc divinæ providentiæ ratio quod inferiorum bonum per superiora procuretur. Bonum autem hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam. Uno modo directe, dum inducitur ad bonum et retrahitur a malo, et hoc decenter fit per angelos bonos; alio modo indirecte, dum scilicet aliquis exercetur impugnatus per impugnationem contrarii, et hanc procurationem boni humani conveniens fuit per malos angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent. Sic ergo dæmonibus duplex locus pœnalis debetur: unus quidem ratione suæ culpæ, et hic est infernus; alius autem ratione exercitationis humanæ, et sic debetur eis caliginosus aer. Procuratio autem salutis humanæ protenditur usque ad diem judicii. Unde et usque tunc durat ministerium angelorum et exercitatio dæmonum. Unde et usque tunc et boni angeli ad nos huc mittuntur, et dæmones in hoc aere caliginoso sunt ad nostrum exercitium; licet eorum aliqui etiam nunc in inferno sint ad torquendum eos quos ad malum induxerunt; sicut et aliqui boni angeli sunt cum animabus sanctis in cælo. Sed post diem judicii omnes mali, tam homines quam angeli, in inferno erunt; boni vero in cælo.

Ad primum ergo dicendum, quod locus non est pœnalis angelo nec animæ, quasi afficiens alterando naturam, sed quasi afficiens voluntatem contristando, dum angelus vel anima apprehendit se esse in loco non convenienti suæ voluntati.

Ad secundum dicendum, quod anima secundum ordinem naturæ non præfertur alteri animæ, sicut dæmones ordine naturæ præferuntur hominibus. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod aliqui dixerunt, usque ad diem judicii differri pœnam sensibilem tam dæmonum quam animarum, et similiter beatitudinem sanctorum differri usque ad diem judicii: quod est erroneum, et repugnans Apostoli sententiæ, qui dicit, II Corinth., v, 1: *Si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, domum habemus in cælo**. ** Habemus domum in cælis.*

Alii vero, licet hoc non concedant de animabus, concedunt tamen de dæmonibus.

Sed melius est dicendum, quod idem judicium sit de malis animabus et de malis angelis, sicut idem judicium est de bonis animabus et bonis angelis. Unde dicendum est, quod sicut locus cælestis pertinet ad gloriam angelorum, tamen gloria eorum non minuitur cum ad nos veniunt, quia considerant illum locum esse suum, eo modo quo dicimus honorem episcopi non minui, dum actu non sedet in cathedra; similiter dicendum est, quod, licet dæmones non actu alligentur gehennali igni dum sunt in aere isto caliginoso, tamen ex hoc ipso quod sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum pœna non diminuitur. Unde dicitur in quadam Glossa [2], Jacobi, III, quod « portant secum ignem gehennæ quocumque vadant. » Nec est contra hoc, quod *rogaverunt Dominum, ut non mitteret eos in abyssum*, ut dicitur Luc., VIII, 31; quia hoc petierunt reputantes sibi pœnam, si excluderentur a loco in quo possunt hominibus nocere. Unde Marc., v, 10, dicitur, quod *deprecabantur eum ne expelleret eos extra* regionem.* ** Deprecabantur ... se extra.*

[1] « Nec aeris saltem spatia superiora atque puriora, sed ista caliginosa tenere permissi sunt, qui eis pro suo genere quidam quasi carcer est, usque ad tempus judicii. »

[2] Non habetur in Glossa ordin. apud Migne, licet ibi notentur quædam verba Bedæ ex suo *Commentario in epist. Jacobi*, c. III, v. 6 deprompta, et statim post hæc legantur in eodem Commentario verba quæ D. Thomas adducit: « Ubicumque vel in aere volitant, vel in terris aut sub terris vagantur, sive detinentur, suarum secum ferunt semper tormenta flammarum. » Bedæ *Operum* t. IV, col. 27.

Conclusio. — Angelis malis duplex pœnalis convenit locus, internus pro ipsorum culpa, aer iste caliginosus usque ad diem judicii ad bonorum exercitium (*a*).

QUÆSTIO LXV.

DE OPERE CREATIONIS CREATURÆ CORPORALIS.

(Et quatuor quæruntur.)

Post considerationem spiritualis creaturæ, considerandum est de creatura corporali. In cujus productione tria opera Scriptura commemorat : scilicet opus creationis, cum dicitur : *In principio creavit Deus cælum et terram,* etc.; opus distinctionis, cum dicitur : *Divisit lucem a tenebris, et aquas quæ sunt supra firmamentum, ab aquis quæ sunt sub firmamento;* et opus ornatus, cum dicitur : *Fiant luminaria in firmamento,* etc. Primo ergo considerandum est de opere creationis; secundo de opere distinctionis; tertio de opere ornatus.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum creatura corporalis sit a Deo; 2° utrum sit facta propter bonitatem Dei; 3° utrum sit facta a Deo mediantibus angelis; 4° utrum formæ corporum sint ab angelis, an immediate a Deo.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum creatura corporalis sit a Deo.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod creatura corporalis non sit a Deo. Dicitur enim Eccle., III, 14 : *Didici quod omnia quæ fecit Deus perseverant in æternum* *. Sed corpora visibilia non perseverant in æternum; dicitur enim II Corinth., IV, 18 : *Quæ videntur, temporalia sunt; quæ autem non videntur, æterna.* Ergo Deus non fecit corpora visibilia.

*Perseverent in perpetuum.

2. Præterea, Genes., I, 31, dicitur : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat; et erant valde bona.* Sed creaturæ corporales sunt malæ; experimur enim eas in multis noxias, ut patet in multis serpentibus, in æstu solis, et hujusmodi. Ideo autem aliquid dicitur malum, quia nocet. Creaturæ igitur corporales non sunt a Deo.

3. Præterea, id quod est a Deo non retrahit a Deo, sed ducit in ipsum. Sed creaturæ corporales retrahunt a Deo; unde Apostolus dicit, II Corinth., IV, 18 : *Non contemplantibus nobis quæ videntur.* Ergo creaturæ corporales non sunt a Deo.

Sed contra est quod dicitur in psalm. CXLV, 6 : *Qui fecit cælum et terram, mare et omnia quæ in eis sunt.*

Respondeo dicendum, quod quorumdam hæreticorum positio est, quod visibilia ista non sunt creata a bono Deo, sed a malo principio. Et ad argumentum sui erroris assumunt quod Apostolus dicit, II Corinth., IV, 4 : *Deus hujus sæculi excæcavit mentes infidelium.*

Hæc autem positio est omnino impossibilis. Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est hujus unionis causam esse aliquam; non enim diversa secundum se uniuntur. Et inde est quod quandocumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quod illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant, sicut diversa corpora calida habent calorem ab igne. Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus

(*a*) Dæmones in aere et in inferno esse dicuntur. Tria sunt juxta Marcianum interstitia aeris : primum valde clarum, propter propinquitatem ad ignem et ad cæli luminaria : hic cometæ generantur; secundum, medium et caliginosum; tertium, infimum et nostrum. Caliginosum dæmones habitant, et distat a nobis ad maximum per tria milliaria modo non Teutoniæ, ubi milliare quasi quatuor leucas facit, sed Syriæ, ubi unam leucam cum dimidia facit. Sic theologi nimia curiositate ducti, nec puerilis vanitatis expertes, post S. Thomam omnia computis inanibus determinare volebant! — De Lucifero duæ sunt opiniones : 1. ex quo Christum tentavit usque ad mille annos in infernum religatus est; 2. propter sui peccati magnitudinem fuit in inferno demersus et ibi per Christum ligatus.

Uno modo infernus est totum spatium quod a sphæra ignis inferius sub globo lunari continetur. Sic Plato, Pythagoras et antiqui philosophi intellexerunt, cum animas humanas descendere de cælo, et in corporibus velut in carceribus inferni esse ponebant. — Alio modo, infernus locus quidam subterraneus dicitur in centro terræ, et, juxta librum *Catholicon,* a superficie terræ secundum astronomos distat usque ad centum tria mille ducenta quinquaginta milliaria. Ego autem quæro ab istis somniatoribus utrum hic de milliario teutonico vel de milliario syriaco agatur. — Tertio loco capitur infernus solummodo ut dicit locum subterraneum per lineam rectam sub terrestri paradiso directe in centro terræ positum. S. Bonaventura dicit se non invenisse determinatum a sanctis, utrum aliqui dæmones in infernum jam sint detrusi. Illud autem bene credo, inquit, quod aliqui ad torquendas animas descendunt. — Quidam theologi tenent ad cruciatum sensibilem in aere caliginoso particulam ignis dæmones asportare.

quantumcumque diversis. Necesse est ergo esse unum essendi principium, a quo esse habeant quæcumque sunt quocumque modo, sive sint invisibilia, et spiritualia, sive sint visibilia, et corporalia.

Dicitur autem diabolus esse deus hujus sæculi, non creatione, sed quia sæculariter viventes ei serviunt, eo modo loquendi quo Apostolus loquitur ad Philip., III, 19 : *Quorum deus venter est.*

Ad primum ergo dicendum, quod omnes creaturæ Dei secundum aliquid in æternum perseverant, ad minus secundum materiam : quia creaturæ nunquam in nihilum redigentur, etiamsi sint corruptibiles. Sed quanto creaturæ magis appropinquant ad Deum, qui est immobilis, tanto magis sunt immobiles. Nam creaturæ corruptibiles in perpetuum manent secundum materiam, sed mutantur secundum formam substantialem; creaturæ vero incorruptibiles permanent quidem secundum substantiam, sed sunt mutabiles secundum alia, puta secundum locum, ut corpora cælestia, vel secundum affectiones, ut creaturæ spirituales. Quod autem Apostolus dicit : *Quæ videntur temporalia sunt,* etsi verum sit etiam quantum ad ipsas res in se consideratas, secundum quod omnis creatura visibilis subjacit tempori vel secundum suum esse, vel secundum suum motum, tamen Apostolus intendit loqui de visibilibus, secundum quod sunt hominis præmia. Nam præmia hominis, quæ sunt in istis rebus, temporaliter transeunt; quæ autem sunt in rebus invisibilibus permanent in æternum. Unde et supra præmiserat : *Æternum gloriæ pondus operatur in nobis.*

Ad secundum dicendum, quod creatura corporalis secundum suam naturam est bona; sed non est bonum universale, sed est quoddam bonum particulare, et contractum; secundum quam particularitatem et contractionem sequitur in ea contrarietas, per quam unum contrariatur alteri, licet utrumque in se sit bonum. Quidam autem æstimantes res non ex earum natura, sed ex suo proprio commodo, quæcumque sibi nociva sunt, simpliciter mala arbitrantur, non considerantes quod id quod est uni nocivum quantum ad aliquid, vel alteri vel eidem quantum ad aliquid est proficuum. Quod nequaquam esset, si secundum se corpora essent mala et noxia.

Ad tertium dicendum, quod creaturæ quantum est de se, non retrahunt a Deo, sed in ipsum ducunt; quia *invisibilia* Dei *per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur,* ut dicitur Roman., I, 20. Sed quod avertant a Deo, hoc est ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur; unde dicitur Sap., XIV, 11, quod *creaturæ factæ sunt in muscipulam pedibus insipientium;* et hoc ipsum quod sic a Deo abducunt attestatur quod sunt a Deo; non enim abducunt insipientes a Deo, nisi alliciendo secundum aliquid boni in eis existens; quod habent a Deo.

Conclusio. — Cum corporalia et omnia conveniant in esse, necesse est ut omnia effective in esse a Deo dependeant (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum creatura corporalis sit facta propter Dei bonitatem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod creatura corporalis non sit facta propter Dei bonitatem. Dicitur enim Sapient., I, 14 : *Creavit* Deus *ut essent omnia.* Ergo omnia sunt creata propter suum [1] proprium esse, et non propter Dei bonitatem.

2. Præterea, bonum habet rationem finis. Ergo id quod est magis bonum in rebus, est finis minus boni. Creatura autem spiritualis comparatur ad corporalem sicut majus bonum ad minus bonum. Ergo creatura corporalis est propter spiritualem, et non propter Dei bonitatem.

3. Præterea, justitia non dat inæqualia nisi inæqualibus. Sed Deus est justus. Ergo ante omnem inæqualitatem a Deo creatam est inæqualitas a Deo non creata. Sed inæqualitas a Deo non creata non potest esse nisi quæ est ex libero arbitrio. Ergo omnis inæqualitas sequitur ex diversis motibus liberi arbitrii. Creaturæ autem corporales sunt inæquales spiritualibus. Ergo creaturæ corporales sunt factæ propter aliquos motus liberi arbitrii, et non propter Dei bonitatem.

Sed contra est quod dicitur Prov., XVI, 4 : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.*

[1] Deest in edit. : « suum. »

(*a*) Omnium creationem corporum diabolo Manichæi, Cathari, Albigenses attribuunt; partes inferiores corporis humani a diabolo factas esse Venustiani dictitant.

Respondeo dicendum, quod Origenes posuit, *Periar.*, lib. II, c. I, col. 182, et c. IX, col. 230, t. 1, quod creatura corporalis non est facta ex prima Dei intentione, sed ad pœnam creaturæ spiritualis peccantis. Posuit enim quod Deus a principio creaturas spirituales solas fecit, et omnes æquales : quarum, cum essent liberi arbitrii, quædam conversæ sunt in Deum, et secundum quantitatem conversionis sortitæ sunt majorem vel minorem gradum in sua simplicitate remanentes; quædam vero aversæ a Deo, alligatæ sunt corporibus diversis secundum modum aversionis a Deo.

Quæ quidem positio erronea est. Primo quidem quia contrariatur Scripturæ, quæ, enarrata productione cujuslibet speciei creaturæ corporalis, subjungit, Gen., I : *Vidit Deus quod hoc* esset bonum;* quasi diceret quod unumquodque ideo factum est, quia bonum est ipsum esse. Secundum autem opinionem Origenis, creatura corporalis facta est, non quia bonum est eam esse, sed ut malum alterius puniretur. Secundo, quia sequeretur quod mundi corporalis dispositio quæ nunc est, esset a casu. Si enim ideo corpus solis tale factum est, ut congrueret alicui peccato spiritualis creaturæ puniendo, si plures creaturæ spirituales similiter peccassent sicut illa propter cujus peccatum puniendum ponit solem creatum, sequeretur quod essent plures soles in mundo; et idem esset de aliis. Hæc autem sunt omnino inconvenientia.

* *Quod esset.*

Unde, hac positione remota tanquam erronea, considerandum est quod ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus. Si autem alicujus totius et partium ejus velimus finem assignare, inveniemus primo quidem quod singulæ partes sunt propter suos actus, sicut oculus ad videndum; secundo vero quod pars ignobilior est propter nobiliorem, sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor; tertio vero omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius; ulterius autem totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi unaquæque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem : secundo autem creaturæ ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturæ quæ sunt infra hominem, sunt propter hominem; singulæ autem creaturæ sunt propter perfectionem totius universi; ulterius autem totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, inquantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas repræsentatur ad gloriam Dei; quamvis creaturæ rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione cognoscendo et amando. Et sic patet quod divina bonitas est finis omnium corporalium.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc ipso quod creatura aliqua habet esse, repræsentat divinum esse et bonitatem ejus : et ideo per hoc quod Deus creavit omnia ut essent, non excluditur quin creaverit omnia propter suam bonitatem.

Ad secundum dicendum, quod finis proximus non excludit finem ultimum; unde per hoc quod creatura corporalis facta est quodammodo propter spiritualem, non removetur quin sit facta propter Dei bonitatem.

Ad tertium dicendum, quod æqualitas justitiæ locum habet in retribuendo; justum enim est quod æqualibus æqualia retribuantur; non autem habet locum in prima rerum institutione. Sicut enim artifex ejusdem generis lapides in diversis partibus ædificii ponit absque injustitia, non propter aliquam diversitatem in lapidibus præcedentem, sed attendens ad perfectionem totius ædificii, quæ non esset, nisi lapides diversimode in ædificio collocarentur; sic et Deus a principio, ut esset perfectio in universo, diversas et inæquales creaturas instituit secundum suam sapientiam absque injustitia, nulla tamen præsupposita meritorum diversitate.

Conclusio. — Visibilia omnia et corporalia sunt effective a Deo producta, non in pœnam spiritualium substantiarum, sed ex ipsa Dei intentione propter divinam bonitatem repræsentandam (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum creatura corporalis sit producta a Deo mediantibus angelis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod creatura corporalis sit producta a Deo mediantibus angelis. Sicut enim res gubernantur per divinam sapientiam, ita omnia

(*a*) Priscillianistæ sicut Origenistæ senserunt.

sunt per Dei sapientiam facta, secundum illud psal. CIII, 24 : *Omnia in sapientia fecisti.* Sed ordinare est sapientis, ut dicitur principio *Metaph.,* lib. I, cap. II, unde in gubernatione rerum inferiora per superiora reguntur quodam ordine, ut Augustinus dicit, *De Trin.,* lib. III, c. IV, col. 873, t. 8. Ergo et in rerum productione talis ordo fuit, quod creatura corporalis, tanquam inferior, per creaturam spiritualem, tanquam superiorem est producta.

2. Præterea, diversitas effectuum demonstrat diversitatem causarum; quia « idem semper facit idem. » Si ergo omnes creaturæ tam spirituales quam corporales sunt immediate a Deo productæ, nulla esset inter creaturas diversitas, nec una magis distaret a Deo quam alia; quod patet esse falsum, cum propter « longe distare a Deo » dicat Philosophus, II *De Gen. et Cor.,* t. 59, quædam corruptibilia esse.

3. Præterea, ad producendum effectum finitum non requiritur virtus infinita. Sed omne corpus finitum est. Ergo per finitam virtutem spiritualis creaturæ produci potuit, et productum fuit; quia in talibus non differt esse et posse; præsertim quia nulla dignitas competens alicui secundum suam naturam ei denegatur, nisi forte ob culpam suam.

Sed contra est quod dicitur Genes., I, 1 : *In principio creavit Deus cælum et terram :* per quæ creatura corporalis intelligitur. Ergo creatura corporalis est immediate a Deo producta.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt gradatim res a Deo processisse : ita scilicet quod ab eo immediate processit prima creatura, et illa produxit aliam, et sic inde usque ad creaturam corpoream.

Sed hæc positio est impossibilis, quia prima corporalis creaturæ productio est per creationem, per quam etiam ipsa materia producitur. Imperfectum [1] enim est prius quam perfectum in fieri. Impossibile est autem aliquid creari nisi a solo Deo.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quanto aliqua causa est superior, tanto ad plura se extendit in causando. Semper autem id quod substernitur in rebus, invenitur communius quam id quod informat et restringit ipsum, sicut esse quam vivere, et vivere quam intelligere, et materia quam forma. Quanto ergo aliquid est magis substratum, tanto a superiori causa directe procedit. Id ergo quod est primo substratum in omnibus, proprie pertinet ad causalitatem supremæ causæ. Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere, non præsupposito in re producta aliquo quod causatur a superiori causa. Creatio autem est productio alicujus rei secundum suam totam substantiam, nullo præsupposito, quod sit vel increatum, vel ab alio [2] creatum. Unde relinquitur quod nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est prima causa. Et ideo, ut Moyses ostenderet corpora omnia immediate a Deo creata, dixit : *In principio creavit Deus cælum et terram.*

Ad primum ergo dicendum, quod in productione rerum est aliquis ordo, non quidem ut una creatura creetur ab alia, hoc enim impossibile est; sed ita quod ex divina sapientia diversi gradus in creaturis constituantur.

Ad secundum dicendum, quod ipse Deus absque suæ simplicitatis detrimento diversorum cognoscitivus est, ut supra ostensum est, et ideo etiam est secundum diversa cognita diversorum productorum causa per suam sapientiam; sicut et artifex, apprehendendo diversas formas, producit diversa artificiata.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi, quia unum et idem aliter fit a majori, et a minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Conclusio. — Creaturæ corporales sunt effective et immediate a Deo productæ, et non media aliqua angelorum operatione (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum formæ corporum sint ab angelis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod formæ corporum sint ab angelis. Dicit enim Boetius, in lib. I *De Trinit.,* cap. II,

[1] Ita cod. Alcan. cum editis. Codex theologorum Lovan. et Duac. omittit : « Imperfectum enim est prius quam perfectum in fieri. »

[2] Parm. : « aliquo. »

(*a*) Archontici archangelos dixerunt creasse mundum.

col. 1250, t. 2, quod « a formis quæ sunt sine materia veniunt formæ quæ sunt in materia[1]. » Formæ autem quæ sunt sine materia, sunt substantiæ spirituales; formæ autem quæ sunt in materia, sunt formæ corporum. Ergo formæ corporum sunt a spiritualibus substantiis.

2. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad id quod est per essentiam. Sed spirituales substantiæ per suam essentiam sunt formæ; creaturæ autem corporales participant formas. Ergo formæ corporalium rerum sunt a spiritualibus substantiis derivatæ.

3. Præterea, spirituales substantiæ magis habent virtutem causandi quam corpora cælestia. Sed corpora cælestia causant formas in istis inferioribus, unde dicuntur esse generationis et corruptionis causa. Ergo multo magis a spiritualibus substantiis formæ quæ sunt in materia derivantur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III *De Trinit.*, cap. VIII, col. 875, t. 8, quod « non est putandum angelis ad nutum servire hanc corporalem materiam, sed potius Deo[2]. » Illi autem ad nutum dicitur servire corporalis materia a quo speciem recipit. Non ergo formæ corporales sunt ab angelis, sed a Deo.

Respondeo dicendum, quod opinio fuit quorumdam, quod omnes formæ corporales derivantur a substantiis spiritualibus, quas angelos dicimus. Et hoc quidem dupliciter aliqui posuerunt.

Plato enim posuit formas quæ sunt in materia corporali, derivari a formis sine materia subsistentibus per modum participationis cujusdam. Ponebat enim hominem quemdam immaterialiter subsistentem, et similiter equum, et sic de aliis, ex quibus constituuntur hæc singularia sensibilia, secundum quod in materia corporali remanet quædam impressio ab illis formis separatis per modum assimilationis cujusdam, quam participationem vocabat. Et secundum ordinem formarum ponebant Platonici ordinem substantiarum separatarum; puta quod una substantia separata est quæ est equus, quæ est causa omnium equorum, supra quam est quædam vita separata, quam dicebant per se vitam et causam omnis vitæ; et ulterius quamdam quam nominabant ipsum esse, et causam omnis esse.

Avicenna vero et quidam alii non posuerunt formas rerum corporalium in materia per se subsistere, sed solum in intellectu. A formis ergo in intellectu creaturarum spiritualium existentibus, quas quidam intelligentias[3], nos autem angelos dicimus, dicebant procedere omnes formas quæ sunt in materia corporali, sicut a formis quæ sunt in mente artificis, procedunt formæ artificiatorum.

Et in idem videtur redire quod quidam moderni hæretici ponunt, dicentes quidem Deum creatorem omnium, sed materiam corporalem a diabolo formatam, et per varias species distinctam.

Omnes autem hæ opiniones ex una radice processisse videntur. Quærebant enim causam formarum, ac si ipsæ formæ fierent secundum seipsas.

Sed, sicut probat Aristoteles in VII *Metaph.*, text. 26 et 27, id quod proprie fit, est compositum. Formæ autem corruptibilium rerum habent ut aliquando sint, et aliquando non sint, absque hoc quod ipsæ generentur aut corrumpantur, sed compositis generatis aut corruptis : quia etiam formæ non habent esse, sed composita habent esse per eas; sic enim alicui competit fieri, sicut et esse. Et ideo cum simile fiat a suo simili, non est quærenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis, sed aliquod compositum, secundum quod hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formæ corporales causantur, non quasi influxæ ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito. Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur a substantia spirituali creata, ut Augustinus dicit, *De Trin.*, lib. III, c. IV, col. 873, t. 8, sequitur ulterius quod etiam formæ corporales a substantiis spiritualibus deriventur, non tanquam influentibus formas, sed tanquam moventibus ad formas. Ulterius autem reducuntur in Deum, sicut in primam causam etiam species angelici intellectus, quæ sunt quædam seminales rationes corporalium formarum.

In prima autem corporalis creaturæ pro-

[1] « Ex his enim formis, quæ præter materiam sunt, istæ formæ venerunt quæ sunt in materia. »

[2] « Nec ideo putandum est istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam, sed Deo potius. »

[3] Sic codd., non ut in edit. : « quas quidem ipsi intelligentias. »

ductione non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum; et ideo formæ corporales quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediate a Deo productæ, cui soli ad nutum obedit materia tanquam proprie causæ. Unde ad hoc significandum Moyses singulis operibus præmittit : *Dixit Deus,* Fiat hoc, vel illud; in quo significatur formatio rerum per Verbum Dei facta, a quo secundum Augustinum, *Tract.* I *in Joan.,* § 13, col. 1386, t. 3, est omnis forma, et compago, et concordia partium.

Ad primum ergo dicendum, quod Boetius intelligit per formas quæ sunt sine materia, rationes rerum quæ sunt in mente divina, sicut etiam Apostolus dicit, Hebr., XI, 3 : *Fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent.* Si autem per formas quæ sunt sine materia, intelligit angelos, dicendum est quod ab eis veniunt formæ quæ sunt in materia, non per influxum sed per motum.

Ad secundum dicendum, quod formæ participatæ in materia reducuntur non ad formas aliquas per se subsistentes rationis ejusdem, ut Platonici posuerunt, sed ad formas intelligibiles vel intellectus angelici, a quibus per motum procedunt; vel ulterius ad rationes intellectus divini, a quibus etiam formarum semina sunt rebus creatis indita, ut per motum in actum educi possint.

Ad tertium dicendum, quod corpora cælestia causant formas in istis inferioribus, non influendo, sed movendo.

CONCLUSIO. — Cum formæ sensibiles et corporales sint, ex quibus composita sunt et fiunt, non producuntur a formis separatis nisi ut motoribus ad formas : et a Deo ut prima causa, et a compositis agentibus corporalibus, ut propinquis agentibus educentibus illas de materiæ potentia.

QUÆSTIO LXVI.

DE ORDINE CREATIONIS AD DISTINCTIONEM.

(Et quatuor quæruntur).

Deinde considerandum est de opere distinctionis : et primo, considerandum est de ordine creationis, ad distinctionem; secundo, de ipsa distinctione secundum se.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum informitas materiæ creatæ præcesserit tempore formationem ipsius; 2° utrum sit una materia omnium corporalium; 3° utrum cælum empyreum sit concreatum materiæ informi; 4° utrum tempus sit eidem concreatum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius. Dicitur enim Gen., I, 2 : *Terra erat inanis et vacua,* sive *invisibilis et incomposita,* secundum aliam litteram[1] : per quod designatur informitas materiæ, ut Augustinus dicit, *Conf.,* lib. XII, c. XII, col. 831, t. 1, et II *De Gen. ad litt.,* c. XI, § 24, col. 272, t. 3. Ergo materia fuit aliquando informis, antequam formaretur.

2. Præterea, natura in sui operatione Dei operationem imitatur, sicut causa secunda imitatur causam primam. Sed in operatione naturæ informitas tempore prœcedit formationem. Ergo et in operatione Dei.

3. Præterea, materia potior[2] est accidente, quia materia est pars substantiæ. Sed Deus potest facere quod accidens sit sine subjecto, ut patet in sacramento altaris. Ergo potuit facere quod materia esset sine forma.

1. Sed contra, imperfectio effectus attestatur imperfectioni agentis. Sed Deus est agens perfectissimum; unde de eo dicitur Deut., XXXII, 4 : *Dei perfecta sunt opera.* Ergo opus ab eo creatum nunquam fuit informe.

2. Præterea, creaturæ corporalis formatio facta fuit per opus distinctionis. Distinctioni autem opponitur confusio, sicut et formationi informitas. Si ergo informitas præcessit tempore formationem materiæ, sequitur a principio fuisse confusionem corporalis creaturæ, quam antiqui vocaverunt « chaos. »

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversæ opiniones sanctorum. Augustinus enim, lib. I *Super Gen.,* cap. XV, col. 257, t. 3, vult quod informitas materiæ corporalis non præcesserit tempore formationem ipsius, sed solum origine, vel ordine naturæ. Alii vero, ut Basilius, *Hom.* II *in Hexam.,* Ambrosius, lib. I *Hexam.,* cap. VII et VIII,

[1] Septuaginta Interpretum.

[2] Ita edit. Rom. et Nicolaï; edit. Patav., 1712 : « prior; » al. : « potior. »

col. 147, etc., t. 1, et Chrysostomus, *Hom.* II *in Genes.*, col. 29, t. 7, edit. Vivès, volunt quod informitas materiæ tempore præcesserit formationem. Et quamvis hæ opiniones videantur esse contrariæ, tamen parum ab invicem differunt. Aliter enim accipit informitatem materiæ Augustinus quam alii.

Augustinus enim accipit informitatem materiæ pro carentia omnis formæ; et sic impossibile est dicere quod informitas materiæ tempore præcesserit vel formationem ipsius, vel distinctionem. Et de formatione quidem manifestum est. Si enim materia informis præcessit duratione, hæc erat jam in actu; hoc enim duratio[1] importat. Creationis enim terminus est ens actu; ipsum autem quod est actus, est forma. Dicere igitur materiam præcedere sine forma, est dicere ens actu sine actu, quod implicat contradictionem. Nec etiam potest dici, quod habuit aliquam formam communem, et postmodum supervenerunt ei formæ diversæ, quibus sit distincta; quia hoc esset idem cum opinione antiquorum naturalium, qui posuerunt materiam primam esse aliquod corpus in actu, puta ignem, aerem, aut aquam aut aliquod medium; ex quo sequebatur quod fieri non esset nisi alterari; quia, cum illa forma præcedens daret esse[2] actu in genere substantiæ, et faceret esse hoc aliquid, sequebatur quod superveniens forma non faceret simpliciter ens actu, sed ens actu hoc, quod est proprium formæ accidentalis, et sic sequentes formæ essent accidentia, secundum quæ non attenditur generatio, sed alteratio. Unde oportet dicere quod materia prima neque fuit creata omnino sine forma, neque sub forma una communi, sed sub formis distinctis. Et ita, si informitas[3] creatæ materiæ corporalis referatur ad conditionem primæ materiæ, quæ secundum se non habet aliquam formam, informitas materiæ non præcessit formationem seu distinctionem ipsius tempore, ut Augustinus dicit, loc. cit. supra, sed origine seu natura tantum, eo modo quo potentia est prior actu, et pars toto.

Alii vero sancti accipiunt informitatem, non secundum quod excludit omnem formam, sed secundum quod excludit istam formositatem et decorem qui nunc apparet in corporea creatura; et secundum hoc dicunt quod informitas materiæ corporalis duratione præcessit formationem ejusdem. Et sic secundum hoc quantum ad aliquid cum eis Augustinus concordat, et quantum ad aliquid discordat, ut infra patebit.

Et quantum ex littera Genesis accipi potest, triplex formositas deerat, propter quod dicebatur creatura corporalis informis. Deerat enim a toto corpore diaphano, quod dicitur cælum, pulchritudo lucis : unde dicitur quod *tenebræ erant super faciem abyssi*. Deerat autem terræ duplex pulchritudo. Una, quam habet ex hoc quod est aquis discooperta; et quantum ad hoc dicitur quod *terra erat inanis*, sive *invisibilis :* quia corporali aspectui patere non poterat propter aquas undique eam cooperientes. Alia vero quam habet ex hoc quod est ornata herbis et plantis; et ideo dicitur, quod erat *vacua* seu *incomposita ;* id est, *non ornata,* secundum aliam litteram[4].

Et sic cum præmisisset duas naturas creatas, scilicet cælum et terram, informitatem cæli expressit per hoc quod dixit : *Tenebræ erant super faciem abyssi,* secundum quod sub cælo etiam aer includitur; informitatem vero terræ per hoc quod dixit : *Terra erat inanis et vacua.* Ad primum ergo dicendum, quod terra aliter accipitur in loco isto ab Augustino, et ab aliis sanctis. Augustinus enim vult quod nomine terræ et aquæ significetur in hoc loco ipsa materia prima. Non enim poterat Moyses rudi populo primam materiam exprimere nisi sub similitudine rerum eis notarum; unde et sub multiplici similitudine eam exprimit, non vocans eam tantum aquam, vel tantum terram, ne videatur secundum rei veritatem materia prima esse vel terra, vel aqua. Habet tamen similitudinem cum terra, inquantum subsidet formis, et cum aqua, inquantum est apta formari diversis formis. Secundum hoc ergo dicitur terra inanis et vacua, vel invisibilis et incomposita, quia materia per formam cognoscitur. Unde in se considerata dicitur invisibilis, vel inanis; et ejus potentia per formam repletur. Unde et Plato[5] materiam dicit esse locum. Alii vero sancti per

[1] In Parm. et in aliis edit. : « creatio ; » sed in codd. : « duratio, » et melius. Jam enim probatum est materiam fuisse creatam, atqui duratio hanc creationem importat; cum autem terminus creationis sit ens actu, sequitur quod duratio materiæ, materiam importet in actu.

[2] Edit. Neapol., 1763 : « daret esse in actu. »

[3] Parm. : « informitas materiæ referatur. »

[4] Septuaginta Interpretum.

[5] Vide Aristot., IV *Physic.*, text. 15.

terram intelligunt ipsum elementum terræ, quæ qualiter secundum eos erat informis dictum est.

Ad secundum dicendum, quod natura producit effectum in actu de ente in potentia; et ideo oportet ut in ejus operatione potentia tempore præcedat actum, et informitas formationem. Sed Deus producit ens actu ex nihilo; et ideo statim potest producere rem perfectam secundum magnitudinem suæ virtutis.

Ad tertium dicendum, quod accidens, cum sit forma, est actus quidam; materia autem secundum id quod est, ens in potentia. Unde magis repugnat materiæ esse in actu sine forma, quam accidenti sine subjecto.

Ad primum vero quod objicitur in contrarium dicendum est, quod, si secundum alios sanctos informitas tempore præcessit formationem materiæ, non fuit hoc ex impotentia Dei, sed ex ejus sapientia, ut ordo servaretur in rerum conditione, dum ex imperfecto ad perfectum adducerentur.

Ad secundum dicendum, quod quidam antiquorum naturalium posuerunt confusionem excludentem omnem distinctionem, præter hoc quod Anaxagoras posuit solum intellectum distinctum et immixtum. Sed ante opus distinctionis Scriptura sacra ponit multiplicem distinctionem. Primo quidem cæli et terræ, in quo ostenditur etiam distinctio secundum materiam, ut infra patebit : et hoc, cum dicit : *In principio Deus creavit cælum et terram,* etc. Secundo per distinctionem elementorum quantum ad formas suas, per hoc quod nominat terram et aquam; aerem autem et ignem non nominat, quia non est ita manifestum rudibus, quibus Moyses loquebatur, hujusmodi esse corpora, sicut manifestum est de terra et aqua. Quamvis Plato, in *Timæo,* cap. XXVI, aerem intellexerit significari per hoc quod dicitur *spiritus Domini,* quia etiam aer spiritus dicitur; ignem vero intellexerit significari per cælum quod igneæ naturæ esse dixit, ut Augustinus refert in lib. VIII *De civ. Dei,* cap. XI, col. 236, t. 7. Sed Rabbi Moyses, lib. II *Perplexorum,* cap. XXX, in aliis cum Platone concordans, dicit ignem significari per tenebras, quia, ut dicit, in propria sphæra ignis non lucet. Sed magis videtur esse conveniens quod prius dictum est, quod *spiritus Domini*, in Scriptura nonnisi pro Spiritu sancto consuevit poni; qui aquis superferri dicitur, non corporaliter, sed sicut voluntas artificis superfertur materiæ quam vult formare. Tertia distinctio significatur secundum situm, quia terra erat sub aquis, quibus invisibilis reddebatur; aer vero, qui est subjectum tenebrarum, significatur fuisse super aquas, per hoc quod dicitur : *Tenebræ erant super faciem abyssi.* Quid autem distinguendum remaneret, ex sequentibus apparebit.

CONCLUSIO. — Informitas materiæ non præcessit duratione ejus formationem, aut distinctionem, sed natura; præcessit autem informitas materiæ ejus formationem, id est pulchritudinem et ornatum (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum una sit materia informis omnium corporalium.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod una sit materia informis omnium corporalium. Dicit enim Augustinus, *Confess.*, lib. XII, c. XII, col. 832, t. 1 : « Duo reperio quæ fecisti : unum quod erat formatum, alterum quod erat informe [1]. » Et hoc dicit esse terram invisibilem et incompositam, per quam dicit significari materiam rerum corporalium. Ergo una est materia omnium corporalium.

2. Præterea, Philosophus dicit in V *Metaph.,* text. 10, quod illa quæ sunt unum in genere, sunt unum in materia. Sed omnia corporalia conveniunt in genere corporis. Ergo omnium corporalium est una materia.

3. Præterea, diversus actus fit in diversa potentia, et unus in una. Sed omnium corporum est una forma, scilicet corporeitas. Ergo omnium corporalium est materia una.

4. Præterea, materia in se considerata est

[1] Elicitur ex pleniori contextu quem videas loco citato.

(*a*) Juxta D. Thomam, Deus materiam nudam stantem sine quacumque forma creare non potuisset. Scotistis hæc positio non placet; inter potentiam objectivam ad esse et potentiam subjectivam ad formale, consequenter inter actum entitativum et actum formalem distinguunt. Unde, secundum illos, in actu entitativo, non in actu formali, materia nuda esset. Ergo, secundum Scotistas, materia prima absque quacumque forma absoluta creari potuit. Quamdam tamen formam respectivam necessariam respectu Dei Scotus admittit. Qui materiam sine forma potest capere capiat; item capiat qui potest formam respectivam quæ etiam respectu alterius formæ creatæ forma non esset.

solum in potentia. Sed distinctio est per formas. Ergo materia in se considerata est una tantum omnium corporalium.

Sed contra, quæcumque conveniunt in materia, sunt transmutabilia ad invicem, et agunt et patiuntur ab invicem, ut dicitur in I *De generatione,* a text. 50 ad 54. Sed corpora cælestia et inferiora non sic se habent ad invicem. Ergo eorum materia non est una.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuerunt diversæ opiniones philosophorum. Plato enim et omnes philosophi ante Aristotelem posuerunt omnia corpora esse de natura quatuor elementorum. Unde, cum quatuor elementa communicent in una materia, ut mutua generatio et corruptio in eis ostendit, per consequens sequebatur quod omnium corporum sit materia una. Quod autem quædam corpora sint incorruptibilia, Plato, in *Timæo,* a princ., adscribebat non conditioni materiæ, sed voluntati artificis, scilicet Dei, quem introducit corporibus cælestibus dicentem : « Natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia, quia voluntas mea major est nexu vestro. »

Hanc autem positionem Aristoteles, lib. I *De cælo,* a text. 3 ad 19, reprobat per motus naturales corporum. Cum enim corpus cæleste habeat naturalem motum diversum a naturali motu elementorum, sequitur quod ejus natura sit alia a natura quatuor elementorum. Et sicut motus circularis qui est proprius corporis cælestis caret contrarietate, motus autem elementorum sunt invicem contrarii, ut qui est sursum, et[1] qui est deorsum; ita corpus cæleste est absque contrarietate, corpora vero elementaria sunt cum contrarietate. Et quia corruptio et generatio sunt ex contrariis, sequitur quod secundum suam naturam corpus cæleste sit incorruptibile, elementa vero sunt corruptibilia.

Sed, non obstante hac differentia corruptibilitatis et incorruptibilitatis naturalis, Avicebron posuit unam materiam omnium corporum, attendens ad unitatem formæ corporalis. Sed si forma corporeitatis esset una forma per se, cui supervenirent aliæ formæ, quibus corpora distinguuntur, haberet necessitatem quod dicitur, quia illa forma immutabiliter materiæ inhæret, et quantum ad illam esset omne corpus incorruptibile; sed corruptio accideret per remotionem sequentium formarum, quæ non esset corruptio simpliciter, sed secundum quid : quia privationi substerneretur aliquod ens actu. Sicut etiam accidebat antiquis naturalibus, qui ponebant subjectum corporum aliquod ens actu, puta ignem, aut aerem, aut aliquid hujusmodi.

Supposito autem quod nulla forma quæ sit in corpore corruptibili, remaneat, ut substracta[2] generationi et corruptioni, sequitur de necessitate quod non sit eadem materia corporum corruptibilium et incorruptibilium. Materia enim secundum id quod est, est in potentia ad formam. Oportet ergo quod materia secundum se considerata sit in potentia ad formam omnium illorum quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu nisi quantum ad illam formam. Remanet ergo in potentia quantum ad formas omnium. Nec hoc excluditur, si una illarum formarum sit perfectior et continens in se virtute alias; quia potentia, quantum est de se, indifferenter se habet ad perfectum et ad imperfectum. Unde, sicut quando est sub forma imperfecta est in potentia ad formam perfectam, ita e converso. Sic ergo materia, secundum quod est sub forma incorruptibilis corporis, erit adhuc in potentia ad formam corruptibilis corporis; et cum non habeat eam in actu, erit simul sub forma et privatione, quia carentia formæ in eo quod est in potentia ad formam, est privatio. Hæc autem dispositio est corruptibilis corporis. Impossibile ergo est quod corporis corruptibilis et incorruptibilis per naturam sit una materia.

Nec tamen dicendum est, ut Averroes fingit in lib. *De substantia orbis,* cap. II, quod ipsum corpus cæleste sit materia cæli, ens in potentia ad ubi, et non ad esse, et forma ejus sit substantia separata, quæ unitur ei ut motor; quia impossibile est ponere aliquod ens actu, quin vel ipsum totum sit actus et forma, vel habeat actum seu formam. Semota ergo per intellectum substantia separata quæ ponitur motor, si corpus cæleste non est habens formam, quod est componi ex forma et subjecto formæ, sequitur quod sit totum forma et actus. Omne autem tale est intellectum in actu, quod de corpore cælesti dici non potest, cum sit sensibile. Relinquitur ergo quod materia cor-

[1] In Parm. : « ei. »

[2] Sic codd.; in Parm. : « substrata. »

poris cælestis secundum se considerata non est in potentia nisi ad formam quam habet. Nec refert ad propositum, quæcumque sit illa, sive anima, sive aliquid aliud. Unde illa forma sic perficit illam materiam quod nullo modo in ea remanet potentia ad esse, sed ad ubi tantum, ut Aristoteles dicit, lib. I *De cælo*, a text. 20 ad 32. Et sic non est eadem materia corporis cælestis et elementorum, nisi secundum analogiam, secundum quod conveniunt in ratione potentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus sequitur in hoc opinionem Platonis non ponentis quintam essentiam. Vel dicendum, quod materia informis est una unitate ordinis, sicut omnia corpora sunt unum in ordine creaturæ corporeæ.

Ad secundum dicendum, quod si genus consideretur physice, corruptibilia et incorruptibilia non sunt in eodem genere propter diversum modum potentiæ in eis, ut dicitur X *Metaph.*, text. 26. Secundum autem logicam considerationem est unum genus omnium corporum propter unam rationem corporeitatis.

Ad tertium dicendum, quod forma corporeitatis non est una in omnibus corporibus, cum non sit alia a formis quibus corpora distinguuntur, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod cum potentia dicatur ad actum, ens in potentia est diversum ex hoc ipso quod ordinatur ad diversum actum, sicut visus ad colorem, et auditus ad sonum. Unde ex hoc ipso materia cælestis corporis est alia a materia elementi, quia non est in potentia ad formam elementi.

Conclusio. — Non est una omnium corporum corruptibilium et incorruptibilium materia, nisi secundum analogiam (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum cælum empyreum sit concreatum materiæ informi.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod cælum empyreum non sit concreatum materiæ informi. Cælum enim empyreum, si est aliquid, oportet quod sit corpus sensibile. Omne autem corpus sensibile est mobile; cælum autem empyreum non est mobile, quia motus ejus deprehenderetur per motum alicujus corporis apparentis, quod minime apparet. Non ergo cælum empyreum est aliquid materiæ informi concreatum.

2. Præterea, Augustinus dicit in III *De Trinitate*, cap. IV, col. 873, t. 8, quod « inferiora corpora per superiora quodam ordine reguntur. » Si ergo cælum empyreum est quoddam supremum corpus, oportet quod habeat aliquam influentiam in inferiora corpora. Sed hoc non videtur; præsertim si ponatur immobile, cum nullum corpus moveat nisi motum. Non est ergo cælum empyreum materiæ informi concreatum.

3. Si dicatur quod cælum empyreum est locus contemplationis, non ordinatum ad naturales effectus, contra Augustinus dicit, *De Trinit.*, lib. IV, c. XX, col. 908, t. 8. quod, « nos, secundum quod mente aliquid æternum capimus, non in hoc mundo sumus. » Ex quo patet quod contemplatio mentem supra corporalia elevat. Non ergo contemplationi locus corporeus deputatur.

4. Præterea, inter corpora cælestia invenitur aliquod corpus partim diaphanum et partim lucidum, scilicet cælum sidereum. Invenitur etiam aliquod cælum totum diaphanum, quod aliqui nominant cælum aqueum vel crystallinum. Si ergo est aliud superius cælum, oportet quod sit totum lucidum. Sed hoc esse non potest; quia sic continue aer illuminaretur, nec unquam nox esset. Non ergo cælum empyreum materiæ informi est concreatum.

Sed contra est quod Strabus dicit, col. 68, t. 1, quod cum dicitur : *In principio creavit Deus cælum et terram,* « cælum dicit, non visibile firmamentum, sed empyreum, id est, igneum. »

Respondeo dicendum, quod cælum empyreum non invenitur positum nisi per auctoritates Strabi et Bedæ, et iterum per auctoritatem Basilii.

In cujus positione quantum ad aliquid conveniunt, scilicet quantum ad hoc quod sit locus beatorum. Dicit enim Strabus, et etiam Beda, lib. I *Hexameron, in* I *Gen.*, v. 1, col. 13, t. 2, quod « statim factum angelis est repletum. » Basilius etiam dicit in *Hom.* II *Hexam.* : « Sicut damnati in tenebras ultimas abiguntur, ita remuneratio pro dignis operibus restauratur in ea luce

(*a*) Juxta Guillermum, omnium corporum est materia una, et ratio materiæ una. Ex quo, ut ait Pelbartus, defectus patet S. Thomæ qui prælegit Averroem sequi ponentem cælestia in materia a corruptibilibus et elementis distingui, cum tamen melius et subtilius locutus sit ponens materiam ejusdem rationis in cælestibus et elementis. — De hoc nos nil decernendum judicamus.

quæ est extra mundum, et ibi quietis domicilium sortientur. » Differunt autem quantum ad rationem ponendi. Nam Strabus et Beda ponunt cælum empyreum ea ratione, quia firmamentum, per quod cælum empyreum intelligunt, non in principio, sed secunda die dicitur factum. Basilius vero ea ratione ponit, ne videatur simpliciter Deus opus suum a tenebris inchoasse; quod Manichæi calumniantur, Deum veteris Testamenti Deum tenebrarum nominantes.

Hæ autem rationes non sunt multum cogentes. Nam quæstio de firmamento, quod legitur factum in secunda die, aliter solvitur ab Augustino, et aliter ab aliis sanctis. Quæstio autem de tenebris solvitur secundum Augustinum, I *Sup. Genes. ad litt.*, cap. XV, col. 257, et lib. VII, cap. XXVII, col. 370, t. 3, per hoc quod informitas, quæ per tenebras significatur, non præcessit duratione formationem, sed origine. Secundum alios vero, cum tenebræ non sint creatura aliqua sed privatio lucis, divinæ sapientiæ attestatur, ut ea quæ produxit ex nihilo, primo in statu imperfectionis institueret, et postmodum ea perduceret ad perfectum.

Potest autem convenientior ratio sumi ex ipsa conditione gloriæ. Expectatur enim in futura remuneratione duplex gloria, scilicet spiritualis et corporalis, non solum in corporibus humanis glorificandis sed etiam in toto mundo innovando. Inchoata est autem spiritualis gloria ab ipso mundi principio in beatitudine angelorum, quorum æqualitas sanctis promittitur. Unde conveniens fuit ut etiam a principio corporalis gloria inchoaretur in aliquo corpore, quod etiam a principio fuerit absque servitute corruptionis et mutabilitatis, et totaliter lucidum, sicut tota creatura corporalis expectatur post resurrectionem futura. Et ideo illud cælum dicitur empyreum, id est, igneum, non ab ardore, sed a splendore.

Sciendum est autem quod Augustinus, X *De civ. Dei*, cap. IX, col. 287, et c. XXVII, col. 304, etc., t. 7, dicit quod Porphyrius discernebat a dæmonibus angelos, ut aerea loca esse dæmonum, ætherea vero vel empyrea diceret angelorum. Sed Porphyrius, tanquam Platonicus, cælum istud sidereum igneum esse existimabat; et ideo empyreum nominabat, vel æthereum, secundum quod nomen ætheris sumitur ab inflammatione, et non secundum quod sumitur a velocitate motus, ut Aristoteles dicit, I *De cælo*, text. 22. Quod pro tanto dictum sit, ne aliquis opinetur, Augustinum cælum empyreum posuisse, sicut nunc ponitur a modernis.

Ad primum ergo dicendum, quod corpora sensibilia sunt mobilia secundum ipsum statum mundi, quia per motum creaturæ corporalis procuratur elementorum multiplicatio. Sed in ultima consummatione gloriæ cessabit corporum motus; et talem oportuit esse a principio dispositionem cæli empyrei.

Ad secundum dicendum, quod satis probabile est quod cælum empyreum, secundum quosdam, cum sit ordinatum ad statum gloriæ, non habet influentiam in inferiora corpora, quæ sunt sub alio ordine, utpote ordinata ad naturalem rerum decursum [1].

Probabilius tamen videtur dicendum, quod, sicut supremi angeli qui assistunt, habent influentiam super medios et ultimos qui mittuntur, quamvis ipsi non mittantur, secundum Dionysium, cap. VIII *Cæl. hierarch.*, § 1, col. 238, t. 1, ita cælum empyreum habet influentiam super corpora quæ moventur, licet ipsum non moveatur. Et propter hoc potest dici quod influit in primum cælum quod movetur, non aliquid transiens et adveniens per motum, sed aliquid fixum et stabile, puta virtutem continendi et causandi vel aliquid hujusmodi ad dignitatem pertinens.

Ad tertium dicendum, quod locus corporeus deputatur contemplationi, non propter necessitatem sed propter congruitatem, ut exterior claritas interiori conveniat. Unde Basilius dicit, *Hom.* II *in Hexam.*, quod « ministrator spiritus non poterat degere in tenebris, sed in luce, et lætitia degendi sibi habitum possidebat. »

Ad quartum dicendum, quod, sicut Basilius dicit, ibid., constat « factum esse cælum rotunditate conclusum, habens corpus spissum, et adeo validum, ut possit ea quæ extrinsecus habentur, ab interioribus separare. Ob hoc necessario post se regionem relictam carentem luce constituit, utpote fulgore, qui superradiabat, excluso. »

Sed quia corpus firmamenti, etsi sit solidum, est tamen diaphanum, quod lumen non impedit ut patet per hoc quod lumen stellarum videmus non obstantibus mediis

[1] Nicolaï : « cursum. »

cælis, potest aliter dici, quod habet lucem cælum empyreum non condensatam, ut radios emittat, sicut corpus solis, sed magis subtilem; vel habet claritatem gloriæ, quæ non est conformis cum claritate naturali.

Conclusio. — Conveniens fuit in principio mundi corpus totaliter lucidum fuisse creatum ubi inchoaretur beatorum gloria secundum corpus, quod cælum empyreum est appellatum.

ARTICULUS IV.

Utrum tempus sit concreatum materiæ informi.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tempus non sit concreatum materiæ informi. Dicit enim Augustinus, *Confess.*, lib. XII, c. xii, col. 831, t. 1, ad Deum loquens : « Duo reperio, quæ fecisti carentia temporibus, scilicet materiam primam corporalem, et naturam angelicam. » Non ergo tempus est concreatum materiæ informi.

2. Præterea, tempus dividitur per diem et noctem. Sed a principio nec nox, nec dies erat; sed postmodum, cum divisit Deus lucem a tenebris. Ergo a principio non erat tempus.

3. Præterea, tempus est numerus motus firmamenti, quod legitur factum secundo die. Ergo non a principio erat tempus.

4. Præterea, motus est prior tempore. Magis igitur debebat numerari inter primo creata quam tempus.

5. Præterea, sicut tempus est mensura extrinseca, ita et locus. Non ergo magis debet computari inter primo creata tempus quam locus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, *Super Genes. ad litt.*, quod spiritualis et corporalis creatura est creata in principio temporis.

Respondeo dicendum, quod communiter dicitur, quatuor esse primo creata, scilicet naturam angelicam, cælum empyreum, materiam corporalem informem et tempus.

Sed attendendum est quod hoc dictum non procedit secundum Augustini opinionem. Augustinus enim, ubi supra, ponit duo primo creata, scilicet « naturam angelicam » et « materiam corporalem, » nulla mentione facta de cælo empyreo. Hæc autem duo, scilicet natura angelica et materia informis, præcedunt formationem non duratione, sed natura; et sicut natura præcedunt formationem, ita etiam et motum et tempus. Unde tempus non potest eis connumerari.

Procedit autem prædicta enumeratio secundum opinionem aliorum sanctorum ponentium, quod informitas materiæ duratione præcessit formationem, et tunc pro illa duratione necesse est ponere tempus aliquod ; aliter enim mensura durationis accipi non posset.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus hoc dicit ea ratione qua natura angelica et materia informis præcedunt origine, seu natura tempus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut secundum alios sanctos materia erat quodammodo informis, et postea fuit formata, ita tempus quodammodo fuit informe, et postmodum formatum et distinctum per diem et noctem.

Ad tertium dicendum, quod si motus firmamenti non statim a principio incepit, tunc tempus quod præcessit, non erat numerus motus firmamenti, sed cujuscumque primi motus. Accidit enim tempori quod sit numerus motus firmamenti, inquantum hic motus est primus motuum. Si autem esset alius motus primus, illius motus mensura esset tempus, quia omnia mensurantur primo sui generis. Oportet autem dicere, statim a principio fuisse aliquem motum, ad minus secundum successionem conceptionum et affectionum in mente angelica. Motum autem non est intelligere sine tempore, cum nihil aliud sit tempus quam numerus prioris et posterioris in motu.

Ad quartum dicendum, quod inter primo creata computantur ea quæ habent generalem habitudinem ad res : et ideo computari debuit tempus, quod habet rationem communis mensuræ, non autem motus, qui comparatur solum ad subjectum mobile.

Ad quintum dicendum, quod locus intelligitur in cælo empyreo omnia continente. Et quia locus est de permanentibus, concreatus est totus simul; tempus autem, quod non est permanens, concreatum est in suo principio; sicut etiam modo nihil est accipere in actu de tempore nisi nunc.

Conclusio. — In prima mundi origine fuit tempus informi materiæ concreatum.

QUÆSTIO LXVII.

DE OPERE DISTINCTIONIS SECUNDUM SE.

(Et quatuor quæruntur).

Consequenter considerandum est de opere distinctionis secundum se; et primo, de opere primæ diei; secundo, de opere secundæ diei; tertio de opere tertiæ[1].

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum lux proprie in spiritualibus dici possit; 2° utrum lux corporalis sit corpus; 3° utrum sit qualitas; 4° utrum conveniens fuerit prima die fieri lucem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum lux proprie in spiritualibus dicatur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lux proprie in spiritualibus dicatur. Dicit enim Augustinus, *Super Genes. ad litt.,* lib. IV, c. XXVIII, col. 315, t. 3, quod in spiritualibus « melior et certior lux est ; » et quod « Christus non sic dicitur lux quomodo lapis, sed illud proprie, hoc figurate. »

2. Præterea, Dionysius, *De div. nomin.*, c. IV, § 5, col. 699, t. 1, ponit lumen inter nomina intelligibilia Dei. Nomina autem intelligibilia proprie dicuntur in spiritualibus. Ergo lux proprie dicitur in spiritualibus.

3. Præterea, Apostolus dicit, ad Ephes., v, 13 : *Omne quod manifestatur, lumen est.* Sed manifestatio magis proprie est in spiritualibus quam in corporalibus. Ergo et lux.

Sed contra est quod Ambrosius, lib. II *De fide, ad Gratianum,* prolog., § 2, col. 583, t. 3, ponit splendorem inter ea quæ de Deo metaphorice dicuntur.

Respondeo dicendum, quod de aliquo nomine dupliciter convenit loqui : uno modo secundum primam hujus impositionem, alio modo secundum usum nominis : sicut patet in nomine visionis, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus; sed propter dignitatem et certitudinem hujus sensus extensum est hoc nomen secundum usum loquentium ad omnem cognitionem aliorum sensuum; dicimus enim : Vide quomodo sapit, vel quomodo redolet, vel quomodo est calidum; et ulterius etiam ad cognitionem intellectus, secundum illud Matth., v, 8 : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Et similiter dicendum est de nomine lucis. Nam primo quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus; postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. Si ergo accipiatur nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphorice in spiritualibus dicitur, ut Ambrosius dicit, loc. prox. cit. Si autem accipiatur secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic proprie in spiritualibus dicitur.

CONCLUSIO. — Lumen quoad usum assumitur ad significandum quodcumque manifestationem et cognitionem facit; quoad primam vero ejus impositionem, ut scilicet importat manifestationem in sensu visus, non nisi metaphorice in spiritualibus assumitur (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum lux sit corpus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lux sit corpus. Dicit enim Augustinus in lib. III *De lib. arb.*, cap. v, col. 1279, tom. I, quod « lux in corporibus primum tenet locum. » Ergo lux est corpus.

2. Præterea, Philosophus dicit, V *Topic.*, cap. II, quod lumen est species ignis. Sed ignis est corpus. Ergo lumen est corpus.

3. Præterea, ferri, intersecari et reflecti est proprie corporum. Hæc autem omnia attribuuntur lumini, vel radio; conjunguntur etiam diversi radii et separantur, ut Dionysius dicit, II cap. *De div. nom.*, § 4, col. 642, tom. I; quod etiam videtur nonnisi corporibus convenire posse. Ergo lumen est corpus.

Sed contra, duo corpora non possunt simul esse in eodem loco. Sed lumen est simul cum aere. Ergo lumen non est corpus.

Respondeo dicendum, quod impossibile est lumen esse corpus; quod quidem apparet tripliciter.

Primo quidem ex parte loci. Nam locus cujuslibet corporis est alius a loco alterius corporis; nec est possibile secundum natu-

[1] Nicolaï addit : « diei. »

(*a*) Juxta Scotistas quosdam erravit D. Thomas, dicens principaliter de corporibus, et translative de spiritibus, lucem prædicari. Patet oppositum. Non enim, inquiunt, lux esse videtur nomen a creaturis ad Deum translatum. Sic Scotistæ, quorum rationes expectamus.

ram duo corpora esse simul in eodem loco, qualiacumque corpora sint, quia continguum requirit distinctionem in situ.

Secundo apparet idem ex ratione motus. Si enim lumen esset corpus, illuminatio esset motus localis corporis. Nullus autem motus localis corporis potest esse in instanti; quia omne quod movetur localiter, necesse est quod prius perveniat ad medium magnitudinis quam ad extremum; illuminatio autem fit in instanti. Nec potest dici quod fiat in tempore imperceptibili (*a*); quia in parvo spatio posset tempus latere; in magno autem spatio, puta ab oriente in occidentem, tempus latere non posset. Statim enim [1] quod sol est in puncto orientis [2], illuminatur totum hemisphærium usque ad punctum oppositum. Est etiam aliud considerandum ex parte motus; quia omne corpus habet motum naturalem determinatum. Motus autem illuminationis est ad omnem partem, nec magis secundum circulum quam secundum rectitudinem. Unde manifestum est quod illuminatio non est motus localis alicujus corporis.

Tertio apparet idem ex parte generationis et corruptionis. Si enim lumen esset corpus, quando aer obtenebrescit per absentiam luminaris, sequeretur quod corpus luminis corrumperetur, et quod materia ejus acciperet aliam formam; quod non apparet, nisi aliquis dicat, etiam tenebras esse corpus. Nec etiam apparet ex qua materia tantum corpus quod replet medium hemisphærium quotidie generetur. Ridiculum est etiam dicere quod ad solam absentiam luminaris tantum corpus corrumpatur. Si quis etiam dicat quod non corrumpitur, sed simul cum sole accedit et circumfertur, quid dici poterit de hoc quod ad interpositionem alicujus corporis circa candelam tota domus obscuratur? Nec videtur quod lumen congregetur circa candelam; quia non apparet ibi major claritas post quam ante. Quia ergo omnia hæc non solum rationi, sed sensui etiam repugnant, dicendum est quod impossibile est lumen esse corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus accipit lumen pro corpore lucido in actu, scilicet pro igne quod inter quatuor elementa nobilissimum est.

Ad secundum dicendum, quod Aristoteles lumen nominat ignem in propria materia; sicut ignis in materia aerea dicitur flamma, et in materia terrea dicitur carbo. Non tamen est multum curandum de eis exemplis quæ Aristoteles inducit in libris logicalibus, quia inducit ea ut probabilia secundum opinionem aliorum.

Ad tertium dicendum, quod omnia illa attribuuntur lumini metaphorice, sicut etiam possent attribui calori. Quia enim motus localis est naturaliter primus motuum, ut probatur in VIII *Physic.*, text. 55, utimur nominibus pertinentibus ad motum localem in alteratione, et in omnibus motibus; sicut etiam nomen distantiæ derivatum est a loco ad omnia contraria, ut dicitur in X *Metaph.*, text. 13.

Conclusio. — Cum illuminatio fiat in instanti, et in omnem partem, lumen ipsum non est corpus (*b*).

ARTICULUS III.

Utrum lux sit qualitas.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lux non sit qualitas. Omnis enim qualitas permanet in subjectis, etiam postquam agens discesserit; sicut calor in aqua, postquam removetur ab igne. Sed lumen non remanet in aere, recedente luminari. Ergo lumen non est qualitas.

2. Præterea, omnis qualitas sensibilis habet contrarium, sicut calido contrariatur frigidum, et albo nigrum. Sed lumini nihil est contrarium; tenebra enim est privatio luminis. Ergo lumen non est qualitas sensibilis.

3. Præterea, causa est potior effectu. Sed lux cælestium corporum causat formas substantiales in istis inferioribus; dat etiam esse spirituale coloribus, quia facit eos visibiles actu. Ergo lux non est aliqua qualitas sensibilis, sed magis substantialis forma, aut spiritualis.

Sed contra est quod Damascenus dicit [3],

(*a*) Hæc est doctrina Aristotelis, Scotorelli, Aureoli et aliorum, contra Empedoclem et alios dicentes lumen in medio multiplicari in instanti perceptibili. — Juxta quosdam Scotistas tamen, communius et verius dicendum est quod instans debet intelligi pro imperceptibili, et hæc doctrina nunc comprobata est; immo doctrina Empedoclis est comprobata.

(*b*) Scotistæ lucem tenent non esse substantiam.

[1] Parm.: « cum. »

[2] Sic codd.; in Parm.: « horizontis. »

[3] Non sic habet versio Fr. Michaelis Lequien,

in lib. I *De orthod. fid.*, cap. VIII, col. 822, tom. I, quod lux est quædam qualitas.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod lumen in aere non habet esse naturale, sicut color in pariete, sed esse intentionale, sicut similitudo coloris in aere.

Sed hoc non potest esse propter duo : primo quidem quia lumen denominat aerem, fit enim aer luminosus in actu ; color vero non denominat ipsum, non enim dicitur aer coloratus ; secundo quia lumen habet effectum in natura, quia per radios solis calefiunt corpora ; intentiones autem non causant transmutationes naturales.

Alii vero dixerunt quod lux est forma substantialis solis.

Sed hoc etiam apparet impossibile propter duo. Primo quidem, quia nulla forma substantialis est per se sensibilis ; quia quod quid est, est objectum intellectus, ut dicitur in III *De anima,* text. 26 ; lux autem est secundum se visibilis. Secundo, quia impossibile est ut id quod est forma substantialis in uno, sit forma accidentalis in alio ; quia formæ substantiali per se convenit constituere in specie ; unde semper et in omnibus adest ei. Lux autem non est forma substantialis aeris ; alioquin, ea recedente, corrumperetur. Unde non potest esse forma substantialis solis.

Dicendum est ergo, quod, sicut calor est qualitas activa consequens formam substantialem ignis, ita lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis, vel cujuscumque alterius corporis a se lucentis, si aliquod aliud tale est. Cujus signum est quod radii diversarum stellarum habent diversos effectus secundum diversas naturas corporum.

Ad primum ergo dicendum, quod, cum qualitas consequatur formam substantialem, diversimode se habet subjectum ad receptionem qualitatis, sicut se habet ad receptionem formæ. Cum enim materia jam perfecte recepit formam, firmiter stabilitur etiam qualitas consequens formam ; sicut si aqua convertatur in ignem. Cum vero forma substantialis recipitur imperfecte secundum inchoationem quamdam, qualitas consequens manet quidem aliquamdiu, sed non semper ; sicut patet in aqua calefacta, quæ redit ad suam naturam. Sed illuminatio non fit per aliquam transmutationem materiæ ad susceptionem formæ substantialis, ut fiat quasi inchoatio aliqua formæ ; et ideo lumen non remanet nisi ad præsentiam agentis.

Ad secundum dicendum, quod accidit luci quod non habet contrarium, inquantum est qualitas naturalis primi corporis alterantis, quod est a contrarietate elongatum.

Ad tertium dicendum, quod sicut calor agit ad formam ignis quasi instrumentaliter, in virtute formæ substantialis ; ita lumen agit quasi instrumentaliter, in virtute corporum cælestium, ad producendas formas substantiales, et ad hoc quod faciat colores visibiles actu, inquantum est qualitas primi corporis sensibilis.

Conclusio. — Cum lumen non sit substantia, neque intentio, necesse est esse quamdam activam qualitatem consequentem per se corpus lucens (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter lucis productio in prima die ponatur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter lucis productio in prima die ponatur. Est enim lux qualitas quædam, ut dictum est. Qualitas autem, cum sit accidens, non habet rationem primi, sed magis rationem postremi. Non ergo prima die debet poni productio lucis.

2. Præterea, per lucem distinguitur nox a die. Hoc autem fit per solem, qui ponitur factus die quarta. Ergo non debuit poni productio lucis prima die.

3. Præterea, nox et dies fit per circularem motum corporis lucidi. Sed circularis motus est proprius firmamenti, quod legitur factum die secunda. Ergo non debuit poni in prima die productio lucis distinguentis noctem et diem.

apud Migne reimpressa, sed aliquid eumdem sensum redolens ; dicit enim : « lucem ex eo (igne) manantem non organum quoddam esse ipsi inserviens, sed vim quamdam nativam statuimus. » Et infra : « lux propriam et distinctam ab igne subsistentiam non habet. »

(*a*) De luce et lumine Scotistæ dicunt : Lux est forma quædam accidentalis in corpore lucido existens actu a quo alia illuminantur. Lumen ipsa lux est per sui multiplicationem in corpore diaphano illuminato recepta. De radio et splendore addunt : Radius illuminatio est secundum directam lineam corpori lucido oppositam diffusa ; splendor lumen est a superficie corporis opaci, politi præsertim et tersi reflexum. — Juxta Guillermum, lumen de colorum quidditate non est, nisi colorem capiendo ut actu movet. Nonne in hac solutione major quam in Cartesianorum solutione vera philosophia latet ?

4. Si dicatur quod intelligitur de luce spirituali, contra. Lux, quæ legitur facta prima die, facit distinctionem a tenebris. Sed non erant in principio spirituales tenebræ, quia etiam dæmones fuerunt a principio boni, ut supra dictum est. Non ergo prima die debuit poni productio lucis.

Sed contra, id sine quo non potest esse dies, oportuit fieri in prima die. Sed sine luce non potest esse dies. Ergo oportuit lucem fieri prima die.

Respondeo dicendum, quod de productione lucis est duplex opinio.

Augustino[1] enim, *De civitate Dei,* lib. XI, c. IX, col. 323, et c. XXXIII, col. 346, t. 7, videtur quod non fuerit conveniens Moysen prætermisisse spiritualis creaturæ productionem; et ideo dicit quod cum dicitur : *In principio creavit Deus cælum et terram,* per cælum intelligitur spiritualis natura adhuc informis; per terram autem intelligitur materia informis corporalis creaturæ. Et quia natura spiritualis dignior est quam corporalis, fuit prius formanda. Formatio igitur spiritualis naturæ significatur in productione lucis, ut intelligatur de luce spirituali. Formatio enim naturæ spiritualis est per hoc quod illuminatur, ut adhæreat verbo Dei.

Aliis autem videtur quod sit prætermissa a Moyse productio spiritualis creaturæ, sed hujus rationem diversimode assignant. Basilius enim dicit, *Hom.* I *in Hexam.,* quod Moyses principium narrationis suæ fecit a principio, quod ad tempus pertinet sensibilium rerum; sed spiritualis natura, id est, angelica, prætermittitur, quia fuit ante creata. Chrysostomus autem, *Hom.* II *in Gen.,* col. 26, t. 7, edit. Vivès, assignat aliam rationem; quia Moyses loquebatur rudi populo, qui nihil nisi corporalia poterat capere, quem etiam ab idololatria revocare volebat. Assumpsissent autem idololatriæ occasionem, si propositæ fuissent eis aliquæ substantiæ supra omnes corporeas creaturas; eas enim reputassent deos, cum etiam proni essent ad hoc quod solem et lunam, et stellas colerent tanquam deos; quod eis inhibetur Deuter., IV. Præmissa autem fuerat circa creaturam corporalem multiplex informitas. Una quidem in hoc quod dicebatur : *Terra erat inanis et vacua;* alia vero in hoc quod dicebatur : *Tenebræ erant super faciem abyssi.*

Necessarium autem fuit ut uniformitas tenebrarum primo removeretur per lucis productionem, propter duo. Primo quidem quia lux, ut dictum est, est qualitas primi corporis; unde secundum eam primo fuit mundus formandus. Secundo propter communitatem lucis; communicant enim in ea inferiora corpora cum superioribus. Sicut autem in cognitione proceditur a communioribus, ita etiam in operatione; nam prius generatur vivum quam animal, et animal quam homo, ut dicitur in lib. II *De generatione animalium,* c. III. Sic ergo oportuit ordinem divinæ sapientiæ manifestari, ut inter opera distinctionis produceretur lux tanquam primi corporis forma, et tanquam communior. Basilius tamen posuit tertiam rationem, quia per lucem omnia alia manifestantur. Potest et quarta ratio addi, quæ in objiciendo est tacta; quia dies non potest esse sine luce; unde oportuit in prima die fieri lucem.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum opinionem quæ ponit informitatem materiæ duratione præcedere formationem, oportet dicere quod materia a principio fuerit creata sub formis substantialibus, postmodum vero fuerit formata secundum aliquas conditiones accidentales, inter quas primum locum obtinet lux.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt lucem illam fuisse quamdam nubem lucidam, quæ postmodum, facto sole, in materiam præjacentem rediit. Sed istud non est conveniens, quia Scriptura, in principio Genesis, commemorat institutionem naturæ, quæ postmodum perseverat. Unde non debet dici quod aliquid tunc factum fuerit quod postmodum esse desierit.

Et ideo alii dicunt quod illa nubes lucida adhuc remanet, et est conjuncta soli ut ab eo discerni non possit. Sed secundum hoc illa nubes superflua remaneret; nihil autem est vacuum in operibus Dei.

Et ideo alii dicunt quod ex illa nube formatum est corpus solis. Sed hoc etiam dici non potest, si ponatur corpus solis non esse de natura quatuor elementorum, sed esse incorruptibile per naturam; quia secundum hoc materia ejus non potest esse sub alia forma.

Et ideo est dicendum quod, ut Dionysius dicit, *De div. nom.,* c. IV, § 4, col. 699, t. 1, illa lux fuit lux solis, sed adhuc informis quantum ad hoc quod jam erat substantia solis, et habebat virtutem illuminativam in

[1] Parm. : « Augustinus enim videtur docere... »

communi; sed postmodum data est ei specialis et determinata virtus ad particulares effectus. Et secundum hoc in productione hujus lucis distincta est lux a tenebris quantum ad tria. Primo quidem quantum ad causam, secundum quod in substantia solis erat causa luminis, in opacitate autem terræ causa tenebrarum. Secundo quantum ad locum, quia in uno hemisphærio erat lumen, in alio tenebræ. Tertio quantum ad tempus, quia in eodem hemisphærio secundum unam partem temporis erat lumen, secundum aliam tenebræ, et hoc est quod dicitur : *Appellavit lucem diem, et tenebras noctem.*

Ad tertium dicendum, quod Basilius dicit, *Homil.* II *in Hexam.*, lucem et tenebras tunc fuisse per emissionem et contractionem luminis, et non per motum.

Sed contra hoc objicit Augustinus, lib. I *Sup. Gen. ad litt.*, c. XVI, col. 257, t. 3, quod nulla ratio esset hujus vicissitudinis emittendi et retrahendi luminis, cum homines et animalia non essent, quorum usibus hoc deserviret. Et præterea hoc non habet natura corporis lucidi, ut retrahat lumen in sui præsentia; sed miraculose potest hoc fieri. In prima autem institutione naturæ non quæritur miraculum, sed quid natura rerum habeat, ut Augustinus dicit, *Super Genes. ad litt.*, lib. II, c. I, § 2, col. 263, t. 3.

Et ideo dicendum est, quod duplex est motus in cælo : unus communis toti cælo, qui facit diem et noctem, et iste videtur institutus primo die; alius autem est qui diversificatur per diversa corpora; secundum quos motus fit diversitas dierum ad invicem, et mensium, et annorum. Et ideo in prima die fit mentio de sola distinctione noctis et diei, quæ fit per motum communem; in quarta autem die fit mentio de diversitate dierum et temporum et annorum, cum dicitur : *Ut sint in tempora et dies et annos;* quæ quidem diversitas fit per motus proprios.

Ad quartum dicendum, quod secundum Augustinum, lib. I *Super Genes. ad litt.*, c. XV, col. 257, t. 3, informitas non præcedit formationem duratione. Unde oportet dicere quod per lucis productionem intelligatur formatio spiritualis creaturæ, non quæ est per gloriam perfecta, cum qua creata non fuit, sed quæ est per gratiam, cum qua creata fuit, ut dictum est. Per hanc ergo lucem facta est divisio a tenebris, id est, ab informitate alterius creaturæ non formatæ. Vel si tota creatura simul formata fuit, facta est distinctio a tenebris spiritualibus, non quæ tunc essent, quia diabolus non fuit creatus malus, sed quas Deus futuras prævidit.

CONCLUSIO. — Decuit divinæ sapientiæ ordinem, ut primo die lux fieret (*a*).

QUÆSTIO LXVIII.

DE OPERE SECUNDÆ DIEI.

(Et quatuor quæruntur).

Deinde considerandum est de opere secundæ diei, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum firmamentum sit factum secunda die; 2° utrum aliquæ aquæ sint supra firmamentum; 3° utrum firmamentum dividat aquas ab aquis; 4° utrum sit unum cælum tantum, vel plures.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum firmamentum sit factum secunda die.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod firmamentum non sit factum secunda die. Dicitur enim Genes., I, 8 : *Vocavit Deus firmamentum cælum.* Sed cælum factum est

(*a*) Illa lux fuit lux solis, sed adhuc informis. Juxta Billuart tamen, nomen lucis omnia corpora lucida dicit, solem, planetas, stellas, informia et imperfecta. Aureolus illam lucem tenet nil aliud litteraliter fuisse quam ipsamet dies. Juxta Scotorellum, Guillermum et Magistrum, corpus lucidum ad modum lucidæ nubis fuit, suo accessu et recessu diem ac motum faciens. Juxta Guillermum, lux illa creata fuit in materia prima in parte ubi modo est sol qui proprium subjectum est lucis, et erat corporea substantia, et in illis erat terrestribus divina luce nunc illustratis, et materia prima præjacens in istam lucem fuit conversa. Juxta D. Thomam, illa lux idem cum sole fuit, absque ulla differentia, nisi virtutis. Sed, aiunt Scotistæ, nubem lucidam appellare solem derisio est. — Scotistis ne credas. En S. Thomæ doctrina : Quidam dicunt lucem illam fuisse nubem lucidam, quæ, facto sole, in materiam præjacentem rediit; istud conveniens non est; alii dicunt quod ex illa nube corpus solis formatum est; hoc etiam dici nequit; illa lux fuit lux solis adhuc informis, quantum ad hoc quod jam substantia solis erat, et virtutem illuminativam habebat in communi. — Sic aliquando D. Thomæ adversarii male ipsius doctrinam exponunt.

ante omnem diem, ut patet cum dicitur : *In principio creavit Deus cælum et terram.* Ergo firmamentum non est factum secunda die.

2. Præterea, opera sex dierum ordinantur secundum ordinem divinæ sapientiæ. Non conveniret autem divinæ sapientiæ ut posterius faceret quod est naturaliter prius. Firmamentum autem est naturaliter prius aqua et terra, de quibus tamen fit mentio ante formationem lucis, quæ fuit prima die. Non ergo firmamentum factum est secunda die.

3. Præterea, omne quod est factum per sex dies, formatum est ex materia prius creata ante omnem diem. Sed firmamentum non potuit formari ex materia præexistente, quia sic esset generabile et corruptibile. Ergo firmamentum non est factum secunda die.

Sed contra est quod dicitur Genes., I, 6 : *Dixit Deus : Fiat firmamentum;* et postea sequitur : *Et factum est vespere et mane dies secundus.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus docet, I *Super Genes. ad litt.*, cap. XVIII et XIX, col. 260, t. 3, et *Confess.*, lib. XII, c. XXIII et XXIV, col. 838, t. 1, in hujusmodi quæstionibus duo sunt observanda. Primo quidem, ut veritas Scripturæ inconcusse teneatur. Secundo, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita præcise inhæreat, quod[1] si certa ratione constiterit hoc esse falsum quod aliquis sensum Scripturæ esse asserere præsumit, Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, ne eis via credendi præcludatur.

Sciendum est ergo quod hoc quod legitur, firmamentum secunda die factum dupliciter intelligi potest. Uno modo de firmamento in quo sunt sidera; et secundum hoc oportet nos diversimode exponere secundum diversas opiniones hominum de firmamento.

Quidam enim dixerunt firmamentum illud esse ex elementis compositum; et hæc fuit opinio Empedoclis, qui tamen dixit ideo illud corpus indissolubile esse, quia in ejus compositione lis non erat, sed amicitia tantum. Alii vero dixerunt firmamentum esse de natura quatuor elementorum, non quasi ex elementis compositum, sed quasi elementum simplex, et hæc opinio fuit Platonis, qui posuit corpus cæleste esse elementum ignis. Alii vero dixerunt cælum non esse de natura quatuor elementorum, sed esse quintum corpus præter quatuor elementa, et hæc est opinio Aristotelis, lib. I *De cælo,* a text. 16 ad 32.

Secundum igitur primam opinionem absolute posset concedi quod firmamentum factum fuerit secunda die etiam secundum suam substantiam. Nam ad opus creationis pertinet producere ipsam elementorum substantiam; ad opus autem distinctionis et ornatus pertinet formare aliqua ex præexistentibus elementis.

Secundum vero opinionem Platonis non est conveniens quod firmamentum credatur secundum suam substantiam esse factum secunda die. Nam facere firmamentum secundum hoc est producere elementum ignis. Productio autem elementorum pertinet ad opus creationis, secundum eos qui ponunt informitatem materiæ tempore præcedere formationem; quia formæ elementorum sunt quæ primo adveniunt materiæ.

Multo autem minus, secundum opinionem Aristotelis, poni potest quod firmamentum secundum suam substantiam sit secunda die productum, secundum quod per istos dies successio temporis designatur. Quia cælum, cum sit secundum suam naturam incorruptibile, habet materiam quæ non potest subesse alteri formæ. Unde impossibile est quod firmamentum sit factum ex materia prius tempore existente. Unde productio substantiæ firmamenti ad opus creationis pertinet. Sed aliqua formatio ejus secundum has duas opiniones pertinet ad opus secundæ diei, sicut etiam Dionysius dicit, IV cap. *De div. nom.*, § 4, col, 699, t. 1, quod lumen solis fuit informe in primo triduo, et postea fuit in quarta die formatum.

Si autem per istos dies non designetur temporis successio, sed solum ordo naturæ, ut Augustinus vult, *Super Genes. ad litt.*, lib. IV, c. XXXIV, col. 319, t. 3, nihil prohibebit dicere, secundum quamcumque harum

[1] Sic codd. — En sensus : Observandum est secundo, quod aliquis inhæreat nulli expositioni ita præcise quod Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, ne eis via credendi præcludatur, si certa ratione constiterit esse falsum hoc quod aliquis asserere præsumit sensum Scripturæ esse. — In Parm. et in edit. aliter : « nulli expositioni aliquis ita præcise inhæreat, ut si certa ratione constiterit hoc esse falsum quod aliquis sensum Scripturæ esse credebat, id nihilominus asserere præsumat, ne Scriptura, » etc.

opinionum, formationem secundum substantiam firmamenti ad secundam diem pertinere.

Potest autem et alio modo intelligi, ut per firmamentum quod legitur secunda die factum, non intelligatur firmamentum illud in quo fixæ sunt stellæ, sed illa pars aeris in qua condensantur nubes, et dicitur firmamentum propter spissitudinem aeris in parte illa. Nam quod est spissum et solidum dicitur esse corpus firmum, ad differentiam corporis mathematici, ut dicit Basilius in *Hexam.*, hom. III.

Et secundum hanc expositionem nihil repugnans sequitur cuicumque opinioni. Unde Augustinus, II *Super Gen. ad litt.*, c. IV, col. 266, t. 3, hanc expositionem commendans, dicit : « Hanc considerationem laude dignissimam judico. Quod enim dixit, neque est contra fidem, et in promptu posito documento credi potest. »

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Chrysostomum, *In Gen.*, hom. III, col. 33, t. 7, edit. Vivès, primo Moyses summarie dixit quid Deus fecit, præmittens : *In principio creavit Deus cælum et terram;* postea per partes explicavit; sicut si quis dicat : hic artifex fecit domum istam, et postea subdit : Primo fecit fundamenta, secundo erexit parietes, tertio superposuit tectum. Et sic non oportet nos aliud cælum intelligere cum dicitur : *In principio creavit Deus cælum et terram,* et cum dicitur quod secunda die factum est firmamentum. Potest etiam dici aliud esse cælum quod legitur in principio creatum, et quod legitur secunda die factum, et hoc diversimode. Nam secundum Augustinum, lib. I *Super Gen. ad litt.,* c. IX, col. 252, t. 3, cælum quod legitur primo die factum, est natura spiritualis informis; cælum autem quod legitur secunda die factum, est cælum corporeum. Secundum vero Bedam *In* I *Gen.*, v. 1 et 6, lib. I *Hexam.*, col. 13 et 18, t. 2, et Strabum, col. 68, t. 1, cælum quod legitur primo die factum, est cælum empyreum; firmamentum vero quod legitur secunda die factum est cælum sidereum. Secundum vero Damascenum, *De orth. fid.*, lib. II, c. VI, col. 879, t. 1, cælum quod legitur prima die factum, est quoddam cælum sphæricum sine stellis, de quo philosophi loquuntur, dicentes ipsum esse nonam sphæram, et mobile primum quod movetur motu diurno. Per firmamentum vero factum secunda die intelligitur cælum sidereum. Secundum autem aliam expositionem, quam Augustinus tangit, *Sup. Genes. ad litt.*, lib. II, c. I et IV, col. 263 et 266, t. 3, cælum prima die factum, est etiam ipsum cælum sidereum; per firmamentum vero secunda die factum intelligitur spatium aeris, in quo nubes condensantur, quod etiam cælum æquivoce dicitur. Et ideo ad æquivocationem designandam signanter dicitur : *Vocavit Deus firmamentum cælum;* sicut et supra dixerat : *Appellavit lucem diem;* quia dies etiam pro spatio viginti quatuor horarum ponitur. Et idem est in aliis observandum, ut Rabbi Moyses dicit, lib. II *Prophetarum,* c. XXX.

Ad secundum et tertium patet solutio ex supra dictis.

CONCLUSIO. — Pro diversa firmamenti acceptione secundum utrumque, naturæ scilicet et temporis, ordinem, vel concedi vel negari potest firmamentum secundo die factum esse (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum aquæ sint supra firmamentum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aquæ non sint supra firmamentum. Aqua enim est naturaliter gravis. Locus autem proprius gravis non est esse sursum, sed solum deorsum. Ergo aquæ non sunt supra firmamentum.

2. Præterea, naturaliter aqua est fluida. Sed quod est fluidum non potest consistere super corpus rotundum, ut experimento patet. Ergo, cum firmamentum sit corpus rotundum, aqua non potest esse supra firmamentum.

3. Præterea, aqua, cum sit elementum, ordinatur ad generationem corporis mixti, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Sed supra firmamentum non est locus mixtionis, sed supra terram. Ergo frustra aqua esset supra firmamentum. Nihil autem in operibus Dei est frustra. Ergo aquæ non sunt supra firmamentum.

Sed contra est quod dicitur Gen., I, 7, quod *divisit aquas quæ erant sub firmamento ab his quæ erant super firmamentum.*

(*a*) Nota D. Thomam interpretationem hanc S. Augustini, quod ordinem naturæ non temporis successionem dies creationis designarent, acceptare.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, II *Super Genes. ad litt.*, c. v, in fin., « major est Scripturæ hujus auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas. Unde quoquo modo et qualeslibet aquæ ibi sint, eas tamen esse ibi, minime dubitamus. »

Quales autem sint illæ aquæ, non eodem modo ab omnibus assignatur. Origenes enim dicit, *Hom.* I *in Gen.*, col. 147, t. 2, quod aquæ illæ quæ super cælos sunt, sunt spirituales substantiæ. Unde in ps. CXLVIII, 4 et 5, dicitur : *Aquæ, quæ super cælos sunt, laudent nomen Domini;* et Dan., III, 60 : *Benedicite, aquæ omnes quæ super cælos sunt, Domino.*

Sed ad hoc respondet Basilius, in *Hexam.*, hom. III, quod hoc non dicitur eo quod aquæ sint rationales creaturæ, sed quia consideratio earum prudenter a sensum habentibus contemplata glorificationem perficit creatoris. Unde ibidem dicitur idem de igne et grandine et hujusmodi, de quibus constat quod non sunt rationales creaturæ.

Dicendum est ergo, quod sunt aquæ corporales. Sed quales aquæ sint, oportet diversimode definire secundum diversam de firmamento sententiam.

Si enim per firmamentum intelligatur cælum sidereum, quod ponitur esse de natura quatuor elementorum, pari ratione et aquæ quæ super cælos sunt, ejusdem naturæ potuerunt credi cum elementaribus aquis. Si autem per firmamentum intelligatur cælum sidereum, quod non sit de natura quatuor elementorum, tunc et aquæ illæ quæ sunt supra firmamentum, non erunt de natura elementarium aquarum.

Sed sicut, secundum Strabum super illud : *In principio creavit*, col. 68, t. 1, dicitur cælum empyreum, id est, igneum, propter solum splendorem [1]; ita dicetur aliud cælum aqueum propter solam diaphaneitatem, quod est supra cælum sidereum.

Posito etiam quod firmamentum sit alterius naturæ præter quatuor elementa, adhuc potest dici quod aquas dividit, si per aquam non elementum aquæ, sed materiam informem corporum intelligamus, ut Augustinus dicit, I *Super Genes. contra Manichæos*, c. V et VII, col. 177, t. 3; quia secundum hoc, quidquid est inter corpora, dividit aquas ab aquis.

Si autem per firmamentum intelligatur pars aeris in qua nubes condensatur, sic aquæ quæ supra firmamentum sunt, sunt aquæ quæ evaporabiliter resolutæ supra aliquam partem aeris elevantur, ex quibus pluviæ generantur.

Dicere enim quod aquæ evaporabiliter resolutæ eleventur supra cælum sidereum, ut quidam dixerunt, quorum opinionem Augustinus tangit in II *Super Genes. ad litt.*, c. IV, col. 266, t. 3, est omnino impossibile : tum propter soliditatem cæli, tum propter regionem ignis mediam, quæ hujusmodi vapores consumeret; tum quia locus quo feruntur levia et rara, est infra concavum orbis lunæ; tum etiam quia sensibiliter apparet vapores non elevari usque ad cacumina quorumdam montium. Quod etiam dicunt de rarefactione corporis in infinitum, propter hoc quod corpus est in infinitum divisibile, vanum est; non enim corpus naturale in infinitum dividitur aut rarefit, sed usque ad certum terminum.

Ad primum ergo dicendum, quod quibusdam videtur ratio illa solvenda per hoc quod aquæ, quamvis sint naturaliter graves, virtute tamen divina super cælos continentur.

Sed hanc solutionem Augustinus excludit, II *Super Genes.*, c. I, col. 263, t. 3, dicens quod « nunc quemadmodum Deus instituit naturas rerum convenit quærere, non quid in eis ad miraculum potentiæ suæ velit operari. »

Unde aliter dicendum est, quod secundum duas ultimas opiniones de aquis et firmamento patet solutio ex præmissis. Secundum autem primam opinionem oportet ponere alium ordinem in elementis quam Aristoteles ponat; ut quædam aquæ spissæ sint circa terram, quædam vero tenues circa cælum; ut sic se habeant illæ ad cælum, sicut istæ ad terram : vel quod per aquam intelligatur materia corporum, ut dictum est.

Ad secundum etiam patet solutio ex præmissis secundum duas ultimas opiniones. Secundum vero primam respondet Basilius, *Hom.* III *in Hexam.*, dupliciter. Uno modo, quia non est necessarium ut omne quod in concavo apparet rotundum, sit etiam supra rotundum, seu convexum. Secundo, quia aquæ quæ sunt supra cælos, non sunt fluidæ, sed quasi glaciali soliditate extra cælum

[1] Ita cod. Alcan., Garcia et Nicolaï; edit. Rom. et Patav. : « solis splendorem. »

firmatæ. Unde et a quibusdam dicuntur cælum crystallinum.

Ad tertium dicendum, quod secundum tertiam opinionem aquæ sunt supra firmamentum vaporabiliter elevatæ propter utilitatem pluviarum. Secundum vero secundam opinionem aquæ sunt supra firmamentum, id est, cælum totum diaphanum absque stellis; quod quidam ponunt primum mobile, quod revolvit totum cælum motu diurno, ut operetur per motum diurnum continuitatem generationis, sicut cælum in quo sunt sidera, per motum qui est secundum zodiacum, operatur diversitatem generationis et corruptionis per accessum et recessum, et per diversas virtutes stellarum. Secundum vero primam opinionem aquæ sunt ibi, ut Basilius dicit, loco prox. cit., ad contemperandum calorem cælestium corporum. Cujus signum acceperunt aliqui, ut Augustinus dicit, *Super Gen. ad litt.*, lib. II, cap. v, col. 266, t. 3, quod stella Saturni propter vicinitatem aquarum superiorum est frigidissima.

Conclusio. — Sunt aquæ corporales supra firmamentum, quæ tamen pro diversa firmamenti acceptione vel natura cum illo eædem, vel distinctæ sunt (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum firmamentam dividat aquas ab aquis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod firmamentum non dividat aquas ab aquis. Unius enim corporis secundum speciem est unus locus naturalis. Sed omnis aqua omni aquæ est eadem specie, ut dicit Philosophus, lib. I *Topic.*, cap. vi, parum a princ. Non ergo aliquæ aquæ ab aquis sunt distinguendæ secundum locum.

2. Præterea, si dicatur quod aquæ illæ quæ sunt supra firmamentum, sunt alterius speciei ab aquis quæ sunt sub firmamento; contra. Ea quæ sunt secundum speciem diversa, non indigent aliquo alio distinguente. Si ergo aquæ superiores et inferiores specie differunt, firmamentum eas ab invicem non distinguit.

3. Præterea, illud videtur aquas ab aquis distinguere quod ex utraque parte ab aquis contingitur; sicut si aliquis paries fabricetur in medio fluminis. Manifestum est autem quod aquæ inferiores non pertingunt usque ad firmamentum. Ergo non dividit firmamentum aquas ab aquis.

Sed contra est quod dicitur Gen., I, 6: *Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis.*

Respondeo dicendum, quod aliquis considerando superficie tenus litteram Genesis, posset talem imaginationem concipere secundum quorumdam antiquorum philosophorum positionem. Posuerunt enim quidam aquam esse quoddam infinitum corpus, et omnium aliorum corporum principium. Quam quidem immensitatem aquarum accipere posset in nomine abyssi, cum dicitur quod *tenebræ erant super faciem abyssi.* Ponebant etiam, quod illud cælum sensibile quod videmus non continet infra se omnia corporalia, sed est infinitum aquarum corpus supra cælum. Et ita posset aliquis dicere quod firmamentum cæli dividit aquas exteriores ab aquis interioribus, id est, ab omnibus corporibus quæ infra cælum continentur, quorum principium aquam ponebant.

Sed quia ista positio per veras rationes falsa deprehenditur, non est dicendum hunc esse intellectum Scripturæ. Sed considerandum est, quod Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solum eis proposuit quæ manifeste sensui apparent. Omnes autem, quantumcumque rudes, terram et aquam esse corpora sensu deprehendunt. Aer autem non percipitur ab omnibus esse corpus, intantum quod etiam quidam philosophi aerem dixerunt nihil esse, plenum aere vacuum nominantes. Et ideo Moyses de aqua et terra mentionem facit expressam; aerem autem non expresse nominat, ne rudibus quoddam ignotum proponeret. Ut tamen capacibus veritatem exprimeret, dat locum intelligendi aerem, significans ipsum quasi aquæ annexum,

[1] « Esse » deest in edit.

(*a*) Secundum doctores communiter, et præcipue Scotistas, si tolleretur e medio firmamentum, cælum aqueum et ultra cælum empyreum videremus. Nam sub empyreo cælo de quo dubitatur a doctoribus an corporeum sit, cælum aqueum et crystallinum, sic dictum propter similitudinem quam in diaphaneitate et soliditate habet cum crystallo, extenditur. Primum mobile vocatur a philosophis, et sub eo firmamentum est, seu octava sphæra septem planetarum sphæras sub se continens. Aquæ autem hujus cæli sunt cælestes, nec fluidæ, nec ponderosæ. — Vel dic firmamentum esse spatium aeris, et tunc de nubibus agitur.

cum dicit quod *tenebræ erant super faciem abyssi;* per quod datur intelligi super faciem aquæ esse aliquod corpus diaphanum, quod est subjectum lucis et tenebrarum.

Sic igitur, sive per firmamentum intelligamus cælum in quo sunt sidera, sive spatium aeris nubilosum; convenienter dicitur quod firmamentum dividit aquas ab aquis, secundum quod per aquam materia informis significatur, vel secundum quod omnia corpora diaphana sub consequentia [1] aquarum intelliguntur. Nam cælum sidereum distinguit corpora inferiora diaphana a superioribus; aer vero nubilosus distinguit superiorem aeris partem, in qua generantur pluviæ et hujusmodi impressiones, ab inferiori parte aeris, quæ aquæ connectitur, et sub nomine aquarum intelligitur.

Ad primum ergo dicendum, quod si per firmamentum intelligatur cælum sidereum, aquæ superiores non sunt ejusdem speciei cum inferioribus. Si autem per firmamentum intelligatur nubilosus aer, tunc utræque aquæ sunt ejusdem speciei, et deputantur tunc duo loca aquis non eadem ratione; sed locus superior est locus generationis aquarum, locus autem inferior est locus quietis earum.

Ad secundum dicendum, quod si accipiantur aquæ diversæ secundum speciem, firmamentum dicitur dividere aquas ab aquis, non sicut causa faciens divisionem, sed sicut terminus utrarumque aquarum.

Ad tertium dicendum, quod Moyses propter invisibilitatem aeris et similium corporum, omnia hujusmodi corpora sub aquæ nomine comprehendit. Et sic manifestum est quod ex utraque parte firmamenti qualitercumque accepti, sunt aquæ.

Conclusio. — Pro diversa firmamenti et aquarum acceptione diversimode intelligitur firmamentum dividere aquas ab aquis (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum sit unum cælum tantum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sit unum cælum tantum. Cælum enim contra terram dividitur, cum dicitur: *In principio creavit Deus cælum et terram.* Sed terra est una tantum. Ergo et cælum est unum tantum.

2. Præterea, omne quod constat ex tota sua materia, est unum tantum. Sed cælum est hujusmodi, ut probat Philosophus in I *De cælo,* text. 95. Ergo cælum est unum tantum.

3. Præterea, quidquid dicitur de pluribus univoce, dicitur de eis secundum unam rationem communem. Sed si sunt plures cæli, cælum dicitur univoce de pluribus; quia si æquivoce, non proprie dicerentur plures cæli. Oportet ergo, si dicuntur plures cæli, quod sit aliqua ratio communis secundum quam cæli dicantur. Hanc autem non est assignare; non est ergo dicendum quod sint plures cæli.

Sed contra est quod dicitur in psal. CXLVIII, 4: *Laudate eum, cæli cælorum.*

Respondeo dicendum, quod circa hoc videtur esse quædam diversitas inter Basilium et Chrysostomum; dicit enim Chrysostomus, *Hom.* IV *in Hexam.*, col. 48, t. 7, edit. Vivès, non esse nisi unum cælum; et quod pluraliter dicitur *cæli cælorum,* hoc est propter proprietatem linguæ hebrææ, in qua consuetum est ut cælum solum pluraliter significetur, sicut sunt etiam multa nomina in latino, quæ singulari carent. Basilius autem, *Hom.* III *in Hexam.*, et Damascenus, lib. II *Orthod. fidei,* cap. VI, col. 883, tom. I, sequens eum, dicunt plures esse cælos.

Sed hæc diversitas magis est in voce quam in re. Nam Chrysostomus unum cælum nominat totum corpus quod est supra terram et aquam; nam etiam aves quæ volant in aere dicuntur propter hoc volucres cæli. Sed quia in illo corpore sunt multæ distinctiones, propter hoc Basilius posuit plures cælos.

Ad distinctionem ergo cælorum sciendam, considerandum est quod cælum tripliciter dicitur in Scripturis. Quandoque enim dicitur proprie et naturaliter, et sic dicitur cælum corpus aliquod sublime et luminosum actu vel potentia, et incorruptibile per naturam; et secundum hoc ponuntur tres cæli. Primum totaliter lucidum, quod vocant empyreum. Secundum totaliter diaphanum, quod vocant cælum aqueum et crystallinum. Tertium partim diaphanum, et partim luci-

[1] Edit. Rom.: « sub omni convenientia aquarum; » Nicolaï: « sub convenientia aquarum. » Parm.: « sub communi nomine. »

(*a*) Firmamentum est in medio aquarum cælestium et aquarum elementarium.

dum actu, quod vocant cælum siderum; et dividitur in octo sphæras, scilicet in sphæram stellarum fixarum, et septem sphæras planetarum, quæ possunt dici octo[1] cæli.

Secundo dicitur cælum per participationem alicujus proprietatis cælestis corporis, scilicet sublimitatis et luminositatis, actu vel potentia; et sic totum illud spatium quod est ab aquis usque ad orbem lunæ Damascenus, lib. II *Orth. fid.*, cap. VI, col. 883, t. 1, ponit unum cælum, nominans illud aereum. Et sic secundum eum sunt tres cæli, aereum, sidereum et aliud superius, de quo intelligitur quod Apostolus legitur raptus usque ad tertium cælum.

Sed quia istud spatium continet duo elementa, scilicet ignis et aeris, et in utroque eorum vocatur superior et inferior regio, ideo istud cælum Rabanus, *In Gen.*, cap. I, distinguit in quatuor : supremam regionem ignis nominans cælum igneum; inferiorem vero regionem cælum olympium, ab altitudine cujusdam montis, qui vocatur Olympus; supremam vero regionem aeris vocavit cælum æthereum propter inflammationem; inferiorem vero regionem cælum aereum. Et sic, cum isti quatuor cæli tribus superioribus connumerentur, fiunt in universo, secundum Rabanum[2], septem cæli corporei.

Tertio dicitur cælum metaphorice, et sic quandoque ipsa sancta Trinitas dicitur cælum propter ejus spiritualem sublimitatem et lucem; de quo cælo exponitur diabolum dixisse , Isa., XIV, 13 : *Ascendam in cælum,* id est, ad æqualitatem Dei. Quandoque etiam spiritualia bona, in quibus est sanctorum remuneratio, propter eorum eminentiam, cæli nominantur, ubi dicitur, Matth., v, 12 : *Merces vestra multa est in cælis,* ut Augustinus, lib. I *De ser. Dom. in monte,* cap. v, col. 1237, t. 3, exponit. Quandoque vero tria genera supernaturalium visionum, scilicet corporalis, imaginariæ et intellectualis, tres cæli nominantur; de quibus Augustinus exponit, XII *Sup. Gen. ad litt.,* cap. XXIX, col. 478, et cap. XXXIV, col. 482, t. 3, quod Paulus est *raptus usque ad tertium cælum.*

Ad primum ergo dicendum, quod terra se habet ad cælum ut centrum ad circumferentiam. Circa unum autem centrum possunt esse multæ circumferentiæ. Unde, una terra existente, multi cæli ponuntur.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de cælo secundum quod importat universitatem creaturarum corporalium; sic enim est unum cælum tantum.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus cælis invenitur communiter sublimitas et aliqua luminositas, ut ex dictis patet.

CONCLUSIO. — Si omne illud corpus quod supra terram et aquam est nomine cæli accipiatur, unum est tantum cælum; varii tamen secundum varias illius totius partes sunt cæli; varii quoque sunt cæli per metaphoram dicti.

QUÆSTIO LXIX.

DE OPERE TERTIÆ DIEI.

(Et duo quæruntur.)

Deinde considerandum est de opere tertiæ dice, et circa hoc quæruntur duo : 1° de congregatione aquarum; 2° de productione plantarum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aquarum congregatio convenienter dicatur facta tertia die.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aquarum congregatio non convenienter dicatur facta tertia die. Ea enim quæ facta sunt prima et secunda die, verbo factionis exprimuntur. Dicitur enim : *Dixit Deus : Fiat lux;* et *Fiat firmamentum.* Sed tertia dies condividitur duabus primis. Ergo opus tertiæ diei debuit exprimi verbo factionis, et non solum verbo congregationis.

2. Præterea, terra prius undique erat aquis cooperta; propter hoc enim invisibilis dicebatur. Non erat ergo aliquis locus super terram in quo aquæ congregari possent.

3. Præterea, quæ non sunt continuata ad invicem, non habent unum locum. Sed non omnes aquæ habent ad invicem continuitatem. Ergo non sunt omnes aquæ congregatæ in unum locum.

4. Præterea, congregatio ad motum localem pertinet. Sed aquæ naturaliter videntur

[1] Sic codd.; in Parm. et in edit. : « septem cæli, vel septem sphæræ. »

[2] Hoc in Rabano non invenitur.

(a) Juxta Basilidianos tercenti sexaginta quinque cæli sunt; juxta Guillermum novem : 1. aereum, 2. ethereum, 3. olympium, 4. igneum, 5. cælum septem planetarum, 6. firmamentum, 7. aqueum, 8. empyreum seu angelorum, 9. Trinitatis.

fluentes, et adunatæ[1] currentes. Non ergo fuit necessarium ad hoc divinum præceptum adhiberi.

5. Præterea, terra etiam in principio suæ creationis nominatur, cum dicitur : *In principio creavit Deus cælum et terram.* Inconvenienter ergo dicitur tertia die nomen terræ impositum.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum, quod hic oportet aliter dicere secundum expositionem Augustini et aliorum sanctorum. Augustinus[2] enim in omnibus his operibus non ponit durationis ordinem, sed solum originis et naturæ. Dicit enim primo creatam naturam spiritualem informem, et naturam corporalem absque omni forma, quam dicit primo significari nomine terræ et aquæ ; non quia hæc informitas formationem præcesserit tempore, sed origine tantum. Neque una formatio secundum eum præcessit aliam duratione, sed solum naturæ ordine. Secundum quem ordinem necesse fuit ut primo poneretur formatio supremæ naturæ, scilicet spiritualis, per hoc quod legitur prima die lux facta. Sicut autem spiritualis natura præeminet corporali, ita superiora corpora præeminent inferioribus. Unde secundo loco tangitur formatio superiorum corporum, cum dicitur : *Fiat firmamentum ;* per quod intelligitur impressio formæ cælestis in materiam informem, non prius existentem tempore, sed origine tantum. Tertio vero loco ponitur impressio formarum elementarium in materiam informem non tempore, sed origine præcedentem. Unde per hoc quod dicitur : *Congregentur aquæ, et appareat arida,* intelligitur quod materiæ corporali impressa est forma substantialis aquæ, per quam competit ipsi talis motus ; et forma substantialis terræ, per quam competit ei sic videri.

Sed secundum alios sanctos[3], in his operibus etiam ordo durationis attenditur. Ponunt enim quod informitas materiæ tempore præcessit formationem, et una formatio aliam. Sed informitas materiæ secundum eos non intelligitur carentia omnis formæ ; quia jam erat cælum et aqua et terra, quæ tria nominantur tanquam manifeste sensu perceptibilia ; sed intelligitur informitas materiæ carentia debitæ distinctionis et consummatæ cujusdam pulchritudinis. Et secundum hæc tria nomina posuit Scriptura tres informitates. Ad cælum enim quod est superius pertinet informitas tenebrarum, quia ex eo est origo luminis. Informitas vero aquæ, quæ est media, significatur nomine abyssi ; quia hoc nomen significat quamdam immensitatem inordinatam aquarum, ut Augustinus dicit *Contra Faust.,* lib. XXII, c. XI, col. 405, t. 8. Informitas vero terræ tangitur in hoc quod dicitur, quod *terra erat inanis,* seu *invisibilis,* per hoc quod erat aquis cooperta. Sic igitur formatio supremi corporis facta est prima die ; et quia tempus sequitur motum cæli, tempus autem est numerus motus supremi corporis, per hujusmodi formationem facta est distinctio temporis, noctis scilicet et diei. Secundo vero die formatum est medium corpus, scilicet aqua, per firmamentum accipiens quamdam distinctionem et ordinem, ita quod sub nomine aquæ etiam alia comprehenduntur, ut supra dictum est. Tertio vero die formatum est ultimum corpus, scilicet terra, per hoc quod discooperta est aquis ; et facta est distinctio in infimo, quæ dicitur terræ et maris. Unde satis congrue, sicut informitatem terræ expresserat dicens quod *terra erat invisibilis,* vel *inanis,* ita ejus formationem exprimit per hoc quod dicit : *Et appareat arida.*

Ad primum ergo dicendum, quod, secundum Augustinum, *Sup. Gen. ad litt.,* lib. II, c. XI, col. 272, t. 3, ideo in opere tertiæ diei non utitur Scriptura verbo factionis, sicut in præcedentibus operibus, ut ostendatur quod superiores formæ, scilicet spirituales angelorum, et cælestium corporum, sunt perfectæ in esse, et stabiles ; formæ vero inferiorum sunt imperfectæ et mobiles ; et ideo per congregationem aquarum et apparentiam aridæ, impressio talium formarum designatur. « Aqua enim est labiliter fluxa, terra stabiliter fixa, » ut ipse dicit in lib. II *Super Genes. ad litt.,* c. XI, col 273, t. 3. Secundum vero alios dicendum est quod opus tertiæ diei est perfectum secundum solum motum localem. Et ideo non oportuit quod Scriptura uteretur verbo factionis.

Ad secundum patet solutio secundum Augustinum, quia non oportet dicere, quod

[1] Sic codd.; in edit. : « ad mare. »

[2] *De Gen. ad litt.,* c. XV, col. 257, t. 3, et lib. IV, c. XXXIV, col. 319, t. 3, etc.

[3] De quibus vide q. XLVI, art. 1, in corpore.

terra primo esset cooperta aquis, et postmodum aquæ sint congregatæ, sed quod in tali congregatione fuerunt productæ. Secundum vero alios tripliciter respondetur, ut Augustinus dicit, I *Super Genes. ad litt.*, c. XII, col. 255, t. 3. Uno modo, ut aquæ in majorem altitudinem sint elevatæ in loco ubi sunt congregatæ; nam mare esse altius [1] terra, experimento compertum est in mari Rubro, ut Basilius dicit, *Hom.* V *in Hexam.*, ante med. Secundo, ut dicatur quod rarior aqua, velut nebula, terras tegebat, quæ congregatione densata est. Tertio modo, ut dicatur quod terra potuit aliquas partes præbere concavas, quibus confluentes aquæ reciperentur. Inter quas prima videtur probabilior.

Ad tertium dicendum, quod omnes aquæ unum terminum habent, scilicet mare, in quod confluunt vel manifestis vel occultis meatibus; et propter hoc dicuntur aquæ congregari in unum locum.

Vel dicit unum locum non simpliciter, sed per comparationem ad locum terræ siccæ, ut sit sensus : *Congregentur aquæ in unum locum* *, id est, seorsum a terra sicca. Nam ad designandam pluralitatem locorum aquæ subdit quod *congregationes aquarum appellavit maria*.

*Locum unum.

Ad quartum dicendum, quod jussio Dei naturalem motum corporibus præbet, unde dicitur quod suis naturalibus motibus faciunt verbum ejus.

Vel potest dici quod naturale esset quod aqua undique esset circa terram, sicut aer undique est [2] circa aquam et terram; sed propter necessitatem finis, ut scilicet animalia et plantæ essent super terram, oportuit quod aliqua pars terræ esset discooperta ab aquis. Quod quidem aliqui philosophi attribuunt actioni solis per elevationem vaporum desiccantis terram; sed sacra Scriptura attribuit potestati divinæ, non solum in Gen., sed etiam in Job., XXXVIII, 10, ubi ex persona Domini dicitur : *Circumdedi mare terminis meis*, et Jer., V, 22 : *Me ergo non timebitis, ait Dominus..., qui posui arenam terminum mari?*

Ad quintum dicendum, quod, secundum Augustinum, *Super Gen. ad litt.*, lib, I, cap. XIII, col. 256, et lib. II, cap. XI, col. 272, t. 3, per terram de qua primo fiebat mentio, intelligitur materia prima : nunc autem intelligitur ipsum elementum terræ.

Vel potest dici, secundum Basilium, *Hom.* IV *in Hexam.*, quod primo nominabatur terra quantum ad suam naturam; nunc autem nominatur ex sua principali proprietate, quæ est siccitas. Unde dicitur quod *vocavit aridam terram*.

Vel potest dici, secundum Rabbi Moysem, lib. II *Proph.*, cap. XXX, quod ubicumque dicitur, *vocavit*, significatur æquivocatio nominis. Unde prius dictum est, quod *vocavit* * *lucem diem*, propter hoc etiam quod dies vocatur spatium viginti quatuor horarum, secundum quod ibidem dicitur : *Factum est vespere et mane dies unus*. Similiter dicendum est quod *firmamentum*, id est, aerem, *vocavit cælum*, quia etiam cælum dicitur quod est primo creatum. Similiter etiam hic dicitur quod *aridam*, id est, illam partem quæ est discooperta aquis, *vocavit terram*, prout distinguitur contra mare; quamvis communi nomine terra vocetur, sive sit aquis cooperta, sive discooperta. Intelligitur autem ubique per hoc quod dicitur, *vocavit*, id est, dedit naturam, vel proprietatem ut possit sic vocari.

* Appellavit.

Conclusio. — Ut naturæ ordo servaretur, convenienter post formationem aquæ secunda die factam, tertia die formata est terra, et distincta : quando congregatæ sunt aquæ quæ sub cælo erant, in locum unum, et apparuit arida (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum plantarum productio convenienter tertia die facta legatur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod plantarum productio inconvenienter tertia die facta legatur. Plantæ enim habent vitam, sicut et animalia. Sed productio animalium non ponitur inter opera distinctionis, sed pertinet ad opus ornatus. Ergo nec productio plantarum commemorari debuit in tertia die, quæ pertinet ad opus distinctionis.

2. Præterea, illud quod pertinet ad maledictionem terræ, non debuit commemorari cum formatione terræ. Sed productio qua-

[1] Al. : « mare est altius terra ut experimento. »

[2] Editi omittunt : « est. »

(*a*) Juxta Bedam, Albertum, etc., locus congregationis aquarum locus originis earum est, id est maris oceani locus. Possunt etiam omnia loca depressa maris, lacuum, fontium, fluminum, loca aquarum dici.

rumdam plantarum pertinet ad maledictionem terræ, secundum illud Gen., III, 17 et 18 : *Maledicta terra in opere tuo... spinas et tribulos germinabit tibi.* Ergo productio plantarum universaliter non debuit commemorari in tertia die, quæ pertinet ad formationem terræ.

3. Præterea, sicut plantæ adhærent terræ, ita etiam lapides et metalla; et tamen non fit mentio de eis in terræ formatione. Ergo nec plantæ fieri debuerunt tertia die.

Sed contra est quod dicitur Genes., I, 12 : *Protulit terra herbam virentem ;* et postea sequitur : *Factum est vespere et mane dies tertius.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, in tertia die informitas terræ removetur. Duplex autem informitas circa terram describitur : una quod erat « invisibilis, » seu *inanis,* quia erat aquis cooperta ; alia, quod erat « incomposita, » sive *vacua,* id est, non habens debitum decorem, qui acquiritur terræ ex plantis eam quodammodo vestientibus. Et ideo utraque informitas in hac tertia die removetur. Prima quidem per hoc quod *aquæ congregatæ sunt in unum locum, et apparuit arida ;* secunda vero per hoc quod *protulit terra herbam virentem.*

Sed tamen circa productionem plantarum aliter opinatur Augustinus ab aliis. Alii enim expositores dicunt quod plantæ productæ sunt actu in suis speciebus hac tertia die, secundum quod superficies litteræ sonat. Augustinus autem, V *Super Gen. ad litt.,* cap. IV, col. 323, t. 3, dicit quod causaliter tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum, id est, producendi accepisse virtutem ; et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturæ; dicitur enim Genes., I, 4 et 5 : *Istæ sunt generationes cæli et terræ, quando creatæ* sunt in die quo Deus fecit cælum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis, priusquam germinaret.* Ante ergo quam orirentur super terram, factæ sunt causaliter in terra. Confirmatur autem hoc etiam ratione ; quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam originaliter, vel causaliter ; a quo opere postmodum requievit : qui tamen postmodum secundum administrationem rerum conditarum per opus propagationis usque modo operatur. Producere autem plantas ex terra ad opus propagationis pertinet. Non ergo in tertia die productæ sunt plantæ in actu, sed causaliter tantum.

*Creata fecit Dominus Deus.

Quamvis secundum alios dici possit, quod prima institutio specierum ad opera sex dierum pertinet ; sed quod ex speciebus primo institutis generatio similium in specie procedat, hoc jam pertinet ad rerum administrationem. Et hoc est quod Scriptura dicit : *Antequam oriretur super terram *, vel antequam germinaret,* id est, antequam ex similibus similia producerentur, sicut nunc naturaliter fieri videmus secundum viam seminationis. Unde signanter Scriptura dicit : *Germinet terra herbam virentem et facientem semen ;* quia scilicet sunt productæ perfectæ species plantarum, ex quibus semina aliarum orirentur. Nec refert ubicumque habeant vim seminativam, utrum scilicet in radice, vel in stipite, vel in fructu.

*In terra.

Ad primum ergo dicendum, quod vita in plantis est occulta, quia carent locali motu et sensu, quibus animatum ab inanimato maxime distinguitur. Et ideo quia immobiliter terræ inhærent, earum productio ponitur quasi quædam terræ formatio.

Ad secundum dicendum, quod etiam ante illam maledictionem spinæ et tribuli producti erant vel virtute, vel actu, sed non erant producti homini in pœnam, ut scilicet terra, quam propter cibum coleret, infructuosa quædam et noxia germinaret; unde dictum est : *Germinabit tibi.*

Ad tertium dicendum, quod Moyses ea tantum proposuit quæ in manifesto apparent, sicut jam dictum est. Corpora autem mineralia habent generationem occultam in visceribus terræ, et iterum non habent manifestam distinctionem a terra, sed quædam terræ species videntur. Et ideo de eis mentionem non fecit.

Conclusio. — Cum plantarum productio sit quasi quædam terræ formatio, et immobiliter terræ inhæreant; convenienter eodem die quo terra, id est die tertio, in sacris describitur eloquiis facta fuisse.

QUÆSTIO LXX.

DE OPERE ORNATUS QUANTUM AD QUARTUM DIEM.
(Et tria quæruntur.)

Consequenter considerandum est de opere ornatus : et primo de singulis diebus secundum se ; secundo de omnibus sex [1] diebus in communi.

Circa primum ergo considerandum est de opere quartæ diei. Secundo de opere quintæ. Tertio de opere sextæ. Quarto de iis quæ pertinent ad septimam diem.

Circa primum quæruntur tria : 1° de productione luminarium ; 2° de fine productionis eorum ; 3° utrum sint animata.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum luminaria debuerint produci quarta die.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod luminaria non debuerint produci quarta die. Luminaria enim sunt corpora incorruptibilia naturaliter. Ergo eorum materia non potest esse absque formis eorum. Sed eorum materia producta est in opere creationis ante omnem diem. Ergo et eorum formæ ; non ergo sunt facta quarta die.

2. Præterea, luminaria sunt quasi vasa luminis. Sed lux est facta prima die. Ergo luminaria fieri debuerunt prima die et non quarta.

3. Præterea, sicut plantæ fixæ sunt in terra, ita luminaria fixa sunt in firmamento; unde Scriptura dicit quod *posuit ea* * *in firmamento*. Sed productio plantarum simul describitur cum formatione terræ cui inhærent. Ergo et productio luminarium simul debuit poni secunda die cum productione firmamenti.

* *Eas.*

5. Præterea, sol et luna et alia luminaria sunt causæ plantarum. Sed naturali ordine causa præcedit effectum. Ergo luminaria non debuerunt fieri quarta die, sed tertia vel ante.

5. Præterea, multæ stellæ secundum astrologos sunt luna majores. Non ergo tantum sol et luna debuerunt poni duo magna luminaria.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum, quod in recapitulatione divinorum operum Scriptura sic dicit, Gen., II, 1 : *Igitur perfecti sunt cæli et terra, et omnis ornatus eorum;* in quibus verbis triplex opus intelligi potest : scilicet opus creationis, per quod cælum et terra producta leguntur, sed informia ; et opus distinctionis, per quod cælum et terra sunt perfecta, sive per formas substantiales attributas materiæ omnino informi, ut Augustinus vult, *Super Gen. ad litt.,* lib. II, cap. XI, col. 272, t. 3, sive quantum ad convenientem decorem et ordinem, ut alii sancti dicunt ; et his duobus operibus additur ornatus ; et differt ornatus a perfectione ; unde perfectio cæli et terræ ad ea pertinere videtur quæ cælo et terræ sunt intrinseca ; ornatus vero ad ea quæ sunt a cælo et terra distincta ; sicut homo perficitur per proprias partes et formas ; ornatur autem per vestimenta, vel aliquid hujusmodi. Distinctio autem aliquorum maxime manifestatur per motum localem, quo ab invicem separantur ; et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum quæ habent motum in cælo et in terra. Sicut autem supra dictum est, de tribus fit mentio in creatione, scilicet de cælo et terra et aqua. Et hæc tria etiam formantur per opus distinctionis tribus diebus. Primo die cælum, secundo die distinguuntur aquæ, tertio die fit distinctio in terra, maris et aridæ. Et similiter in opere ornatus : primo die, qui est quartus producuntur luminaria quæ moventur in cælo ad ornatum ipsius ; secundo die, qui est quintus, aves et pisces ad ornatum medii elementi, quia habent motum in aere et aqua, quæ pro uno accipiuntur ; tertio die, qui est sextus, producuntur animalia, quæ habent motum in terra ad ornatum ipsius.

Sed sciendum est quod in productione luminarium non discordat Augustinus ab aliis sanctis. Dicit enim, luminaria esse facta in actu, non in virtute tantum. Non enim habet firmamentum virtutem productivam luminarium, sicut habet terra virtutem productivam plantarum. Unde Scriptura non dicit : Producat firmamentum luminaria, sicut dicit : *Germinet terra herbam virentem.*

Ad primum ergo dicendum, quod secun-

[1] Ita cod. Alcan., cum edit. Rom.; Garcia, theologi Lovan. et Duac., cum edit. Nicolaï et Patav. : « septem. »

dum Augustinum, *Super Gen. ad litt.*, lib. V, cap. V. col. 325, t. 3, nulla difficultas ex hoc oritur; non enim ponit successionem temporis in istis operibus; et ideo non oportet dicere quod materia luminarium fuerit sub alia forma. Secundum etiam eos qui ponunt cælestia corpora ex natura quatuor elementorum, nulla difficultas accidit; quia potest dici quod sunt formata ex præjacenti materia, sicut animalia et plantæ. Sed secundum eos qui ponunt corpora cælestia esse alterius naturæ ab elementis, et incorruptibilia per naturam, oportet dicere quod substantia luminarium a principio fuit creata; sed prius erat informis, et nunc formatur, non quidem forma substantiali, sed per collationem determinatæ virtutis. Ideo tamen non fit mentio a principio de eis, sed solum quarta die, ut Chrysostomus dicit, *In Gen.*, hom. VI, col. 75, t. 7, edit. Vivès, ut per hoc removeat populum ab idololatria, ostendens luminaria non esse deos, ex quo nec a principio fuerunt.

Ad secundum dicendum, quod secundum Augustinum, nulla sequitur difficultas; quia lux de qua prima die facta est mentio fuit lux spiritualis, nunc autem fit lux corporalis. Si autem lux primo die facta, intelligitur lux corporalis, oportet dicere quod lux primo die fuit producta secundum communem lucis naturam; quarto autem die attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus, secundum quod videmus alios effectus habere radium solis, et alios radium lunæ, et sic de aliis. Et propter hanc determinationem virtutis dicit Dionysius, *De div. nom.*, cap. IV, § 4, col. 699, tom. I, quod lumen solis, quod primo erat informe, quarto die formatum est.

Ad tertium dicendum, quod secundum Ptolemæum luminaria non sunt fixa in sphæris, sed habent motum seorsum a motu sphærarum. Ideo Chrysostomus dicit, *In Gen.*, hom. VI, col. 77, t. 7, edit. Vivès, quod non ideo dicitur quod posuit ea in firmamento, quia ibi sint fixa, sed quia jusserit ut ibi essent, sicut posuit hominem in paradiso, ut ibi esset. Sed secundum opinionem Aristotelis, II *De cæl.*, text. 43 et seqq., stellæ fixæ sunt in orbibus, et non moventur nisi motu orbium; secundum rei veritatem tamen motus luminarium sensu percipitur, non autem motus sphærarum. Moyses autem rudi populo condescendens secutus est quæ sensibiliter apparent, ut dictum est. Si autem sit aliud firmamentum quod factum est secunda die, ab eo in quo posita sunt sidera, secundum distinctionem naturæ, licet sensus non discernat, quem Moyses sequitur, ut dictum est, ibid., cessat objectio: nam firmamentum factum est secunda die quantum ad inferiorem partem: in firmamento autem posita sunt sidera quarta die quantum ad superiorem partem, ut totum pro uno accipiatur, secundum quod sensui apparet.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Basilius, *Hom.* V *in Hexam.*, non procul a princ., præmittitur productio plantarum luminaribus ad excludendam idololatriam. Qui enim credunt luminaria esse deos, dicunt quod primordialem originem habent plantæ a luminaribus; quamvis, ut Chrysostomus dicit, *In Gen.*, hom. VI, col. 75, t. 7, edit. Vivès, sicut agricola cooperatur ad productionem plantarum, ita etiam et luminaria per suos motus.

Ad quintum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit, loc. cit., col. 74, dicuntur duo luminaria magna non tam quantitate, quam efficacia, et virtute; quia etsi aliæ stellæ sint majores quantitate quam luna, tamen effectus lunæ magis sentitur in istis inferioribus, et etiam secundum sensum major apparet.

Conclusio. — Quia decuit, ut quod primo die inter illos tres dies, qui deputati sunt operibus distinctionis, formatum erat, primo similiter die inter illos tres qui operibus ornatus deputati sunt, ornaretur: ideo convenienter quarto die luminaria producuntur.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter causa productionis luminarium describatur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter causa productionis luminarium describatur. Dicitur enim Jer., X, 2: *A signis cæli nolite metuere, quæ gentes timent.* Non ergo luminaria in signa facta sunt.

2. Præterea, signum contra causam dividitur. Sed luminaria sunt causa eorum quæ hic aguntur. Ergo non sunt signa.

3. Præterea, distinctio temporum et dierum incepit a primo die. Non ergo facta sunt luminaria in tempora et dies et annos, id est, in horum distinctionem.

4. Præterea, nihil fit propter vilius se;

quia finis est melior iis quæ sunt ad finem. Sed luminaria sunt meliora quam terra. Non ergo facta sunt ut illuminent terram.

5. Præterea, luna non præest nocti, quando est prima[1]. Probabile autem est quod luna facta fuerit prima; sic enim homines incipiunt computare. Ergo luna non est facta ut præsit nocti.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est supra, creatura aliqua corporalis potest dici esse facta vel propter actum proprium, vel propter aliam creaturam, vel propter totum universum, vel propter gloriam Dei.

Sed Moyses, ut populum ab idololatria revocaret, illam solam causam tetigit, secundum quod sunt facta ab utilitatem hominum. Unde dicitur Deuteron., IV, 19 : *Ne forte elevatis oculis ad cælum videas solem et lunam, et omnia astra cæli, et errore deceptus adores ea et colas, quæ creavit Dominus Deus in ministerium cunctis gentibus.* Hoc autem ministerium explicat in principio Genesis per tria. Primo enim provenit utilitas hominibus ex luminaribus quantum ad visum, qui est directivus in operibus, et maxime utilis ad cognoscendas res; et quantum ad hoc dicit : *Ut luceant in firmamento, et illuminent terram.* Secundo, quantum ad vicissitudines temporum, quibus et fastidium tollitur, et valetudo conservatur, et necessaria victui oriuntur; quæ non essent, si semper esset aut æstas, aut hyems; et quantum ad hoc dicit : *Ut sint in tempora et dies et annos.* Tertio, quantum ad opportunitatem negotiorum et operum, inquantum ex luminaribus cæli accipitur significatio pluviosi temporis vel sereni, quæ sunt apta diversis negotiis; et quantum ad hoc dicit : *Ut sint in signa.*

Ad primum ergo dicendum, quod luminaria sunt in signa corporalium transmutationum, non autem eorum quæ dependent ex libero arbitrio.

Ad secundum dicendum, quod per causam sensibilem quandoque ducimur in cognitionem effectus occulti, sicut et e converso, unde nihil prohibet causam sensibilem esse signum. Ideo tamen potius dicit signa quam causas, ut occasionem idololatriæ tolleret.

Ad tertium dicendum, quod in prima die facta est communis distinctio temporis per diem et noctem secundum motum diurnum, qui est communis totius cæli, qui potest intelligi incepisse primo die. Sed speciales distinctiones dierum et temporum secundum quod dies est calidior die et tempus tempore et annus anno, fiunt secundum speciales motus stellarum, qui possunt intelligi quarto die incepisse.

Ad quartum dicendum, quod in illuminatione terræ intelligitur utilitas hominis, qui secundum animam præfertur corporibus luminarium[2]. Nihil tamen prohibet dici, quod dignior creatura facta est propter inferiorem, non secundum quod in se consideratur, sed secundum quod ordinatur ad integritatem universi.

Ad quintum dicendum, quod luna, quando est perfecta, oritur vespere et occidit mane; et sic præest nocti. Et satis probabile est quod luna fuerit facta plena, sicut et herbæ factæ sunt in sua perfectione facientes semen, et similiter animalia, et homo. Licet enim naturali processu ab imperfecto ad perfectum deveniatur, simpliciter tamen perfectum prius est imperfecto. Augustinus tamen, lib. II *Sup. Gen.*, cap. XV, hoc non asserit; quia dicit non esse inconveniens quod Deus imperfecta fecerit quæ postmodum ipse perfecit.

CONCLUSIO. — Ut populus ad idololatriam propensus revocaretur, convenienter ea causa productionis luminarium describitur a Moyse, ex qua intelligeretur ad hominum utilitatem esse facta, videlicet in signa et tempora, et dies, et annos, etc.

ARTICULUS III.

Utrum luminaria cæli sint animata.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod luminaria cæli sint animata. Superius enim corpus nobilioribus ornamentis ornari debet. Sed ea quæ pertinent ad ornatum inferiorum corporum sunt animata, scilicet pisces, aves et terrestria animalia. Ergo et luminaria, quæ pertinent ad ornatum cæli.

2. Præterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Sed sol et luna et alia luminaria sunt nobiliora quam corpora plantarum et animalium. Ergo habent nobiliorem formam. Nobilissima autem forma est anima, quæ est principium vitæ; quia ut Augustinus dicit in lib. *De vera relig.*, cap. XXIX,

[1] Al. : « plena ; » qui error infra repetitur.

[2] Ita cum cod. Alcan. editi plurimi; Nicolai et theologi Lovan. et Duac. : « luminaribus. »

col. 145, t. 3, « quælibet substantia vivens naturæ ordine præfertur substantiæ non viventi. » Ergo luminaria cæli sunt animata.

3. Præterea, causa nobilior est effectu. Sed sol et luna et alia luminaria sunt causa vitæ, ut patet maxime in animalibus ex putrefactione generatis (*a*), quæ virtute solis et stellarum vitam consequuntur. Ergo multo magis corpora cælestia vivunt et sunt animata.

4. Præterea, motus cæli et cælestium corporum sunt naturales, ut patet in I *De cælo*, text. 7 et 8, et seq. Motus autem naturalis est a principio intrinseco. Cum igitur principium motuum[1] cælestium corporum sit aliqua substantia apprehensiva, quæ movetur sicut desiderans a desiderato, ut dicitur in XII *Metaph.*, text. 36, videtur quod principium apprehendens sit principium intrinsecum corporibus cælestibus. Ergo sunt animata.

5. Præterea, primum mobile est cælum. In genere autem mobilium primum est movens seipsum, ut probatur in VIII *Phys.*, text. 34 et seq.; quia quod est per se prius est eo quod est per aliud. Sola autem animata movent seipsa, ut in eod. lib. ostenditur, text. 27. Ergo corpora cælestia sunt animata.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in lib. II *De orthod. fid.*, cap. VI, col. 886, t. 1 : « Nullus animatos cælos, vel luminaria æstimet; inanimati enim sunt, et insensibiles[2]. »

Respondeo dicendum, quod circa istam quæstionem apud philosophos fuit diversa opinio. Anaxagoras enim, ut Augustinus refert, lib. XVIII *De civ. Dei*, c. XLI, col. 601, t. 7, factus est reus apud Athenienses, quia dixit solem esse lapidem ardentem, negans utique ipsum esse deum, vel aliquid animatum. Platonici vero posuerunt corpora cælestia animata.

Similiter etiam apud doctores fidei fuit circa hoc diversa opinio. Nam Origenes, lib. I *Periar.*, cap. VII, col. 172, t. 1, posuit corpora cælestia animata. Hieronymus etiam idem sentire videtur, exponens illud Eccl., I, v. 6 : *Lustrans universa per circuitum* pergit spiritus*, col. 1016, t. 3. Basilius vero, *Hom.* III *in Hexam.*, et Damascenus, lib. II, c. VI, col. 886, t. 1, asserunt corpora cælestia non esse animata. Augustinus vero sub dubio dereliquit, in neutram partem declinans, ut patet in II *Super Genes. ad litt.*, c. XVIII, t. 3, et *Enchiridion*, c. LVIII, col. 259, t. 6, ubi etiam dicit quod « si sunt animata cælestia corpora, pertinent ad societatem angelorum eorum animæ. »

* In circuitu.

In hac autem opinionum diversitate, ut veritas aliquatenus innotescat, considerandum est quod unio animæ et corporis non est propter corpus, sed propter animam; non enim forma est propter materiam, sed e converso. Natura autem et virtus animæ deprehenditur ex ejus operatione, quæ etiam quodammodo est finis ejus. Invenitur autem corpus nostrum necessarium ad aliquam operationem animæ, quæ mediante corpore exercetur, sicut patet in operibus animæ sensitivæ et nutritivæ. Unde necesse est tales animas unitas esse corporibus propter suas operationes. Est autem aliqua operatio animæ quæ non exercetur corpore mediante sed tamen ex corpore aliquod adminiculum tali operationi exhibetur, sicut per corpus exhibentur animæ humanæ phantasmata, quibus indiget ad intelligendum. Unde enim talem animam necesse est corpori uniri propter suam operationem, licet contingat ipsam separari. Manifestum est autem quod anima cælestis corporis non potest habere operationes nutritivæ animæ quæ sunt nutrire, augere et generare; hujusmodi enim operationes non competunt corpori incorruptibili per naturam. Similiter etiam nec operationes animæ sensitivæ corpori cælesti conveniunt; quia omnes sensus fundantur super tactum, qui est apprehensivus qualitatum elementarium. Omnia etiam organa potentiarum sensitivarum requirunt determinatam proportionem secundum commixtionem aliquam elementorum, a quorum natura corpora cælestia ponuntur remota. Relinquitur ergo quod de operationibus animæ nulla potest competere animæ cælesti, nisi duæ, intelligere et movere : nam appetere consequitur sensum et intellectum, et cum utroque ordinatur. Intellectus autem operatio cum non exerceatur per corpus, non indiget corpore, nisi inquantum ei per sensus ministrantur phantasmata. Operationes autem sensitivæ animæ corporibus cælestibus non conveniunt, ut dictum est. Sic

[1] Al. : « motus. »

[2] « Nullus porro cælos aut luminaria animata esse arbitretur : anima quippe et sensu carent. »

(*a*) Nota pro disputatione de generatione spontanea.

igitur propter operationem intellectualem anima cælesti corpori non uniretur. Relinquitur ergo quod propter solam motionem. Ad hoc autem quod moveat, non oportet quod uniatur ei ut forma, sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili. Unde Aristoteles, lib. VIII *Physic.*, text. 40, 41, 42 et 43, postquam ostendit quod primum movens seipsum componitur ex duabus partibus, quarum una est movens et alia mota, assignans quomodo hæ duæ partes uniantur, dicit quod per contactum vel duorum ad invicem, si utrumque sit corpus, vel unius ad alterum, et non e converso, si unum sit corpus et aliud non corpus. Platonici etiam animas corporibus uniri non ponebant nisi per contactum virtutis, sicut motor mobili. Et sic per hoc quod Plato ponit corpora cælestia animata nihil aliud datur intelligi, quam quod substantiæ spirituales uniuntur corporibus cælestibus ut motores mobilibus. Quod autem corpora cælestia moveantur ab aliqua substantia apprehendente, et non solum a natura sicut gravia et levia, patet ex eo quod natura non movet nisi ad unum, quo habito quiescit, VIII *Physic.*, text. 28 ad 32; quod in motu corporum cælestium non apparet. Unde relinquitur quod moventur ab aliqua substantia apprehendente. Augustinus etiam dicit, *De Trin.*, lib. III, c. IV, col. 873, t. 8, « corpora omnia administrari a Deo per spiritum vitæ. »

Sic igitur patet quod corpora cælestia non sunt animata eo modo quo plantæ et animalia, sed æquivoce.

Unde inter ponentes ea esse animata, et ponentes ea inanimata, parva vel nulla differentia invenitur in re, sed in voce tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod ad ornatum pertinent aliqua secundum proprium motum; et quantum ad hoc luminaria cæli conveniunt cum aliis quæ ad ornatum pertinent, quia moventur a substantia vivente.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse nobilius simpliciter, quod tamen non est nobilius quantum ad aliquid. Forma ergo cælestis corporis, etsi non sit simpliciter nobilior anima animalis, est tamen nobilior quantum ad rationem formæ. Perficit enim totaliter suam materiam, ut non sit in potentia ad aliam formam, quod anima non facit. Quantum etiam ad motum, moventur corpora cælestia a nobilioribus motoribus.

Ad tertium dicendum, quod corpus cæleste, cum sit movens motum, habet rationem instrumenti, quod agit in virtute principalis agentis : et ideo ex virtute sui motoris, qui est substantia vivens, potest causare vitam.

Ad quartum dicendum, quod motus corporis cælestis est naturalis, non propter principium activum, sed propter principium passivum, quia scilicet habet in sua natura aptitudinem, ut tali motu ab intellectu moveatur.

Ad quintum dicendum, quod cælum dicitur movere seipsum inquantum componitur ex motore et mobili, non sicut ex forma et materia, sed secundum contactum virtutis, ut dictum est. Et hoc etiam modo potest dici quod ejus motor est principium intrinsecum : ut sic etiam motus cæli possit dici naturalis ex parte principii activi; sicut motus voluntarius dicitur esse naturalis animali, inquantum est animal, ut dicitur in VIII *Phys.*, text. 27.

Conclusio. — Cum plantis et animalibus anima uniatur ut forma, non sic autem corporibus cælestibus, sed tantum ut motor unitur mobili; patet corpora cælestia non esse animata eo modo quo plantæ et animalia, sed æquivoce (*a*).

QUÆSTIO LXXI.

DE OPERE QUINTÆ DIEI (*b*).

ARTICULUS UNICUS.

Deinde considerandum est de opere quintæ diei; et 1. videtur quod inconvenienter hoc opus describatur. Illud enim aquæ producunt ad cujus productionem sufficit virtus aquæ. Sed virtus aquæ non sufficit ad productionem omnium piscium et avium, cum videamus plura eorum generari ex semine.

(*a*) Juxta Aristotelem, corpora cælestia sunt viva, operationem animalem habentia. Juxta Avicennam, cælum est animal obediens Deo. Juxta Rabbi Moysen et quosdam philosophos, corpora cælestia etiam anima intellectiva animata sunt.

(*b*) Aquæ non efficienter, sed materialiter, ministrando Deo materiam, produxerunt. Difficultas est utrum ex aquis non solum pisces sed aves etiam sint productæ? Alii negant; alii affirmant, inter quos eminent Hieronymus, Cyrillus, Ambrosius, Damascenus et D. Thomas; iis Vulgatæ, paraphrasis chaldaicæ, et versionis Septuaginta textus favent : utraque tamen opinio in Scriptura fundatur.

Non ergo convenienter dicitur : *Producant aquæ reptile animæ viventis*, et *volatile super terram*.

2. Præterea, pisces et aves non tantum producuntur ex aqua, sed in eorum compositione videtur magis terra dominari; quia corpora eorum naturaliter moventur ad terram, unde et in terra quiescunt. Non ergo convenienter dicitur pisces et aves ex aqua produci.

3. Præterea, sicut pisces habent motum in aquis, ita aves habent motum in aere. Si ergo pisces ex aquis producuntur, aves non deberent produci ex aquis sed ex aere.

4. Præterea, non omnes pisces reptant in aquis, cum quidam habeant pedes quibus gradiuntur in terra, sicut vituli marini. Non ergo sufficienter productio piscium designatur in hoc quod dicitur : *Producant aquæ reptile animæ viventis*.

5. Præterea, animalia terrestria sunt perfectiora avibus et piscibus, quod patet ex hoc quod habent membra magis distincta, et perfectiorem generationem ; generant enim animalia ; sed pisces et aves generant ova ; perfectiora autem præcedunt in ordine naturæ. Non ergo quinta die debuerunt fieri pisces et aves ante animalia terrestria.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, opus ornatus per ordinem respondet ordini distinctionis. Unde sicut inter tres dies distinctioni deputatas media, quæ est secunda, deputatur distinctioni medii corporis, scilicet aquæ ; ita inter dies deputatas ad opus ornatus, media, id est quinta, deputatur ad ornatum medii corporis per productionem avium et piscium. Unde sicut Moyses in quarta die nominat luminaria et lucem, ut designet quod quarta dies respondet primæ, in qua dixerat lucem factam ; ita in hac quinta die facit mentionem de aquis et de firmamento cæli, ut designet quod quinta dies respondet secundæ.

Sed sciendum est quod sicut in productione plantarum differt Augustinus ab aliis, ita et in productione piscium et avium. Alii enim dicunt pisces et aves quinta die esse productos in actu. Augustinus autem dicit, *Super Genes. ad litt.*, lib. V, cap. v, col. 326, t. 3, quod quinta die aquarum natura produxit pisces et aves potentialiter.

Ad primum ergo dicendum, quod Avicenna posuit omnia animalia posse generari ex aliquali elementorum commixtione absque semine, etiam per viam naturæ.

Sed hoc videtur inconveniens; quia natura determinatis mediis procedit ad suos effectus. Unde illa quæ naturaliter generantur ex semine, non possunt naturaliter sine semine generari.

Et ideo dicendum est aliter, quod in naturali generatione animalium principium activum est virtus formativa, quæ est in semine, in iis quæ ex semine generantur ; loco cujus virtutis in iis quæ ex putrefactione generantur, est virtus cælestis corporis. Materiale autem principium in utrorumque animalium generatione est aliquod elementum, vel elementatum. In prima autem rerum institutione principium activum fuit verbum Dei, quod de materia elementari produxit animalia vel in actu secundum alios sanctos, vel virtute secundum Augustinum, loc. sup. cit., non quod aqua aut terra habeat in se virtutem producendi omnia animalia, ut Avicenna posuit ; sed quia hoc ipsum quod ex materia elementari, virtute seminis vel stellarum, possunt animalia produci, est ex virtute primitus elementis data.

Ad secundum dicendum, quod corpora avium et piscium possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum se ; et sic necesse est quod in eis magis terrestre elementum dominetur, quia ad hoc quod fiat contemperatio mixtionis in corpore animalis, necesse est quod quantitative abundet in eo elementum quod est minus activum : scilicet terra ; sed si considerentur secundum quod sunt nata moveri talibus motibus, sic habent affinitatem quamdam cum corporibus in quibus moventur ; et sic eorum generatio hic describitur.

Ad tertium dicendum, quod aer, quia insensibilis est, non per seipsum connumeratur, sed cum aliis ; partim quidem cum aqua, quantum ad inferiorem partem, quæ exhalationibus aquæ ingrossatur ; partim etiam cum cælo, quantum ad superiorem partem ; aves autem motum habent in inferiori parte aeris ; et ideo sub firmamento cæli volare dicuntur, etiamsi firmamentum pro nebuloso aere accipiatur ; et ideo productio avium aquæ adscribitur.

Ad quartum dicendum, quod natura de uno extremo ad aliud transit per media ; et ideo inter cælestia et aquatica animalia sunt quædam media, quæ communicant cum utrisque, et computantur cum illis cum quibus

magis communicant secundum id quod cum eis communicant, non secundum id quod communicant cum alio extremo. Tamen, ut includantur omnia hujusmodi quæ habent aliquid speciale inter pisces, postquam dixerat : *Producant atque reptile animæ viventis,* subjungit : *Creavit Deus cete grandia,*etc.

Ad quintum dicendum, quod productio horum animalium ordinatur secundum ordinem corporum quæ eis ornantur, magis quam secundum propriam dignitatem ; et tamen in via generationis ab imperfectioribus ad perfectiora pervenitur.

Conclusio. — Sicut inter tres dies distinctioni deputatos, media, hoc est, secunda deputatur distinctioni medii corporis, scilicet aquæ; sic inter tres dies ornatui deputatos media, hoc est, quinta, recte deputatur ornatui medii corporis : dum aqua per productionem avium et piscium exornatur.

QUÆSTIO LXXII.

DE OPERE SEXTÆ DIEI (a).

ARTICULUS UNICUS.

Deinde quæritur de opere sextæ diei ; et videtur 1. quod inconvenienter describatur. Sicut enim aves et pisces habent viventem animam, ita etiam et animalia terrestria. Non autem terrestria animalia sunt ipsa anima vivens. Ergo inconvenienter dicitur : *Producat terra animam viventem ;* sed debuit dici : *Producat terra* quadrupedia animæ viventis.

2. Præterea, genus non debet dividi contra speciem. Sed jumenta et bestiæ sub quadrupedibus computantur. Inconvenienter ergo quadrupedia connumerantur jumentis et bestiis.

3. Præterea, sicut alia animalia sunt in determinato genere et specie, ita et homo. Sed in factione hominis non fit mentio de suo genere vel specie. Ergo nec in productione aliorum animalium debuit fieri mentio de genere vel specie, cum dicitur *in genere suo* vel *specie sua.*

4. Præterea, animalia terrestria magis sunt similia homini, qui a Deo dicitur benedici, quam aves et pisces. Cum igitur aves et pisces dicantur benedici, multo fortius hoc dici debuit de aliis animalibus.

5. Præterea, quædam animalia generantur ex putrefactione, quæ est corruptio quædam. Corruptio autem non convenit primæ institutioni rerum. Non ergo ejusmodi animalia debuerunt in prima rerum institutione produci.

6. Præterea, quædam animalia sunt venenosa et homini noxia. Nihil autem debuit esse homini nocivum ante peccatum. Ergo hujusmodi animalia vel omnino fieri a Deo non debuerunt, qui est bonorum auctor ; vel non debuerunt fieri ante peccatum.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum, quod sicut in die quinto ornatur medium corpus, et respondet secundæ diei, ita in sexto die ornatur ultimum corpus, scilicet terra, per productionem animalium terrestrium, et respondet tertiæ diei. Unde utrobique fit mentio de terra.

Et hic etiam, secundum Augustinum, lib. V *Super Genes.*, cap. v, col. 326, t. 3, animalia terrestria producuntur potentialiter ; secundum vero alios sanctos, in actu.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Basilius dicit, *Hom.* viii *Hexam.*, diversus gradus vitæ qui in diversis viventibus invenitur, ex modo loquendi Scripturæ colligi potest. Plantæ enim habent imperfectissimam vitam et occultam ; unde in earum productione nulla mentio fit de vita, sed solum de generatione, quia secundum hanc solum invenitur actus vitæ in eis. Nutritiva enim et augmentativa generativæ deserviunt, ut infra dicetur. Inter animalia vero perfectiora sunt, communiter loquendo, terrestria avibus et piscibus : non quod pisces memoria careant, ut Basilius dicit, *Hom.* viii *in Hexam.*, et Augustinus improbat *Sup. Genes. ad litt.*, lib. III, c. viii, col. 283, t. 3, sed propter distinctionem membrorum, et perfectionem generationis. Quantum autem ad aliquas sagacitates etiam aliqua animalia imperfecta magis vigent, ut apes

(a) Augustinus dies non temporis successionem, sed angelicæ mentis cognitionem multiplicem esse dicit : in hoc communiter a theologis usque nunc derelinquitur, quamvis forsitan supra omnes in hoc præcise accipiendus et fortiter retinendus sit. Alii Moysen volunt populo rudi loquentem sex distinxisse dies, et per dies opera, ut melius intelligerent. — Nota quod in hoc articulo secundum Scripturam animalia viventia esse dicuntur; seipsum ea meras faciens machinas Cartesius cum Scriptura conciliet.

et formicæ; et ideo pisces vocat non *animam viventem,* sed *reptile animæ viventis.* Sed terrena animalia vocat animam viventem propter perfectionem vitæ in eis; ac si pisces sint corpora habentia aliquid animæ, terrestria vero animalia propter perfectionem vitæ sint quasi animæ dominantes corporibus. Perfectissimus autem gradus vitæ est in homine; et ideo vitam hominis non dicit produci a terra vel aqua, sicut cæterorum animalium, sed a Deo.

Ad secundum dicendum, quod per jumenta vel pecora intelliguntur animalia domestica, quæ homini serviunt qualitercumque. Per bestias autem intelliguntur animalia sæva, ut ursi et leones. Per reptilia vero, animalia quæ vel non habent pedes, quibus eleventur a terra, ut serpentes; vel habent breves, quibus parum elevantur, ut lacertæ et tortucæ [1]. Sed quia sunt quædam animalia quæ sub nullo horum comprehenduntur, ut cervi et capreæ, ut etiam ista comprehenderentur, addidit, *quadrupedia.*

Vel quadrupedia præmisit quasi genus, et alia subjunxit quasi species; sunt enim quædam reptilia quadrupedia, ut lacertæ et tortucæ [2].

Ad tertium dicendum, quod in aliis animalibus et plantis mentionem fecit de genere et specie, ut designaret generationem similium similibus. In homine autem non fuit necessarium ut hoc diceretur, quia quod præmissum fuit de aliis, etiam de homine intelligi potest.

Vel quia animalia et plantæ producuntur secundum genus et speciem suam, quasi longe a similitudine divina remota; homo autem dicitur formatus ad imaginem et similitudinem Dei.

Ad quartum dicendum, quod benedictio Dei dat virtutem multiplicandi per generationem; et ideo quod positum est in avibus et piscibus, quæ primo occurrunt, non fuit necessarium repeti in terrenis animalibus, sed intelligitur. In hominibus autem iteratur benedictio; quia in eis est quædam specialis multiplicationis ratio propter complendum numerum electorum, et ne quisquam diceret, in officio gignendi filios ullum esse peccatum. Plantæ vero nullum habent propagandæ prolis affectum, ac sine ullo sensu generant; unde indignæ judicatæ sunt benedictionis verbis.

Ad quintum dicendum, quod, cum generatio unius sit corruptio alterius, quod ex corruptione ignobiliorum generentur nobiliora non repugnat primæ rerum institutioni. Unde animalia quæ generantur ex corruptione rerum inanimatarum vel plantarum, potuerunt tunc generari; non autem quæ generantur ex corruptione animalium tunc potuerunt produci, nisi potentialiter tantum.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus dicit in I *Sup. Gen. contra Manichæos,* cap. XVI, col. 184, t. 3, quod « si in alicujus opificis officinam imperitus intraverit, videt ibi multa instrumenta, quorum causas ignorat; et si multum est insipiens, superflua putat. Jam vero si in fornacem incautus ceciderit, aut ferramento aliquo acuto se vulneraverit, noxia existimat ibi esse multa; quorum usum quia novit artifex, insipientiam ejus irridet. Sic in hoc mundo quidam audent multa reprehendere, quorum causas non vident. Multa enim etsi domui nostræ non sunt necessaria, in eis tamen completur universitatis integritas [3]. » Homo autem ante peccatum ordinate fuisset usus rebus mundi; unde animalia venenosa ei noxia non fuissent.

Conclusio. — Conveniens fuit sexta die describi terram produxisse animam viventem in genere suo, jumenta et reptilia et bestias terræ secundum species suas, ac eadem die formatum esse hominem a Deo; ut hæc dies ornatui terræ deputata, illi responderet ad quam pertinuit ipsius terræ distinctio.

QUÆSTIO LXXIII.

DE IIS QUÆ PERTINENT AD SEPTIMUM DIEM.

(Et tria quæruntur.)

Deinde considerandum est de iis quæ pertinent ad septimum diem, et circa hoc quæruntur tria : 1° de completione operum ; 2° de requie Dei ; 3° de benedictione et sanctificatione hujus diei.

[1] Sic codd.; sed nescio qua incuria, in Parm. et in omnibus edit. : « formicæ, » quasi formicæ essent vel reptilia, vel quadrupedia!

[2] Parm. ut supra : « formicæ. »

[3] Plenius et aliquibus mutatis in textu D. Augustini.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum completio divinorum operum debeat septimo diei adscribi.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod completio divinorum operum non debeat septimo diei adscribi. Omnia enim quæ in hoc sæculo aguntur, ad divina opera pertinent. Sed consummatio sæculi erat in fine mundi, ut habetur Matth., XIII; tempus etiam Incarnationis Christi est cujusdam completionis tempus, unde dicitur *tempus plenitudinis**, Galat., IV, et ipse Christus moriens dixit : *Consummatum est,* ut dicitur Joan., XIX, 30. Non ergo completio divinorum operum competit septimo diei.

* *Plenitudo temporis.*

2. Præterea, quicumque complet opus suum, aliquid facit. Sed Deus non legitur septimo die aliquid fecisse, quinimo ab omni opere quievisse. Ergo completio operum non competit septimo diei.

3. Præterea, non dicitur aliquid esse completum, cui multa superadduntur, nisi sint illa superflua, quia perfectum dicitur cui nihil deest eorum quæ debet habere. Sed post septimum diem multa sunt facta, et productio multorum individuorum, et etiam quarumdam novarum specierum, quæ frequenter apparent, præcipue in animalibus ex putrefactione generatis; quotidie etiam Deus novas animas creat. Novum etiam fuit Incarnationis opus, de quo dicitur Jer., XXXI, 22 : *Novum* faciet Dominus super terram.* Nova etiam sunt miraculosa opera, de quibus dicitur Eccli., XXXVI, 6 : *Innova signa et immuta mirabilia.* Innovabuntur etiam omnia in glorificatione sanctorum, secundum illud Apoc., XXI, 5 : *Et dixit qui sedebat in throno : Ecce nova facio omnia.* Completio ergo divinorum operum non debet attribui septimo diei.

* *Creavit Dominus novum.*

Sed contra est quod dicitur Gen., II, 2 : *Complevit Deus die septimo opus suum quod fecerat.*

Respondeo dicendum, quod duplex est rei perfectio, prima et secunda. Prima quidem perfectio est secundum quod res in sua substantia est perfecta; quæ quidem perfectio est forma totius, quæ ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis; finis autem vel est operatio, sicut finis citharistæ est citharizare; vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur, sicut finis ædificatoris est domus quam ædificando facit. Prima autem perfectio est causa secundæ, quia forma est principium operationis. Ultima autem perfectio, quæ est finis totius universi, est perfecta beatitudo sanctorum, quæ erit in ultima consummatione sæculi. Prima autem perfectio, quæ est in integritate universi, fuit in prima rerum institutione, et hæc deputatur septimo diei.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, perfectio prima est causa perfectionis secundæ. Ad beatitudinem autem consequendam duo requiruntur, natura et gratia. Ipsa ergo beatitudinis perfectio erit in fine mundi, ut dictum est. Sed ista consummatio præcessit causaliter, quantum ad naturam quidem in prima rerum institutionem, quantum ad gratiam vero in Incarnatione Christi, quia *gratia et veritas per Jesum Christum facta est,* ut dicitur Joan., I, 17. Sic igitur in septima die fuit consummatio naturæ, in Incarnatione Christi consummatio gratiæ, in fine mundi consummatio gloriæ.

Ad secundum dicendum, quod septima die Deus aliquid operatus est, non novam creaturam condendo, sed creaturam administrando, et ad propriam operationem eam movendo, quod jam aliqualiter pertinet ad inchoationem quamdam secundæ perfectionis. Et ideo consummatio operum secundum nostram translationem attribuitur diei septimæ. Sed secundum aliam translationem attribuitur diei sextæ. Et utrumque potest stare; quia consummatio quæ est secundum integritatem partium universi competit sextæ diei; consummatio quæ est secundum operationem partium, competit septimæ.

Vel potest dici quod in motu continuo, quamdiu aliquid potest moveri ulterius, non dicitur motus perfectus ante quietem; quies enim demonstrat motum consummatum. Deus autem poterat plures creaturas facere præter illas quas fecerat sex diebus. Unde hoc ipso quod cessavit novas creaturas condere in septima die, dicitur opus suum consummasse.

Ad tertium dicendum, quod nihil postmodum a Deo factum est totaliter novum, quin aliqualiter in operibus sex dierum præcesserit. Quædam enim præextiterunt materialiter, sicut quod Deus de costa Adæ formavit mulierem. Quædam vero præextiterunt in operibus sex dierum non solum materialiter, sed etiam causaliter; sicut individua quæ

nunc generantur, præcesserunt in primis individuis suarum specierum. Species etiam novæ, si quæ apparent, præextiterunt in quibusdam activis[1] virtutibus, sicut et animalia putrefactione generata producuntur ex virtutibus stellarum et elementorum, quam a principio acceperunt, etiamsi novæ species talium animalium producantur. Animalia etiam quædam secundum novam speciem aliquando exoriuntur ex commixtione animalium diversorum secundum speciem, sicut cum ex asino et equa generatur mulus; et hæc etiam præcesserunt causaliter in operibus sex dierum. Quædam vero præcesserunt secundum similitudinem, sicut animæ quæ nunc creantur; et similiter Incarnationis opus : quia, ut dicitur Philip., II, 7, Filius Dei est in similitudinem hominum factus. Gloria etiam spiritualis secundum similitudinem præcessit in angelis, corporalis vero in cælo, præcipue empyreo. Unde dicitur Eccl., I, 10 : *Nihil sub sole novum... jam enim præcessit in sæculis quæ fuerunt ante nos.*

Conclusio. — Completio divinorum operum quoad naturalem eorum perfectionem, et universi totius integritatem, congrue septimo diei adscribitur.

ARTICULUS II.

Utrum Deus septima die requievit ab omni opere suo.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus septima die non requievit ab omni suo opere. Dicitur enim Joan., V, 17 : *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Non ergo septima die requievit ab omni opere.

2. Præterea, requies motui opponitur vel labori, qui interdum causatur ex motu. Sed Deus immobiliter et absque labore sua opera produxit. Non ergo dicendum est, septima die a suo opere requievisse.

3. Si dicatur quod Deus requievit die septima quia fecit hominem requiescere; contra : Requies contraponitur operationi. Sed quod dicitur : *Deus creavit* vel *fecit hoc* vel *illud,* non exponitur quod Deus hominem fecit creare aut facere. Ergo nec convenienter exponi potest, ut dicatur Deus requievisse, quia fecit hominem requiescere.

Sed contra est quod dicitur Genes., I, 2 : *Requievit Deus die septimo ab omni* opere quod patrarat.* * Universo.

Respondeo dicendum, quod quies proprie opponitur motui, et per consequens labori, qui ex motu consurgit. Quamvis autem motus proprie acceptus sit corporum, tamen nomen motus etiam ad spiritualia derivatur dupliciter : uno modo secundum quod omnis operatio motus dicitur; sic enim et divina bonitas quodammodo movetur et procedit in res secundum quod se eis communicat, ut Dionysius dicit[2], *De div. nom.,* c. II, § 4, col. 639, t. 1. Alio modo desiderium in aliud tendens quidam motus dicitur. Unde et requies dupliciter accipi potest : uno modo pro cessatione ab operibus; alio modo pro impletione desiderii.

Et utroque modo dicitur Deus requievisse die septima. Primo quidem quia die septima cessavit novas creaturas condere; nihil enim postea fecit quod non aliquo modo præcesserit in primis operibus, ut dictum est. Alio modo secundum quod rebus conditis ipse non indigebat, sed seipso fruendo beatus est. Unde post conditionem omnium operum non dicitur quod in suis operibus requievit, quasi eis ad suam beatitudinem indigens; sed ab eis requievit, utique in seipso, quia sufficit sibi, et implet desiderium suum.

Et quamvis ab æterno in seipso requieverit, tamen quod post opera condita in seipso requievit, hoc pertinet ad septimum diem; et hoc est ab operibus requiescere, ut Augustinus dicit, IV *Super Gen. ad litt.,* c. XV, col. 306, t. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus *usque modo operatur,* conservando et administrando creaturam conditam, non autem novam creaturam condendo.

Ad secundum dicendum, quod requies non opponitur labori sive motui, sed productioni novarum rerum, et desiderio in aliud tendendi, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod sicut Deus in solo se requiescit, et se fruendo beatus est, ita et nos per solam Dei fruitionem beati efficimur; et sic etiam facit nos a suis et nostris operibus in seipso requiescere. Est ergo conveniens expositio, ut dicatur Deus requievisse, quia nos requiescere facit. Sed non est hæc sola ponenda, sed alia expositio est principalior et prior.

Conclusio. — Requievit Deus die septima ab

[1] Al. : « acquisitis. »

[2] Colligitur ex § 4, in quo de beneficiis Dei emanationibus loquitur, et § 7, in quo de virtutibus quæ ab eo in nos dimanant.

omni opere, inquantum cessavit a novis creaturis condendis, et quia post opera in seipso requievit, sibi sufficiens et seipso beatus, suumque desiderium implens.

ARTICULUS III.

Utrum benedictio et sanctificatio debeatur diei septimæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod benedictio et sanctificatio non debeatur diei septimæ. Tempus enim aliquod consuevit dici benedictum aut sanctum propter aliquod bonum quod in illo tempore evenit, aut propter hoc quod aliquod malum vitatur. Sed Deo nihil accrescit aut deperit, sive operetur, sive ab operando cesset. Non ergo specialis benedictio et sanctificatio debetur diei septimæ.

2. Præterea, benedictio a bonitate dicitur. Sed bonum est diffusivum et communicativum sui, secundum Dionysium, *Div. nom.* cap. IV, § 1, col. 694, t. 1. Ergo magis debuerunt benedici dies in quibus creaturas produxit, quam ille dies in quo a producendis creaturis cessavit.

3. Præterea, in singulis creaturis quædam benedictio commemorata est, dum in singulis operibus dictum est : *Vidit Deus quod esset bonum.* Non oportuit igitur quod post omnium productionem dies septima benediceretur.

Sed contra est quod dicitur Genes., II, 3 : *Benedixit* Deus *diei septimo, et sanctificavit illum, quia in illo** *cessaverat ab omni opere suo.*

*Ipso.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, requies Dei in die septima dupliciter accipitur; primo quidem quantum ad hoc quod cessavit a novis operibus condendis; ita tamen quod creaturam conditam conservat et administrat. Alio modo secundum quod post opera requievit in seipso.

Quantum ergo ad primum competit septimæ diei benedictio; quia, sicut supra dictum est, benedictio ad multiplicationem pertinet. Unde dictum est creaturis quas benedixit : *Crescite et multiplicamini.* Multiplicatio autem rerum fit per administrationem creaturæ, secundum quam ex similibus similia generantur. Quantum vero ad secundum, competit septimæ diei sanctificatio; maxime enim sanctificatio cujuslibet attenditur in hoc quod in Deo requiescit : unde et res Deo dicatæ, sanctæ dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod non propter hoc dies septimus santificatur, quia Deo possit aliquid accrescere vel decrescere; sed quia creaturis aliquid accrescit per multiplicationem et quietem in Deo.

Ad secundum dicendum, quod in primis sex diebus productæ sunt res in suis primis causis; sed postea ex illis primis causis res multiplicantur et conservantur; quod etiam ad bonitatem divinam pertinet; cujus etiam perfectio in hoc maxime ostenditur, quod in ipsa sola et ipse requiescit, et nos requiescere possumus ea fruentes.

Ad tertium dicendum, quod bonum quod in singulis diebus commemoratur, pertinet ad primam naturæ institutionem; benedictio autem diei septimæ pertinet ad naturæ propagationem.

Conclusio. — Congruit ut die septimo benediceret Deus omnibus a se conditis creaturis, et diem illum sanctificaret.

QUÆSTIO LXXIV.

DE OMNIBUS SEX DIEBUS IN COMMUNI.

(Et tria quæruntur).

Deinde quæritur de omnibus sex[1] diebus in communi, et quæruntur tria : 1° de sufficientia horum dierum; 2° utrum sint unus dies, vel plures; 3° de quibusdam modis loquendi, quibus Scriptura utitur enarrando opera sex dierum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sufficienter isti dies enumerentur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sufficienter isti dies enumerentur. Non minus enim distinguitur opus creationis ab operibus distinctionis et ornatus, quam hæc duo opera ab invicem. Sed alii dies deputantur distinctioni, et alii ornatui. Ergo etiam alii dies debent assignari creationi.

2. Præterea, aer et ignis sunt nobiliora elementa quam terra et aqua. Sed unus dies deputatur distinctioni aquæ, et alius distinctioni terræ. Ergo alii dies debent deputari distinctioni ignis et aeris.

[1] Al. : « septem. » Vide supra, q. LXX, prol.

3. Præterea, non minus distant volucres et pisces, quam volucres et terrestria animalia; homo etiam plus distat ab aliis animalibus, quam alia quæcumque animalia ab invicem. Sed alius dies deputatur productioni piscium maris, et alius productioni animalium terræ. Ergo et alius dies debet deputari productioni avium cæli, et alius productioni hominis.

4. Sed contra videtur quod aliqui dies superflue assignentur. Lumen enim ad luminaria se habet ut accidens ad subjectum. Simul autem producitur subjectum cum proprio accidente. Non ergo alia die debuit produci lux, et alia luminaria.

5. Præterea, dies isti deputantur primæ institutioni mundi. Sed in septima die nihil primitus [1] est institutum. Ergo septima dies non debet aliis connumerari.

Respondeo dicendum, quod ratio distinctionis horum dierum ex præmissis, potest esse manifesta. Oportuit enim primo distingui partes mundi, et postmodum singulas partes [2] ornari per hoc quod quasi suis habitatoribus replentur.

Secundum ergo alios sanctos in creatura corporali tres partes designantur : prima quæ significatur nomine cæli; media, quæ significatur nomine aquæ; infima, quæ significatur nomine terræ. Unde et secundum Pythagoricos perfectio in tribus ponitur, principio, medio et fine, ut dicitur in I *De cælo,* text. 2. Prima ergo pars distinguitur prima die, et ornatur quarta; media distinguitur secunda die, et ornatur quinta; infima distinguitur tertia die, et ornatur sexta.

Augustinus vero convenit quidem cum eis in ultimis tribus diebus; differt autem in tribus primis. Quia secundum eum in primo die formatur creatura spiritualis, in duobus aliis creatura corporalis; ita quod in secundo corpora superiora, in tertio corpora inferiora. Et sic perfectio divinorum operum respondet perfectioni senarii numeri, qui consurgit ex suis partibus aliquotis [3] simul junctis, quæ quidem partes sunt unum, duo, tria. Una enim dies deputatur formationi creaturæ spiritualis, duæ formationi creaturæ corporalis, et tres ornatui.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum, opus creationis pertinet ad productionem materiæ informis, et naturæ spiritualis informis; quæ quidem duo sunt extra tempus, ut ipse dicit, *Confess.,* lib. XII, cap. XII, col. 831, t. 1. Et ideo creatio utriusque ponitur ante omnem diem.

Sed secundum alios sanctos potest dici quod opus distinctionis et ornatus attenditur secundum aliquam mutationem creaturæ, quæ tempore mensuratur. Opus autem creationis consistit in sola divina actione in instanti rerum substantiam producente; et ideo quodlibet opus distinctionis et ornatus dicitur factum in die; creatio autem dicitur facta in principio, quod sonat aliquid indivisibile.

Ad secundum dicendum, quod ignis et aer, quia non distinguuntur a vulgo, inter partes mundi non sunt expresse nominata a Moyse; sed computantur cum medio, scilicet aqua, maxime quantum ad inferiorem aeris partem; quantum vero ad superiorem computantur cum cælo, ut Augustinus dicit, lib. II *Super Gen.,* cap. XIII, col. 274, tom. III.

Ad tertium dicendum, quod productio animalium recitatur secundum quod sunt in ornatum partium mundi; et ideo dies productionis animalium distinguuntur vel uniuntur secundum hanc convenientiam vel differentiam qua conveniunt vel differunt in ornando aliquam partem mundi.

Ad quartum dicendum, quod prima die facta est natura lucis in aliquo subjecto; sed quarta die facta dicuntur luminaria, non quia eorum substantia sit de novo producta, sed quia sunt aliquo modo formata quo prius non erant, ut supra dictum est.

Ad quintum dicendum, quod septimæ diei, secundum Augustinum, *Super Gen. ad litt.,* lib. IV, cap. XV, col. 306, t. 3, deputatur aliquid post omnia quæ sex diebus attribuuntur, scilicet quod Deus a suis operibus in seipso requiescit; et ideo oportuit post sex dies fieri mentionem de septimo.

Secundum vero alios potest dici quod in septimo die mundus habuit quemdam novum statum, ut scilicet ei nihil adderetur de novo; et ideo post sex dies ponitur septima deputata cessationi ab opere.

CONCLUSIO. — Non insufficienter aut superflue

[1] Sic codd., et bene, siquidem post primam institutionem mundi, post primam diem septimam mundi. plura institui potuerunt in aliis septimis diebus. — Parm. tamen habet : « penitus. »

[2] Al. : « ordinari. » — [3] Al. : « aliquoties; » Parm. : « aliquotis conjunctis. »

septem dies enumerantur, quorum tres distinctioni partium mundi, tres ornatui, septimus denique cessationi ab opere tribuitur.

ARTICULUS II.

Utrum omnes isti dies sint unus dies.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes isti dies sint unus dies. Dicitur enim Gen., II, 4 : *Istæ sunt generationes cæli et terræ, quando creata sunt, in die quo fecit Dominus cælum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra.* Unus ergo est dies in *quo fecit cælum et terram, et omne virgultum agri.* Sed cælum et terram fecit in prima die, vel potius ante omnem diem; virgultum autem agri tertia die. Ergo unus est primus dies et tertius; et pari ratione omnes alii.

2. Præterea, Eccli., XVIII, 1, dicitur : *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul.* Sed hoc non esset, si dies horum operum essent plures, quia plures dies non sunt simul. Ergo non sunt plures dies, sed unus tantum.

3. Præterea, die septimo cessavit Deus a novis operibus condendis. Si ergo septima dies est alia ab aliis diebus, sequitur quod illam diem non fecerit; quod est inconveniens.

4. Præterea, totum opus quod uni diei adscribitur, in instanti perfecit; cum in singulis operibus dicatur : *Dixit et factum est.* Si igitur sequens opus in diem alium reservasset, sequeretur quod in residua parte illius diei cessasset ab opere; quod esset superfluum. Non igitur est alius dies sequentis operis a die operis præcedentis.

5. Sed contra est quod Gen., I, dicitur : *Factum est vespere et mane dies secundus, dies tertius;* et sic de aliis. Secundum autem et tertium dici non potest, ubi est unum tantum. Ergo non fuit unus dies tantum.

Respondeo dicendum, quod in hac quæstione Augustinus ab aliis expositoribus dissentit. Augustinus enim vult, *Super Genes. ad litt.*, lib. IV, cap. XXII, col. 312, t. 3, et *De civ. Dei*, lib. XI, cap. IX, col. 324, t. 7, et *Ad Orosium*[1], quæst. XXVI, col. 742, t. 6, quod omnes qui dicuntur septem dies, sunt unus dies septempliciter rebus præsentatus. Alii vero expositores sentiunt quod fuerunt septem dies diversi, et non unus tantum.

Hæ autem duæ opiniones, si referantur ad expositionem litteræ Genesis, magnam diversitatem habent. Nam secundum Augustinum, per diem intelligitur cognitio mentis angelicæ; ut sic primus dies sit cognitio primi divini operis; secundus dies, cognitio secundi operis, et sic de aliis : et sic dicitur unumquodque opus esse factum in aliqua die, quia nihil Deus produxit in rerum natura quod non impresserit menti angelicæ; quæ quidem multa simul potest cognoscere, præcipue in Verbo, in quo omnis angelorum cognitio perficitur et terminatur. Et sic distinguitur dies secundum naturalem ordinem rerum cognitarum, non secundum successionem cognitionis, aut secundum successionem productionis rerum. Cognitio autem angelica proprie et vere dies nominari potest, cum lux, quæ est causa diei, proprie in spiritualibus, secundum Augustinum, IV *Super Genes.*, cap. XXVIII, col. 315, tom. III, inveniatur.

Secundum vero alios, per istos dies et successio dierum temporalium ostenditur, et successio productionis rerum.

Sed si istæ duæ opiniones referantur ad modum productionis rerum, non invenitur magna differentia; et hoc propter duo, in quibus exponendis diversificatur Augustinus ab aliis, ut ex supra dictis patet. Primo quidem, quia Augustinus per terram et aquam prius creatas intelligit materiam totaliter informem; per factionem autem firmamenti et congregationem aquarum et apparitionem aridæ, intelligit impressionem formarum in materiam corporalem. Alii vero sancti per terram et aquam primo creatas intelligunt ipsa elementa mundi sub propriis formis existentia; per sequentia autem opera aliquam distinctionem in corporibus prius existentibus, ut supra dictum est. Secundo autem differunt quantum ad productionem plantarum et animalium; quæ alii ponunt in opere sex dierum esse producta in actu; Augustinus vero, potentialiter tantum. In hoc ergo quod Augustinus ponit opera sex dierum esse simul facta, sequitur idem modus productionis rerum. Nam secundum utrosque in prima rerum produc-

[1] *Liber ad Orosium,* certum sibi vindicat auctorem. Stylus quidem ab Augustini et Orosii consueta phrasi æque distat; quæstiones congeruntur ex variis locis, aliæ ex Eucherii Commentariis in Genesim, aliæ ex ipso Augustino, etc.

tione materia erat sub formis substantialibus elementorum, et secundum utrosque in prima rerum institutione non fuerunt animalia et plantæ in actu. Sed remanet differentia quantum ad quatuor : quia secundum alios sanctos post primam productionem creaturæ fuit aliquod tempus in quo non erat lux; item in quo non erat firmamentum formatum; item in quo non erat terra discooperta ab aquis; et in quo non erant formata cæli luminaria, quod est quartum; quæ non oportet ponere secundum expositionem Augustini.

Ut igitur neutri sententiæ præjudicetur, utriusque rationibus respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod in die in quo creavit Deus cælum et terram, creavit etiam omne virgultum agri non in actu, sed antequam oriretur super terram, id est potentialiter, quod Augustinus adscribit tertiæ diei, alii vero primæ rerum institutioni.

Ad secundum dicendum, quod Deus creavit omnia simul quantum ad rerum substantiam quodammodo informem; sed quantum ad formationem, quæ facta est per distinctionem et ornatum, non simul; unde signanter utitur verbo creationis.

Ad tertium dicendum, quod in die septimo cessavit Deus a novis operibus condendis, non autem a propagandis quibusdam ex aliis; ad quam propagationem pertinet quod post primum diem alii succedunt.

Ad quartum dicendum, quod non est ex impotentia Dei quasi indigentis tempore ad operandum, quod omnia non sunt simul distincta et ornata; sed ut ordo servaretur in rerum institutione; et ideo oportuit ut diversis statibus mundi diversi dies deservirent. Semper autem per consequens opus novus perfectionis status mundo est additus.

Ad quintum dicendum, quod secundum Augustinum ille ordo dierum referendus est ad naturalem ordinem operum quæ diebus attribuuntur.

Conclusio. — Non uno, sed septem diebus condita fuit omnis creatura.

ARTICULUS III.

Utrum Scriptura utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Scriptura non utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum. Sicut enim lux et firmamentum, et hujusmodi opera, per Dei Verbum sunt facta, ita cælum et terra; quia *omnia per ipsum facta sunt,* ut dicitur Joan., I, 3. Ergo in creatione cæli et terræ debuit fieri mentio de Verbo Dei, sicut in aliis operibus.

2. Præterea, aqua est creata a Deo, quæ tamen creata non commemoratur. Insufficienter ergo rerum creatio describitur.

3. Præterea, sicut dicitur Genes., I, 31 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona;* in singulis ergo operibus debuit dicit : *Vidit Deus quod esset bonum.* Inconvenienter ergo prætermittitur in opere creationis et in opere secundæ diei.

4. Præterea, spiritus Dei est Deus. Deo autem non competit ferri, nec situm habere. Inconvenienter ergo dicitur quod *Spiritus Dei ferebatur super aquas.*

5. Præterea, nullus facit quod jam factum est. Inconvenienter ergo, postquam dictum est : *Dixit Deus : Fiat firmamentum, et factum est ita;* subditur : *Et fecit Deus firmamentum.* Et similiter in aliis operibus ejus.

6. Præterea, vespere et mane non sufficienter dividunt diem, cum sint plures partes diei. Ergo inconvenienter dicitur quod *factum est vespere et mane dies secundus* vel *tertius.*

7. Præterea, secundo et tertio non convenienter correspondet unum, sed primum. Debuit ergo dici : *Factum est vespere et mane dies primus,* ubi dicitur : dies unus.

Respondeo dicendum ad primum, quod secundum Augustinum, I *Sup. Gen. ad litt.,* cap. III et IV, col. 248, t. 3, persona Filii commemoratur tam in prima rerum creatione, quam in rerum distinctione, et ornatu; aliter tamen, et aliter. Distinctio enim et ornatus pertinet ad rerum formationem. Sicut autem formatio artificiatorum est per formam artis quæ est in mente artificis, quæ potest dici intelligibile verbum ipsius; ita formatio totius creaturæ est per Verbum Dei; et ideo in opere distinctionis et ornatus fit mentio de Verbo. In creatione autem commemoratur Filius ut principium, cum dicitur : *In principio creavit Deus;* quia per creationem intelligitur productio informis materiæ.

Secundum vero alios qui ponunt primo creata elementa sub propriis formis, oportet aliter dici. Basilius enim dicit, *Homil.* III *Hexam.*, quod per hoc quod dicitur : *Dixit*

Deus, importatur divinum imperium. Prius autem oportuit produci creaturam quæ obediret, quam fieri mentionem de divino imperio.

Ad secundum dicendum, quod secundum Augustinum [1] per cælum intelligitur spiritualis natura informis, per terram autem materia informis omnium corporum; et sic nulla creatura est prætermissa.

Secundum Basilium vero, *Hom.* I *Hexam.,* ponuntur cælum et terra tanquam duo extrema, ut ex his intelligantur media; præcipue quia omnium mediorum motus vel est ad cælum, ut levium, vel ad terram, ut gravium.

Alii vero dicunt quod sub nomine terræ comprehendere solet Scriptura omnia quatuor elementa; unde in psalm. CXLVIII, 7, postquam dictum est : *Laudate Dominum de terra,* subditur : *Ignis, grando, nix, glacies.*

Ad tertium dicendum, quod in opere creationis ponitur aliquid correspondens ei quod dicitur in opere distinctionis et ornatus : *Vidit Deus* hoc vel illud esse bonum.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod Spiritus sanctus amor est. Duo autem sunt, ut Augustinus dicit, I *Sup. Genes. ad litt.,* cap. VIII, col. 251, t. 3, propter quæ Deus amat creaturam suam, scilicet ut sit, et ut permaneat. Ut ergo esset quod permaneret, dicitur quod *Spiritus Dei ferebatur super aquas,* secundum quod per aquam materia informis intelligitur; sicut amor artificis fertur super materiam aliquam, ut ex ea formet opus. Ut autem maneret quod fecerat dicitur : *Vidit Deus quod esset bonum.* In hoc enim significatur quædam complacentia Dei opificis in re facta; non quod alio modo cognosceret aut placeret ei creatura jam facta, quam antequam faceret. Et sic in utroque opere creationis et formationis Trinitas personarum insinuatur. In creatione quidem persona Patris per Deum creantem, persona Filii per principium in quo creavit, et persona Spiritus sancti per Spiritum qui superfertur aquis. In formatione vero persona Patris in Deo dicente, persona vero Filii in Verbo quo dicitur, persona Spiritus sancti in complacentia, qua vidit Deus esse bonum quod factum erat.

In opere vero secundæ diei non ponitur : *Vidit Deus quod esset bonum,* quia opus distinctionis aquarum tunc inchoatur, et in tertio die perficitur. Unde quod ponitur in tertio die refertur etiam ad secundum. Vel quia distinctio quæ ponitur secunda die, est de his quæ non sunt manifesta populo; ideo hujusmodi approbatione Scriptura non utitur. Vel iterum propter hoc quod firmamentum simpliciter intelligitur aer nubilosus, qui non est de partibus permanentibus in universo, seu de partibus principalibus mundi. Et has tres rationes Rabbi Moyses ponit, lib. II *Perplexorum.* Quidam autem assignant rationem mysticam ex parte numeri, quia binarius ab unitate recedit; unde opus secundæ diei non approbatur.

Ad quartum dicendum, quod Rabbi Moyses in eod. lib., per spiritum Domini intelligit aerem vel ventum, sicut et Plato intellexit : et dicit quod dicitur *spiritus Domini,* secundum quod Scriptura consuevit ubique flatum ventorum Deo attribuere.

Sed secundum sanctos per Spiritum Domini intelligitur Spiritus sanctus, qui dicitur superferri aquæ, id est materiæ informi, secundum Augustinum, lib. I *Super Genes.,* cap. VII, col. 251, t. 3, ne facienda [2] opera sua propter indigentiæ necessitatem putaretur Deus amare. Indigentiæ enim amor rebus quas diligit, subjicitur. Commode autem factum est ut prius insinuaretur aliquid inchoatum, cui superferri diceretur. Non enim superfertur « loco, sed præexcellente potentia, » ut Augustinus dicit *Super Genes. ad litt.,* lib. I, c. VII, col. 251, t. 3. Secundum Basilium vero *Hom.* II *in Hexam.,* « superferebatur elemento aquæ, id est, fovebat et vivificabat naturam aquæ ad similitudinem gallinæ incubantis, vitalem virtutem his quæ foventur, injiciens. » Habet enim aqua præcipue vitalem virtutem, quia plurima animalia generantur in aqua, et omnium animalium semina sunt humida. Vita etiam spiritualis datur per aquam baptismi; unde dicitur Joan., III, 5 : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.*

Ad quintum dicendum, quod secundum Augustinum, II *Super Gen. ad litt.,* cap. VIII, § 19, col. 270, t. 3, per illa tria designatur

[1] XII *Conf.,* cap. XX, col. 836, t. 1; XI *De civ. Dei,* cap. XXXIII, col. 347, t. 7; I *De Genes. ad litt.,* cap. I, etc., col. 247, t. 3.

[2] Ita Nicolaï cum Augustini codicibus; editi : « faciendo. »

triplex esse rerum. Primo quidem esse rerum in Verbo, per hoc quod dixit : *Fiat.* Secundo esse rerum in mente angelica, per hoc quod dixit : *Factum est.* Tertio esse rerum in propria natura, per hoc quod dixit : *Fecit.* Et quia in prima die describitur formatio angelorum, non fuit necesse ut ibi adderetur : *Fecit.*

Secundum alios vero potest dici quod in hoc quod dicit : *Dixit Deus, Fiat,* importatur imperium Dei de faciendo ; per hoc autem quod dicit : *Factum est,* importatur complementum operis. Oportuit autem ut subderetur quomodo factum fuit, præcipue propter illos qui dixerunt omnia visibilia per angelos facta. Et ideo ad hoc removendum, subditur quod ipse Deus fecit. Unde in singulis operibus, postquam dicitur : *Et factum est,* aliquis actus Dei subditur, vel *fecit,* vel *distinxit,* vel *vocavit,* vel aliquid hujusmodi.

Ad sextum dicendum, quod, secundum Augustinum, *Super Gen. ad litt.,* lib. IV, cap. XXII, col. 311, t. 3, per vespere et mane intelligitur vespertina et matutina cognitio in Angelis ; de quibus dictum est supra.

Vel, secundum Basilium, *Hom.* II *Hexam.,* non remote a fin., totum tempus consuevit denominari a principaliori parte, scilicet a die, secundum quod dixit Jacob : *Dies peregrinationis meæ,* nulla mentione facta de nocte. Vespere autem et mane ponuntur ut termini diei, cujus mane est principium sed vespere finis. Vel quia per vespere designatur principium noctis, per mane principium diei. Congruum autem fuit ut ubi commemoratur prima distinctio rerum, sola principia temporum designarentur. Præmittitur autem vespere, quia cum a luce dies inceperit, prius occurrit terminus lucis, quod est vespere, quam terminus tenebrarum et noctis, quod est mane. Vel, secundum Chrysostomum, *Hom.* V *in Genes.,* col. 66, t. 7, edit. Vivès, ut designetur quod dies naturalis non terminatur in vespere, sed in mane.

Ad septimum dicendum, quod dicitur *unus dies* in prima diei institutione, ad designandum quod viginti quatuor horarum spatia pertinent ad unum diem ; unde per hoc quod dicitur, *unus,* præfigitur mensura diei naturalis. Vel propter hoc ut significaret diem consummari per reditum solis ad unum et idem punctum. Vel quia, completo septenario dierum, reditur ad primum diem, qui est unus cum octavo. Et has tres rationes Basilius assignat, *Hom.* II *Hexam.,* non remote a fin.

CONCLUSIO. — Scriptura sacra convenientibus utitur verbis ad exprimendum opera sex dierum.

QUÆSTIO LXXV.

DE HOMINE

QUI EX SPIRITUALI ET CORPORALI SUBSTANTIA COMPONITUR, ET PRIMO DE IIS QUÆ PERTINENT AD ESSENTIAM ANIMÆ.

(Et septem quæruntur.)

Post considerationem creaturæ spiritualis et corporalis considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur : et primo de natura ipsius hominis ; secundo de ejus productione.

Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animæ, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam ; et ideo prima consideratio circa animam versabitur. Et quia secundum Dionysium, XI cap. *Angel. hierar.,* tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet essentia, virtus et operatio : primo considerabimus ea quæ pertinent ad essentiam animæ ; secundo ea quæ pertinent ad virtutem, sive potentias ejus ; tertio ea quæ pertinent ad operationem ejus.

Circa primum occurrit duplex consideratio : quarum prima est de ipsa anima secundum se, secunda de unione ejus ad corpus.

Circa primum quæruntur septem : 1° utrum anima sit corpus ; 2° utrum anima humana sit aliquid subsistens ; 3° utrum animæ brutorum sint subsistentes ; 4° utrum anima sit homo, vel magis homo sit aliquid compositum ex anima et corpore ; 5° utrum sit composita ex materia et forma ; 6° utrum anima humana sit incorruptibilis ; 7° utrum anima sit ejusdem speciei cum angelo.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima sit corpus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima sit corpus. Anima enim est motor corporis. Non autem est movens non motum ; tum quia videtur quod nihil possit movere nisi moveatur, quia nihil dat alteri quod non habet, sicut quod non est calidum non calefacit ; tum quia si aliquid est movens

non motum, causat motum sempiternum et eodem modo se habentem ut probatur in VIII *Phys.*, text. 43, etc., quod non apparet in motu animalis, qui est ab anima. Ergo anima est movens motum. Sed omne movens motum est corpus. Ergo anima est corpus.

2. Præterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Non potest autem esse similitudo corporis ad rem incorpoream. Si igitur anima non esset corpus, non posset cognoscere res corporeas.

3. Præterea, moventis ad motum oportet esse aliquem contactum. Contactus autem non est nisi corporum. Cum igitur anima moveat corpus, videtur quod anima sit corpus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI *De Trinit.*, cap. VI, col. 929, t. 8, quod anima simplex [1] dicitur respectu corporis, « quia mole non diffunditur per spatium loci. »

Respondeo dicendum, quod ad inquirendum de natura animæ oportet præsupponere quod anima dicitur esse primum principium vitæ in his quæ apud nos vivunt; animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes. Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus.

Horum autem principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant, sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse : et secundum hoc animam aliquod corpus esse dicebant.

Hujus autem opinionis falsitas licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo etiam communius et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim quod non quodcumque vitalis operationis principium est anima; sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis; et idem esset dicendum de aliis animæ instrumentis. Sed primum principium vitæ dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitæ, sicut cor est principium vitæ in animali; tamen non potest esse primum principium vitæ aliquod corpus. Manifestum est enim quod esse principium vitæ, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus : alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitæ. Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitæ, per hoc quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus ejus. Anima igitur, quæ est primum principium vitæ, non est corpus, sed corporis actus; sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod cum omne quod movetur, ab alio moveatur, quod non potest in infinitum procedere, necesse est dicere quod non omne movens movetur. Cum enim moveri sit exire de potentia in actum, movens dat id quod habet mobili, in quantum facit ipsum esse in actu. Sed, sicut ostenditur in VIII *Phys.*, loc. cit. in arg., est quoddam movens penitus immobile, quod nec per se, nec per accidens movetur; et tale movens potest movere motum semper uniformem. Est autem aliud movens quod non movetur per se, sed movetur per accidens, et propter hoc non movet motum semper uniformem; et tale movens est anima. Est autem aliud movens quod per se movetur, scilicet corpus. Et quia antiqui naturales nihil esse credebant nisi corpora, posuerunt quod omne movens movetur, et quod anima per se movetur et est corpus.

Ad secundum dicendum, quod non est necessarium quod similitudo rei cognitæ sit actu in natura cognoscentis; sed si aliquid sit quod prius est cognoscens in potentia, et postea in actu, oportet quod similitudo cogniti non sit actu in natura cognoscentis, sed in potentia tantum; sicut color non est actu in pupilla, sed in potentia tantum. Unde non oportet quod in natura animæ sit similitudo rerum corporearum in actu, sed quod sit in potentia ad hujusmodi similitudines. Sed quia antiqui naturales nesciebant distinguere inter actum et potentiam, ponebant animam esse corpus, ad hoc quod cognosceret omnia corpora; et quod esset composita ex principiis omnium corporum.

Ad tertium dicendum, quod est duplex contactus, quantitatis et virtutis. Primo modo corpus non tangitur nisi a corpore. Secundo modo corpus potest tangi a re incorporea, quæ movet corpus.

Conclusio. — Anima, cum sit primum principium vitæ in his quæ apud nos vivunt, impossibile est ipsam esse corpus, sed corporis actum (*a*).

[1] Al. ; « simpliciter. »

(*a*) Animam materialem materialistæ sibi fingunt.

ARTICULUS II.

Utrum anima humana sit aliquid subsistens.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima humana non sit aliquid subsistens. Quod enim est subsistens, dicitur hoc aliquid. Anima autem non est hoc aliquid, sed compositum ex anima et corpore. Ergo anima non est aliquid subsistens.

2. Præterea, omne quod est subsistens, potest dici operari. Sed anima non dicitur operari; quia, ut dicitur in I *De anima*, text. 64, « dicere animam sentire aut intelligere, simile est ac si dicat eam aliquis texere, vel ædificare. » Ergo anima non est aliquid subsistens.

3. Præterea, si anima esset aliquid subsistens, esset aliqua ejus operatio sine corpore. Sed nulla est ejus operatio sine corpore, nec etiam intelligere, quia non contingit intelligere sine phantasmate; phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima humana non est aliquid subsistens.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X *De Trinit.*, cap. VII, col. 979, t. 8 : « Quisquis videt mentis naturam et esse substantiam, et non esse corpoream, videt eos qui opinantur eam esse corpoream, ab hoc errare, quod adjungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam [1], » scilicet corporum phantasias. Natura ergo mentis humanæ non solum est incorporea, sed etiam est substantia, scilicet aliquid subsistens.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens.

Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturam omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura; quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quod lingua infirmi, quæ infecta est cholerico et amaro humore non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus; et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum, quia natura etiam determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color non sit solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus ejusdem coloris videtur.

Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens, vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari nisi quod per se subsistit; non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo est; propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quæ dicitur intellectus, vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.

Ad primum ergo dicendum, quod *hoc aliquid* potest accipi dupliciter : uno modo pro quocumque subsistente, alio modo pro subsistente completo in natura alicujus speciei. Primo modo excludit inhærentiam accidentis et formæ materialis. Secundo modo excludit etiam [2] imperfectionem partis. Unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanæ, potest dici hoc aliquid primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo; sic enim compositum ex anima et corpore dicitur *hoc aliquid*.

Ad secundum dicendum, quod verba illa Aristoteles dicit non secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum qui dicebant quod intelligere est moveri, ut patet ex iis quæ ibi præmittit.

Vel dicendum, quod per se agere convenit per se existenti. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid, si non sit inhærens ut accidens vel ut forma materialis, etiamsi sit pars. Sed proprie et per se subsistens dicitur quod neque est prædicto modo inhærens, neque est pars; secundum quem modum oculus aut manus non posset dici per se subsistens, et per consequens nec per se operans. Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes; dicimus enim

[1] Plenius et mutatis aliquibus verbis in textu S. Augustini.

[2] Al. deest « etiam. »

quod homo videt per oculum et palpat per manum, aliter quam calidum calefacit per calorem, quia calor nullo modo calefacit proprie loquendo. Potest igitur dici quod anima intelligit sicut oculus videt; sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam.

Ad tertium dicendum, quod corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione objecti : phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad sensum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem : alioquin animal non esset aliquod subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.

Conclusio. — Anima humana, cum sit omnium corporum cognoscitiva, est incorporea et subsistens (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum animæ brutorum animalium sint subsistentes.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod animæ brutorum animalium sint subsistentes. Homo enim convenit in genere cum aliis animalibus. Sed anima hominis est aliquid subsistens, ut ostensum est. Ergo et animæ aliorum animalium sunt subsistentes.

2. Præterea, similiter se habet sensitivum ad sensibilia, sicut intellectivum ad intelligibilia. Sed intellectus intelligit intelligibilia sine corpore. Ergo et sensus apprehendit sensibilia sine corpore. Animæ autem brutorum animalium sunt sensitivæ. Ergo sunt subsistentes pari ratione qua et anima hominis, quæ est intellectiva.

3. Præterea, brutorum animalium anima movet corpus. Corpus autem non movet, sed movetur. Anima ergo brutorum habet aliquam operationem sine corpore.

Sed contra est quod dicitur in lib. *De eccl. dogmat.,* cap. xvi et xvii, col. 1216, t. VIII *Oper.* Augustini : « Solum hominem credimus habere animam substantivam; animalium vero animæ non sunt substantivæ[1]. »

Respondeo dicendum, quod antiqui philosophi nullam distinctionem ponebant inter sensum et intellectum; et utrumque corporeo principio attribuebant, ut dictum est.

Plato autem distinxit inter intellectum et sensum; utrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens quod sicut intelligere, ita et sentire convenit animæ secundum seipsam; et ex hoc sequebatur quod etiam animæ brutorum animalium sunt subsistentes.

Sed Aristoteles, lib. I *De anima,* text. 76, et lib. III, text. 6 et 7, posuit quod solum intelligere inter opera animæ sine organo corporeo exercetur. Sentire vero et consequentes operationes animæ sensitivæ manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione; sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris; et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam; sed omnis operatio sensitivæ animæ est conjuncti. Ex quo relinquitur quod, cum animæ brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes : similiter enim unumquodque habet esse et operationem.

Ad primum ergo dicendum, quod homo, etsi conveniat in genere cum aliis animalibus, specie tamen differt. Differentia autem speciei attenditur secundum differentiam formæ. Nec oportet quod omnis differentia formæ faciat generis diversitatem.

Ad secundum dicendum, quod sensitivum qnodammodo se habet ad sensibilia sicut intellectivum ad intelligibilia inquantum scilicet utrumque est in potentia ad sua objecta. Sed quodammodo dissimiliter se habent, inquantum sensitivum patitur a sensibili cum corporis immutatione. Unde excellentia sensibilium corrumpit sensum; quod in intellectu non contingit. Nam intellectus intelligens maxima intelligibilium, magis potest postmodum intelligere minora. Si vero in intelligendo fatigetur corpus, hoc est per accidens, inquantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata præparentur.

Ad tertium dicendum, quod vis motiva est duplex. Una quæ importat motum, scilicet appetitiva, et hujus operatio in anima sensitiva non est sine corpore; sed ira et gaudium et hujusmodi passiones sunt cum aliqua cordis[2] immutatione. Alia vis motiva

[1] D. Thomas non affert ipsa verba, sed sensum reddit. Opusculum autem illud non est D. Augustini, licet inter ejus opera legatur; sed communiter tribuitur Gennadio.

[2] Sic codd.; in edit. : « corporis. »

(*a*) Animas nostras nihil esse Libertini dicunt.

est exequens motum, per quem membra redduntur habilia ad obediendum appetitui, cujus actus non est movere sed moveri. Unde patet quod movere non est actus animæ sensitivæ sine corpore.

CONCLUSIO. — Cum animæ brutorum per seipsas minime operentur, subsistentes non sunt. Similiter enim unumquodque habet esse et operationem.

ARTICULUS IV.

Utrum anima sit homo.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod anima sit homo. Dicitur enim II ad Cor., IV, 16 : *Licet is qui foris est, noster homo, corrumpatur; tamen is qui intus est renovatur de die in diem.* Sed id quod est intus in homine, est anima. Ergo anima est homo interior.

2. Præterea, anima humana est substantia quædam. Non autem est substantia universalis. Ergo est substantia particularis; ergo est hypostasis vel persona : sed nonnisi humana. Ergo anima est homo; nam persona humana est homo.

Sed contra est quod Augustinus, XIX *De civ. Dei,* cap. III, col. 626, t. 7, commendat Varronem, quod « hominem nec animam solam, nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitrabatur. »

Respondeo dicendum, quod animam esse hominem dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod homo sit anima, sed hic homo non sit anima, sed compositum ex anima et corpore, puta Socrates. Quod ideo dico, quia quidam posuerunt solam formam esse de ratione speciei; materiam vero esse partem individui, et non speciei.

Quod quidem non potest esse verum. Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus, non quidem materia signata, quæ est principium individuationis, sed materia communis. Sicut enim de ratione hujus hominis est quod sit ex hac anima et his carnibus et his ossibus; ita de ratione hominis est quod sit ex anima et carnibus et ossibus; oportet enim de substantia speciei esse quidquid est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum.

Alio vero modo potest intelligi sic quod etiam hæc anima sit hic homo; et hoc quidem sustineri posset, si poneretur quod animæ sensitivæ operatio esset ejus propria sine corpore : quia omnes operationes quæ attribuuntur homini, convenirent soli animæ. Illud autem est unaquæque res quod operatur operationes illius rei; unde illud est homo quod operatur operationes hominis. Ostensum est autem, quod sentire non est operatio animæ tantum. Cum igitur sentire sit quædam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quod homo non est anima tantum, sed [1] est aliquod compositum ex anima et corpore.

Plato vero ponens sentire esse proprium animæ, ponere potuit quod homo esset anima utens corpore.

Ad primum ergo dicendum, quod, secundum Philosophum, in IX *Ethic.,* cap. VIII, illud potissime videtur esse unumquodque, quod est principium [2] in ipso; sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod est principale in homine, dicitur homo, aliquando quidem pars intellectiva secundum rei veritatem, quæ dicitur homo interior; aliquando vero pars sensitiva cum corpore secundum æstimationem quorumdam, qui solum circa sensibilia detinentur. Et hic dicitur homo exterior.

Ad secundum dicendum, quod non quælibet substantia particularis est hypostasis, vel persona, sed quæ habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis, vel persona; et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanæ.

CONCLUSIO. — Cum illum tantum sit homo quod operatur omnes hominis operationes, anima vero sola sine corpore non operetur sensitivas; manifestum est, quod homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima et corpore (*a*).

[1] Al. : « sed aliquid principium. »
[2] Al. : « principale. »
(*a*) Quidam hominem dixerunt esse animam, alii esse corpus; sed veritas est in medio : homo est ex anima et corpore substantialiter unitis; hinc falsa est et erronea definitio hæc : « L'homme est une intelligence servie par des organes. »

ARTICULUS V.

Utrum anima sit composita ex materia et forma.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod anima sit composita ex materia et forma. Potentia enim contra actum dividitur. Sed omnia quæcumque sunt in actu, participant primum actum, qui Deus est; per cujus participationem omnia sunt et bona et entia et viventia, ut patet per doctrinam Dionysii, in lib. *De div. nom.*, c. v, § 2, etc., col. 815, t. 1. Ergo quæcumque sunt in potentia, participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cum ergo anima humana sit quodammodo in potentia, quod apparet ex hoc quod homo quandoque est intelligens in potentia, videtur quod anima humana participat materiam primam tanquam partem sui.

2. Præterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiæ, ibi invenitur materia. Sed in anima inveniuntur proprietates materiæ, quæ sunt subjici et transmutari; subjicitur enim scientiæ et virtuti, et mutatur de ignorantia ad scientiam, vel de vitio ad virtutem. Ergo in anima est materia.

3. Præterea, illa quæ non habent materiam, non habent causam sui esse, ut dicitur in VIII *Metaph.*, text. 16. Sed anima habet causam sui esse, quia creatur a Deo. Ergo anima habet materiam.

4. Præterea, quod non habet materiam, sed est forma tantum, est actus purus et infinitus. Hoc autem solius Dei est. Ergo anima habet materiam.

Sed contra est quod Augustinus probat in VII *Super Gen. ad lit.*, cap. VII, VIII, etc; col. 359, t. 3, quod anima non est facta nec ex materia corporali, nec ex materia spirituali.

Respondeo dicendum, quod anima non habet materiam, et hoc potest considerari dupliciter. Primo quidem ex ratione animæ in communi. Est enim de ratione animæ quod sit forma alicujus corporis. Aut igitur est forma secundum se totam, aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est quod pars ejus sit materia, si dicatur materia aliquod ens in potentia tantum, quia forma, inquantum forma, est actus; id autem quod est in potentia tantum non potest esse pars actus; cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, illam partem dicemus esse animam; et illam materiam, cujus primo est actus, dicemus esse primum animatum. Secundo, specialiter ex ratione humanæ animæ, inquantum est intellectiva. Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma ejus est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absoluta, puta lapidem, inquantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute secundum propriam rationem formalem in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formæ rerum reciperentur in ea ut individuales; et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis quæ recipiunt formas rerum in organo corporali. Materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, caret compositione formæ et materiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod primus actus est universale principium omnium actuum; quia est infinitum virtualiter, in se omnia præhabens, ut dicit Dionysius, c. v *De div. nom.*, § 4, col. 818, t. 1. Unde participatur a rebus non sicut pars, sed secundum diffusionem[1] processionis ipsius. Potentia autem, cum sit receptiva actus, oportet quod actui proportionetur. Actus vero recepti qui procedunt a primo actu infinito, et sunt quædam participationes ejus, sunt diversi. Unde non potest esse potentia una quæ recipiat omnes actus sicut est unus actus influens omnes actus participatos; alioquin potentia receptiva adæquaret potentiam activam primi actus. Est autem alia potentia receptiva in anima intellectiva a potentia receptiva materiæ primæ, ut patet ex diversitate receptorum; nam materia prima recipit formas indivi-

[1] Ita cod. Alcan., cum edit. romana; cod. Tarrac. et editiones reliquæ : « secundum diffusionem et processionem ipsius. »

duales, intellectus autem recipit formas absolutas. Unde talis potentia in anima intellectiva existens non ostendit quod anima sit composita ex materia et forma.

Ad secundum dicendum, quod subjici et transmutari convenit materiæ secundum quod est in potentia. Sicut ergo est alia potentia intellectus et alia potentia materiæ primæ; ita est alia ratio subjiciendi et transmutandi. Secundum hoc enim intellectus subjicitur scientiæ et transmutatur de ignorantia ad scientiam, secundum quod est in potentia ad species intelligibiles.

Ad tertium dicendum, quod forma est causa essendi materiæ, et agens; unde agens, inquantum reducit materiam in actum formæ transmutando, est ei causa essendi. Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium; nec habet causam transmutantem de potentia in actum. Unde post verba præmissa Philosophus concludit quod « in his quæ sunt composita ex materia et forma, nulla est alia causa nisi movens ex potestate ad actum; quæcumque vero non habent materiam, omnia simpliciter entia sunt ipsum quid. »

Ad quartum dicendum, quod omne participatum comparatur ad participans ut actus ejus. Quæcumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse; quia etiam ipsa vita, vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius, *De div. nom.*, c. v, § 5, col. 819, t. 1. Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia, non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex quo est, et quod est; ipsum enim esse est quo aliquid est.

Conclusio. — Cum de ratione animæ, prout in communi consideratur, sit esse formam corporis; prout vero in speciali, inquantum scilicet est intellectiva, esse cognoscitivam formarum absolutarum sive universalium; dici debet animam non esse compositam ex materia, et forma (*a*).

ARTICULUS VI.

Utrum anima humana sit incorruptibilis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod anima humana sit corruptibilis. Quorum enim est simile principium et similis processus, videtur esse similis finis. Sed simile est principium generationis hominum et jumentorum, quia de terra facta sunt; similis est etiam vitæ processus in utrisque, quia *similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius,* ut dicitur Eccles., iii, 19. Ergo ut ibidem concluditur [1], *unus est interitus* hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio.* Sed anima brutorum animalium est corruptibilis. Ergo et anima humana est corruptibilis. * Interitus est.

2. Præterea, omne quod est de nihilo, vertibile est in nihilum; quia finis debet respondere principio. Sed sicut dicitur Sapient., ii, 2, *ex nihilo nati sumus,* quod verum est non solum inquantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam. Ergo, ut ibidem concluditur, *post hoc erimus, tanquam non fuerimus,* etiam secundum animam.

3. Præterea, nulla res est sine propria operatione. Sed propria operatio animæ, quæ est intelligere cum phantasmate, non potest esse sine corpore; nihil enim sine phantasmate intelligit anima. Phantasma autem non est sine corpore, ut dicitur in II *De anima,* text. 160. Ergo anima non potest remanere destructo corpore.

Sed contra est quod Dionysius dicit, iv cap. *De div. nom.*, § 2, col. 695, t. 1, quod animæ humanæ « habent ex bonitate divina quod sint intellectuales, et quod habeant substantialem vitam inconsumptibilem [2]. »

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, animam humanam, quam dicimus

[1] Non concluditur ex præcedenti, sed antecedenter affirmatur.

[2] Sensum reddit D. Thomas ex versione Joannis Sarrasini. Corderius. « Inde provenit illas animas intellectu præditas esse, vitam habere substantialem, corruptionis expertem. »

(*a*) Juxta Bonaventuram, anima rationalis bene dicitur composita ex materia et forma, quia materiæ proprietatem habet. Avicebron intelligentias ex materia et forma esse compositas expresse dicit. Scotus in anima materiam metaphysicam ponit, nec etiam physicam, sed non eamdem ac corporalium rejicit. Duæ sunt enim juxta Scotistas quosdam materiæ primæ physicæ, una corporalium, una spiritualium. Hæc autem materia physica animæ et spiritualium, nec quantitas extensa, nec unum principium naturale ex quo aliquid fit esset. Quoad materiam metaphysicam, ens limitatum est, hæcceitas, ut diximus.

intellectivum principium, esse incorruptibilem.

Dupliciter enim aliquid corrumpitur; uno modo per se, alio modo per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari aut corrumpi per accidens, id est aliquo generato vel corrupto. Sic enim competit alicui generari et corrumpi, sicut et esse, quod per generationem acquiritur, et per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet esse, non potest generari vel corrumpi nisi per se. Quæ vero non subsistunt, ut accidentia et formæ materiales, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corruptionem compositorum. Ostensum est autem supra, quod animæ brutorum non sunt quid per se subsistens, sed sola anima humana. Unde animæ brutorum corrumpuntur, corruptis corporibus; anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur. Quod quidem omnino est impossibile non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente, quod est forma tantum. Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formæ, quæ est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam; secundum hoc autem accidit in ea corruptio quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa; unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse.

Dato etiam quod anima esset ex materia et forma composita, ut quidam dicunt, adhuc oporteret ponere eam incorruptibilem. Non enim invenitur corruptio, nisi ubi invenitur contrarietas; generationes enim et corruptiones ex contrariis et in contraria sunt. Unde corpora cælestia, quia non habent materiam contrarietati subjectam, incorruptibilia sunt. In anima autem intellectiva non potest esse aliqua contrarietas : recipit enim secundum modum sui esse. Ea vero quæ in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate; quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariæ, sed est una scientia contrariorum. Impossibile est ergo quod anima intellectiva sit corruptibilis.

Potest etiam hujus rei accipi signum ex hoc quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon inducit rationem illam ex persona insipientium, ut exprimitur Sapient., II. Quod ergo dicitur quod homo et alia animalia habent simile generationis principium, verum est quantum ad corpus; similiter enim de terra facta sunt omnia animalia; non autem quantum ad animam. Nam anima brutorum producitur ex virtute aliqua corporea, anima vero humana a Deo : et ad hoc significandum dicitur Genes., I, quantum ad alia animalia : *Producat terra animam viventem.* Quantum vero ad hominem dicitur, quod *inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.* Et ideo concluditur Eccles., ult., 7 : *Revertatur pulvis in terram suam, unde erat; et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum.* Similiter processus vitæ est similis quantum ad corpus; ad quod pertinet quod dicitur Eccles., III, 19 : *Similiter spirant omnia;* et Sapient., II, 2 : *Fumus flatus est in naribus nostris,* etc. Sed non est similis processus quantum ad animam : quia homo intelligit, non autem animalia bruta. Unde falsum est quod dicitur Eccles., III, 19 : *Nihil habet homo jumento amplius.* Et ideo similis est interitus quantum ad corpus, sed non quantum ad animam.

Ad secundum dicendum, quod sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solum per potentiam activam creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere, ita cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in creatore potentia ad hoc quod esse non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc quod inest ei potentia ad non esse.

Ad tertium dicendum, quod intelligere cum phantasmate est proprie operatio animæ secundum quod corpori est unita. Separata autem a corpore habebit alium modum intelligendi similem aliis substantiis a corpore separatis, ut infra melius patebit.

Conclusio. — Cum anima sit forma per se subsistens, expers omnis contrarietatis, non est corruptibilis per se, nec per accidens (*a*).

(*a*) Pluribus in locis immortalitatem animæ Philosophus affirmavit.

ARTICULUS VII.

Utrum anima et angelus sint unius speciei.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod anima et angelus sint unius speciei. Unumquodque enim ordinatur ad proprium finem per naturam suæ speciei, per quam habet inclinationem ad finem. Sed idem est finis animæ et angeli, scilicet beatitudo æterna. Ergo sunt unius speciei.

2. Præterea, ultima differentia specifica est nobilissima, quia complet rationem speciei. Sed nihil est nobilius in angelo et anima quam esse intellectuale. Ergo conveniunt anima et angelus in ultima differentia specifica; ergo sunt unius speciei.

3. Præterea, anima ab angelo differre non videtur nisi per hoc quod est corpori unita. Corpus autem, cum sit extra essentiam animæ, non videtur ad ejus speciem pertinere. Ergo anima et angelus sunt unius speciei.

Sed contra, quorum sunt diversæ operationes naturales, ipsa differunt specie. Sed animæ et angeli sunt diversæ operationes naturales : quia, ut dicit Dionysius, *De div. nomin.*, c. VII, § 2, col. 867, t. 1, « mentes angelicæ simplices, et bonos intellectus habent, non a divisibilibus congregantes divinam conjunctionem[1]; » cujus contrarium postmodum de anima dicit. Anima igitur et angelus non sunt unius speciei.

Respondeo dicendum, quod Origenes, lib. I *Periarch.*, cap. V, col. 158, et c. VIII, col. 176, t. 1, posuit omnes animas humanas et angelos esse unius speciei; et hoc ideo quia posuit diversitatem gradus in hujusmodi subtantiis inventam accidentalem, utpote ex libero arbitrio provenientem, ut supra dictum est.

Quod non potest esse, quia in substantiis incorporeis non potest esse diversitas secundum numerum absque diversitate secundum speciem, et absque naturali inæqualitate; quia cum non sint compositæ ex materia et forma, sed sint formæ subsistentes, manifestum est quod necesse erit in eis esse diversitatem speciei[2]. Non enim potest intelligi quod aliqua forma separata sit nisi una unius speciei; sicut si esset albedo separata, non potest esse nisi una tantum; hæc enim albedo non differt ab alia, nisi per hoc quod est hujus vel illius. Diversitas autem secundum speciem semper habet diversitatem naturalem concomitantem, sicut in speciebus colorum unus est perfectior altero, et similiter in aliis. Et hoc ideo quia differentiæ dividentes genus sunt contrariæ. Contraria autem se habent secundum perfectum et imperfectum, quia principium contrarietatis est privatio et habitus, ut dicitur in X *Metaph.*, text. 15 et 16. Idem etiam sequeretur, si hujusmodi substantiæ essent compositæ ex materia et forma. Si enim materia hujus distinguitur a materia illius, necesse est quod vel forma sit principium distinctionis materiæ, ut scilicet materiæ sint diversæ propter habitudinem ad diversas formas : et tunc sequitur adhuc diversitas secundum speciem, et inæqualitas naturalis; vel materia erit principium distinctionis formarum. Nec potest dici quod[3] materia hæc sit alia ab illa nisi secundum divisionem quantitativam, quæ non habet locum in substantiis incorporeis, cujusmodi sunt angelus et anima. Unde non potest esse quod angelus et anima sint unius speciei.

Quomodo autem sint plures animæ unius speciei, infra ostendetur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de fine proximo et naturali. Beatitudo autem æterna est finis ultimus et supernaturalis.

Ad secundum dicendum, quod differentia specifica ultima est nobilissima, inquantum est maxime determinata, per modum quo actus est nobilior potentia. Sic autem intellectuale non est nobilissimum, quia est indeterminatum et commune ad multos intellectualitatis gradus, sicut sensibile ad multos gradus inesse sensibilis. Unde sicut non omnia sensibilia sunt unius speciei, ita nec omnia intellectualia.

Ad tertium dicendum, quod corpus non est de essentia animæ; sed anima ex natura suæ essentiæ habet quod sit corpori unibilis; unde nec proprie anima est in specie, sed compositum. Et hoc ipsum quod anima quodammodo indiget corpore ad suam opera-

[1] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius : « Ex ea intellectiles ac intelligentes angelicarum mentium virtutes simplices ac beatas habent intelligentias, dum non dividuis aut e dividuis, vel sensibus vel diffusis rationibus, ratiocinando divinam colligunt scientiam. »

[2] Al. : « in specie. » — [3] Al. : « dici materia hæc alia ab illa nisi secundum distinctionem. »

tionem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quam angelus, qui corpori non unitur.

Conclusio. — Cum angelus forma sit separata, non existens in materia, fieri non potest ut sit unius speciei cum anima.

QUÆSTIO LXXVI

DE UNIONE ANIMÆ AD CORPUS.

(Et octo quæruntur).

Deinde considerandum est de unione animæ ad corpus, et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma; 2° utrum intellectivum principium numero multiplicetur secundum multiplicationem corporum, vel sit unus intellectus omnium hominum; 3° utrum in corpore, cujus forma est principium intellectivum, sit aliqua alia anima; 4° utrum sit in eo aliqua alia forma substantialis; 5° quale debeat esse corpus cujus intellectivum principium est forma ; 6° utrum tali corpori uniatur mediante aliquo alio corpore; 7° utrum mediante aliquo accidente; 8° utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectivum principium non uniatur corpori ut forma. Dicit enim Philosophus in III *De anima,* text. 6 et 7, quod intellectus est separatus, et quod nullius corporis est actus. Non ergo unitur corpori ut forma.

2. Præterea, omnis forma determinatur secundum naturam materiæ cujus est forma : alioquin non requireretur proportio inter materiam et formam. Si ergo intellectus uniretur corpori ut forma, cum omne corpus habeat determinatam naturam, sequeretur quod intellectus haberet determinatam naturam, et sic non esset omnium cognoscitivus, ut ex superioribus patet; quod est contra rationem intellectus. Non ergo intellectus unitur corpori ut forma.

3. Præterea, quæcumque potentia receptiva est actus alicujus corporis, recipit formam materialiter et individualiter : quia receptum est in recipiente secundum modum recipientis. Sed forma rei intellectæ non recipitur in intellectu materialiter et individualiter, sed magis immaterialiter et universaliter; alioquin intellectus non esset cognoscitivus immaterialium et universalium, sed singularium tantum, sicut et sensus. Intellectus ergo non unitur corpori ut forma.

4. Præterea, ejusdem est potentia et actio : idem enim est quod potest agere et quod agit. Sed actio intellectualis non est alicujus corporis, ut ex superioribus patet. Ergo nec potentia intellectiva est alicujus corporis potentia. Sed virtus, sive potentia, non potest esse abstractior vel simplicior quam essentia, e qua virtus vel potentia derivatur. Ergo nec substantia intellectus est corporis forma.

5. Præterea, id quod secundum se habet esse, non unitur corpori ut forma; quia forma est quo aliquid est, et sic ipsum esse formæ non est ipsius formæ secundum se. Sed intellectivum principium habet secundum se esse, et est subsistens, ut supra dictum est. Non ergo unitur corpori ut forma.

6. Præterea, id quod inest alicui rei secundum se, semper inest ei. Sed formæ secundum se inest uniri materiæ ; non enim per accidens aliquod, sed per essentiam suam est actus materiæ; alioquin ex materia et forma non fieret unum substantialiter, sed accidentaliter. Forma ergo non potest esse sine propria materia. Sed intellectivum principium, cum sit incorruptibile, ut supra ostensum est, remanet corpori non unitum, corpore corrupto. Ergo intellectivum principium non unitur corpori ut forma.

Sed contra, secundum Philosophum in VIII *Metaphys.*, text. 6, differentia sumitur a forma rei. Sed differentia constitutiva hominis, est rationale, quod dicitur de homine ratione intellectivi principii. Intellectivum ergo principium est forma hominis.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma ejus cui operatio attribuitur; sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis, et scientia est forma quodammodo animæ. Et hujus ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita mani-

festetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operantur unumquodque horum operum vitæ, est anima. Anima enim est quo primum nutrimur et sentimus et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis. Et hæc est demonstratio Aristotelis in II *De anima,* text. 24. Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio, quæ est intelligere, sit hujus hominis actio. Experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit.

Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per Philosophum, V *Physic.*, text. 1. Dicitur enim movere aliquid, aut agere vel secundum se totum, sicut medicus sanat, aut secundum partem, sicut homo videt per oculum; aut per accidens, sicut dicitur, quod albus ædificat, quia accidit ædificatori esse album. Cum igitur dicimus Socratem aut Platonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens : attribuitur enim ei inquantum est homo, quod essentialiter prædicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit dicens in I *Alcib.*, hominem esse animam intellectivam; aut oportet dicere quod intellectus sit aliqua pars Socratis.

Et primum quidem stare non posset, ut supra ostensum est, propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire. Sentire autem non est sine corpore. Unde oportet corpus aliquam esse hominis partem.

Relinquitur ergo quod intellectus, quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis, ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur. Hanc autem unionem Commentator in III *De anima,* comment. 36, dicit esse per speciem intelligibilem; quæ quidem habet duplex subjectum, unum scilicet intellectum possibilem, et aliud ipsa phantasmata, quæ sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori hujus vel illius hominis. Sed ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc quod actio intellectus sit actio Socratis. Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quæ sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur in III *De anima,* text. 18 et 30, sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti; non enim dicimus quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat; sed quod ipse, vel ejus phantasmata intelligantur.

Quidam autem dicere voluerunt quod intellectus unitur corpori ut motor, et sic ex intellectu et corpore fit unum, ut actio intellectus toti attribui possit. Sed hoc est multipliciter vanum.

Primo quidem quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cujus motus præsupponit operationem intellectus. Non ergo quia movetur Socrates ab intellectu, ideo intelligit; sed potius e converso quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates.

Secundo, quia cum Socrates sit quoddam individuum in natura, cujus essentia est una, composita ex materia et forma, si intellectus non sit forma ejus, sequitur quod sit præter essentiam ejus; et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc quod est motus ab intellectu.

Tertio, quia actio motoris nunquam attribuitur moto nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii serræ. Si igitur intelligere attribuitur Socrati, quia est actio motoris ejus, sequitur quod attribuatur ei sicut instrumento : quod est contra Philosophum, I *De anima,* text. 12, qui vult quod intelligere non sit per instrumentum corporeum.

Quarto, quia licet actio partis attribuatur toti, ut actio oculi homini, nunquam tamen attribuitur alii parti, nisi forte per accidens; non enim dicimus quod manus videat, propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu et Socrate dicto modo[1] fit unum, actio intellectus non potest attribui Socrati. Si

[1] « Dicto modo » deest in edit.

vero Socrates est totum quod componitur ex unione intellectus ad reliqua quæ sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis quæ sunt Socratis nisi sicut motor; sequitur quod Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter, sic enim aliquid est ens, quomodo et unum.

Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit, lib. II *De anima,* text. 25 et 26, quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma.

Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanæ. Natura enim uniuscujusque rei ex ejus operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere : per hanc enim omnia alia animalia transcendit. Unde Aristoteles in lib. X *Ethic.,* cap. VII, in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur quod est hujus operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma.

Sed considerandum est, quod quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiæ corporali et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam; unde videmus quod forma mixti corporis habet aliquam [1] operationem, quæ non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formæ materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma metalli [2], et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde in tantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis, et hæc virtus dicitur intellectus.

Est autem attendendum quod si quis poneret animam componi ex materia et forma, nullo modo posset dicere animam esse formam corporis. Cum enim forma sit actus, materia vero sit ens in potentia tantum, nullo modo id quod est ex materia et forma compositum, potest esse alterius forma secundum se totum. Si autem secundum aliquid sui sit forma, id quod est forma, dicimus animam, et id cujus est forma, dicimus primum animatum, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II *Physic.,* text. 26, ultima formarum naturalium ad quam terminatur consideratio Philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia. Quod ex hoc probat; quia « homo ex materia generat hominem, et sol. » Separata quidem est secundum virtutem intellectivam ; quia virtus intellectiva non est virtus alicujus organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi ; intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est, inquantum ipsa anima cujus est hæc virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanæ. Sic ergo Philosophus dicit in III *De anima,* loco cit. in arg., quod intellectus est separatus, quia non est virtus alicujus organi corporalis.

Et per hoc patet responsio ad secundum et tertium. Sufficit enim ad hoc quod homo possit intelligere omnia per intellectum, et ad hoc quod intellectus intelligat omnia immaterialia et universalia, quod virtus intellectiva non est corporis actus.

Ad quartum dicendum, quod humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem ; et ideo nihil prohibet aliquam ejus virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma.

Ad quintum dicendum, quod anima illud esse in quo subsistit communicat materiæ corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum ; ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animæ ; quod non accidit in aliis formis, quæ non sunt subsistentes; et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore, non autem aliæ formæ.

Ad sextum dicendum, quod secundum se convenit animæ corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum ; ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudi-

[1] Al. : « aliam. »

[2] Sic codd.; in Parm. : « elementaris. »

nem et inclinationem naturalem ad corporis unionem.

Conclusio. — Cum principium intellectivum sit quo primo intelligit homo, sive vocetur intellectus sive anima intellectiva, necesse est ipsum uniri corpori humano ut formam (a).

ARTICULUS II.

Utrum intellectivum principium multiplicetur secundum multiplicationem corporum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectivum principium non multiplicetur secundum multiplicationem corporum, sed sit unus intellectus in omnibus hominibus. Nulla enim substantia immaterialis multiplicatur secundum numerum in una specie. Anima autem humana est substantia immaterialis; non enim est composita ex materia et forma, ut supra ostensum est. Non ergo sunt multæ in una specie, sed omnes homines sunt unius speciei. Est ergo unus intellectus omnium hominum.

2. Præterea, remota causa, removetur effectus. Si ergo secundum multiplicationem corporum multiplicarentur animæ humanæ, consequens videretur quod remotis corporibus multitudo animarum non remaneret, sed ex omnibus animabus remaneret aliquod unum solum, quod est hæreticum; periret enim differentia præmiorum et pœnarum.

3. Præterea, si intellectus meus est alius ab intellectu tuo, intellectus meus est quoddam individuum, et similiter intellectus tuus : particularia enim sunt quæ differunt numero et conveniunt in una specie. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo species rerum in intellectu meo et tuo reciperentur individualiter, quod est contra rationem intellectus, qui est cognoscitivus universalium.

4. Præterea, intellectum est in intellectu intelligente. Si ergo intellectus meus est alius ab intellectu tuo, oportet quod aliud sit intellectum a me, et aliud sit intellectum a te : et ita erit individualiter numeratum et intellectum in potentia tantum ; et oportebit abstrahere intentionem communem ab utroque, quia a quibuslibet diversis contingit abstrahere aliquod commune intelligibile; quod est contra rationem intellectus; quia sic non videretur distingui intellectus a virtute imaginativa. Videtur ergo relinqui quod sit unus intellectus omnium hominum.

5. Præterea, cum discipulus accipit scientiam a magistro, non potest dici, quod scientia magistri generet scientiam in discipulo; quia sic etiam scientia esset forma activa sicut calor, quod patet esse falsum. Videtur ergo quod eadem numero scientia quæ est in magistro, communicetur discipulo; quod esse non potest, nisi sit unus intellectus utriusque. Videtur ergo quod sit unus intellectus discipuli et magistri, et per consequens omnium hominum.

6. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De quantit. animæ,* c. xxxii, col. 1073, t. 1 : « Si plures tantum animas humanas dixerim, ipse me ridebo [1]. » Sed maxime videtur anima esse una quantum ad intellectum. Ergo est unus intellectus omnium hominum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II *Physic.,* text. 38, quod sicut se habent causæ universales ad universalia, ita se habent causæ particulares ad particularia. Sed impossibile est quod una anima secundum speciem sit diversorum animalium secundum speciem. Ergo impossibile est quod anima intellectiva una numero sit diversorum secundum numerum.

Respondeo dicendum, quod intellectum esse unum omnium hominum omnino est impossibile.

Et hoc quidem patet, si secundum Platonis sententiam homo sit ipse intellectus. Sequeretur enim, si Socratis et Platonis est unus intellectus tantum, quod Socrates et Plato sint unus homo, et quod non distinguantur ab invicem nisi per hoc quod est extra essentiam utriusque, et erit tunc distinctio Socratis et Platonis non alia quam hominis tunicati et cappati; quod est omnino absurdum.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, si secundum sententiam Aristotelis, lib. III *De anima,* text. 52, intellectus ponatur pars seu potentia animæ, quæ est hominis forma. Impossibile est enim plurium numero diversorum esse unam formam, sicut impos-

[1] « Sin multas tantummodo esse dixero, ipse me ridebo. »

(a) Macrobius animas in cælo creatas hic per viam lacteam descendere somniavit. Anima rationalis corporis humani non est forma, inquantum rationalis, juxta Joannem Petrum.

sibile est quod eorum sit unum esse : nam forma est essendi principium.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, quocumque modo quis ponat unionem intellectus ad hunc et ad illum hominem. Manifestum est enim quod si sit unum principale agens et duo instrumenta, dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones; sicut si unus homo tangat diversa duabus manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Si vero e converso instrumentum sit unum, et principales agentes diversi, dicentur quidem plures agentes, sed una actio ; sicut si multi uno fune trahant navem, erunt multi trahentes, sed unus tractus. Si vero agens principale sit unum, et instrumentum unum, dicetur unum agens et una actio ; sicut cum faber uno martello percutit, est unus percutiens et una percussio. Manifestum est autem quod qualitercumque intellectus seu uniatur seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cætera quæ ad hominem pertinent, principalitatem habet ; obediunt enim vires sensitivæ intellectui, et ei deserviunt. Si ergo poneretur quod essent plures intellectus et sensus unus duorum hominum, puta si duo homines haberent unum oculum, essent quidem plures videntes, sed una visio. Si vero intellectus est unus, quantumcumque diversificentur alia, quibus omnibus intellectus utitur quasi instrumentis, nullo modo Socrates, et Plato poterunt dici nisi unus intelligens. Et si addamus, quod ipsum intelligere, quod est actio intellectus, non fit per aliquod aliud organum nisi per ipsum intellectum, sequetur ulterius quod sit et agens unum et actio una, id est, quod omnes homines sint unus intelligens, et [1] unum intelligere : dico autem respectu ejusdem intelligibilis, Posset autem diversificari actio intellectualis mea et tua per diversitatem phantasmatum, quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me, et aliud in te, si ipsum phantasma, secundum quod est aliud in me et aliud in te, esset forma intellectus possibilis ; quia idem agens secundum diversas formas producit diversas actiones, sicut secundum diversas formas rerum respectu ejusdem oculi sunt diversæ visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis, sed species intelligibilis, quæ a phantasmatibus abstrahitur. In uno autem intellectu a phantasmatibus diversis ejusdem speciei non abstrahitur nisi una species intelligibilis; sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidum, et tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione una intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum. Si ergo unus intellectus esset omnium hominum, diversitates phantasmatum, quæ sunt in hoc et in illo, non possent causare diversitatem intellectualis operationis hujus et illius hominis, ut Commentator fingit in III *De anima,* comment. 36. Relinquitur ergo quod omnino impossibile et inconveniens est ponere unum intellectum omnium hominum.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, sicut nec angelus ; tamen est forma materiæ alicujus, quod angelo non convenit. Et ideo secundum divisionem materiæ sunt multæ animæ unius speciei ; multi autem angeli unius speciei omnino esse non possunt.

Ad secundum dicendum, quod unumquodque hoc modo habet unitatem quo habet esse ; et per consequens idem est judicium de multiplicatione rei et de esse ipsius. Manifestum est autem quod anima intellectualis secundum suum esse unitur corpori ut forma ; et tamen, destructo corpore, remanet anima intellectualis in suo esse ; et eadem ratione multitudo animarum est secundum multitudinem corporum ; et tamen destructis corporibus remanent animæ in suo esse multiplicatæ.

Ad tertium dicendum, quod individuatio intelligentis, aut speciei per quam intelligit, non excludit intelligentiam universalium : alioquin, cum intellectus separati sint quædam substantiæ subsistentes, et per consequens particulares, non possent universalia intelligere. Sed materialitas cognoscentis et speciei per quam cognoscitur, universalis cognitionem impedit. Sicut enim omnis actio est secundum modum formæ qua agens agit, ut calefactio secundum modum caloris ; ita cognitio est secundum modum speciei, qua cognoscens cognoscit. Manifestum est autem quod natura communis distinguitur et multiplicatur secundum principia individuantia, quæ sunt ex parte materiæ. Si ergo forma, per quam fit cognitio, sit materialis, non

[1] In edit. : « omnium. »

abstracta a conditionibus materiæ, erit similitudo naturæ speciei aut generis secundum quod est distincta et multiplicata per principia individuantia; et ita non poterit cognosci natura rei in sua communitate. Si vero species sit abstracta a conditionibus materiæ individualis, erit similitudo naturæ absque iis quæ ipsam distinguunt et multiplicant; et ita cognoscetur universale. Nec refert quantum ad hoc utrum sit unus intellectus, vel plures; quia si etiam esset unus tantum, oporteret ipsum esse aliquem quemdam, et speciem per quam intelligit, esse aliquam quamdam.

Ad quartum dicendum, quod sive intellectus sit unus sive plures, id quod intelligitur est unum. Id enim quod intelligitur, non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem; lapis enim non est in anima, sed species lapidis, ut dicitur in III *De anima*, text. 38, et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum; alioquin scientiæ non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus. Contingit autem eidem rei diversa secundum diversas formas assimilari. Et quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quod idem a diversis cognoscentibus cognosci contingit, ut patet in sensu; nam plures vident eumdem colorem secundum diversas similitudines; et similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. Sed hoc tantum interest inter sensum et intellectum, secundum sententiam Aristotelis loco nunc cit., quia res sentitur secundum illam dispositionem quam extra animam habet in sua particularitate; natura autem rei quæ intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis, seclusis principiis individuantibus; non autem hunc modum essendi habet extra animam. Sed secundum sententiam Platonis, res intellecta eo modo est extra animam quo intelligitur; posuit enim naturas rerum a materia separatas.

Ad quintum dicendum, quod scientia alia est in disciplulo, et alia in magistro. Quomodo autem causetur, in sequentibus ostendetur.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus intelligit, animas non esse plures tantum, quin uniantur in una ratione speciei.

CONCLUSIO. — Cum impossibile sit plurium numero differentium esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum esse; oportet principium intellectivum multiplicari secundum multiplicationem corporum (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes, scilicet sensitiva et nutritiva. Corruptibile enim et incorruptibile non sunt unius substantiæ. Sed anima intellectiva est incorruptibilis; aliæ vero animæ, scilicet sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles, ut ex superioribus patet. Ergo in homine non potest esse una essentia animæ intellectivæ, sensitivæ et nutritivæ.

2. Si dicatur quod anima sensitiva in homine est incorruptibilis; contra. Corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur in X *Metaph.*, text. 26. Sed anima sensitiva in equo et leone et aliis brutis animalibus est corruptibilis. Si igitur in homine sit incorruptibilis, non erit ejusdem generis anima sensitiva in homine et in bruto. Animal autem dicitur ex eo quod habet animam sensitivam. Neque ergo animal erit unum genus commune hominis et aliorum animalium, quod est inconveniens.

3. Præterea, Philosophus dicit in lib. II *De gener. animalium*, cap. III, quod embrio prius est animal quam homo. Sed hoc esse non posset, si esset eadem essentia animæ sensitivæ et intellectivæ; est enim animal per animam sensitivam, homo vero per animam intellectivam. Non ergo in homine est una essentia animæ sensitivæ et intellectivæ.

4. Præterea, Philosophus dicit in VIII *Metaph.*, text. 6, quod genus sumitur a materia, differentia vero a forma. Sed rationale, quod est differentia constitutiva hominis, sumitur ab anima intellectiva; animal vero dicitur ex hoc quod habet corpus animatum anima sensitiva. Anima ergo in-

(*a*) Averroes intellectum numero unum omnibus hominibus esse posuit.

tellectiva comparatur ad corpus animatum anima sensitiva sicut forma ad materiam. Non ergo anima intellectiva est eadem per essentiam cum anima sensitiva in homine ; sed præsupponit eam sicut materiale suppositum.

Sed contra est quod dicitur in lib. *De eccles. dogm.*, c. xv, col. 1216, t. 8 *Op.* Augustini : « Neque duas animas esse dicimus in uno homine, sicut Jacobus et alii Syrorum scribunt ; unam animalem, qua animetur corpus, et immixta sit sanguini ; et alteram spiritualem, quæ rationem ministret : sed dicimus unam et eamdem esse animam in homine, quæ et corpus sua societate vivificet, et semetipsam sua ratione disponat [1]. »

Respondeo dicendum, quod Plato, ut refert Arist., lib. I *De anima*, text. 90, posuit diversas animas esse in corpore uno etiam secundum organa distinctas [2], quibus diversa opera vitæ attribuebat, dicens, vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro.

Quam quidem opinionem Aristoteles reprobat in lib. III *De anima*, text. 41 et seqq., quantum ad illas animæ partes quæ corporeis organis in suis operibus utuntur, ex hoc quod in animalibus quæ decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversæ operationes animæ, sicut sensus et appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animæ, tanquam per essentiam diversæ, diversis partibus corporis distributa essent. Sed de intellectiva sub dubio videtur relinquere, utrum sit separata ab aliis partibus animæ solum ratione, an etiam loco.

Opinio autem Platonis sustineri utique posset si poneretur quod anima unitur corpori, non ut forma, sed ut motor, sicut posuit Plato. Nihil enim inconveniens sequi videtur, si idem mobile a diversis motoribus moveatur, præcipue secundum diversas partes.

Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest.

Primo quidem, quia animal non esset simpliciter unum, cujus essent animæ plures : nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse; ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una ; et ideo ea quæ denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili, et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili, et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter, sicut et Aristoteles argumentatur contra Platonem in III *Metaph.*, text. 20, quod si alia esset idea animalis, et alia bipedis, non esset unum simpliciter animal bipes. Et propter hoc, in I *De anima*, text. 90, contra ponentes diversas animas in corpore inquirit, quid contineat illas, id est quid faciat ex eis unum. Et non potest dici quod uniantur per corporis unitatem ; quia magis anima continet corpus et facit ipsum esse unum, quam e converso.

Secundo hoc apparet impossibile ex modo prædicationis. Quæ enim sumuntur a diversis formis prædicantur de invicem : vel per accidens, si formæ non sint ad invicem ordinatæ, puta cum dicimus quod album est dulce ; vel si formæ sint ordinatæ ad invicem, erit prædicatio per se in secundo modo dicendi per se, quia subjectum ponitur in definitione prædicati, sicut superficies præambula est ad colorem. Si ergo dicamus quod corpus superficiatum est coloratum, erit secundus modus prædicationis per se. Si ergo alia forma sit a qua aliquid dicitur animal, et a qua aliquid dicitur homo; sequetur quod vel unum horum non possit prædicari de altero nisi per accidens, si istæ duæ formæ ad invicem ordinem non habent, vel quod sit ibi prædicatio in secundo modo dicendi per se, si una animarum sit ad aliam præambula. Utrumque autem horum est manifeste falsum ; quia animal per se de homine prædicatur, non per accidens; homo autem non ponitur in definitione animalis sed e converso. Ergo oportet eamdem formam esse per quam aliquid est animal, et per quam aliquid est homo ; alioquin homo non vere esset id quod est animal, ut sic animal per se de homine prædicetur.

Tertio apparet hoc esse impossibile per hoc quod una operatio animæ, cum fuerit

[1] Opusculum *De ecclesiasticis dogmatibus*, non est Augustini, ut olim putabatur ; Gennadio vero nunc tribuitur.

[2] Al. : « distincta. »

intensa, impedit aliam; quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum.

Sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva.

Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formæ differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum; sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis : et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles, in VIII *Metaph.*, text. 10, assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis, et in II *De anima*, text. 30 et 31, comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam, sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quæ habet figuram pentagonam non per aliam figuram est tetragona et per aliam pentagona, quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo et per aliam animal, sed per unam et eamdem.

Ad primum ergo dicendum, quod anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva; sed ex hoc quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corruptibilis est; quando vero cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis; licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest.

Ad secundum dicendum, quod formæ non collocantur in genere vel specie, sed composita. Homo autem corruptibilis est, sicut et alia animalia. Unde differentia secundum corruptibile et incorruptibile quæ est ex parte formarum, non facit hominem secundum genus ab aliis animalibus differre.

Ad tertium dicendum, quod prius embrio habet animam quæ est sensitiva tantum, qua ablata, advenit perfectior anima, quæ est simul sensitiva et intellectiva, ut infra plenius ostendetur.

Ad quartum dicendum, quod non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quæ consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere; quia ratio unum et idem secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur, ut dictum est, anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, et adhuc amplius, potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivæ, quasi quoddam imperfectum et materiale; et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format; id vero in quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi formale et completivum : et ex eo format differentiam hominis.

Conclusio. — Cum anima non ut motor tantum, sed ut forma uniatur corpori; impossibile est in uno homine esse plures animas per essentiam differentes, sed una tantum est anima intellectiva; quæ vegetativæ, et sensitivæ, et intellectivæ officiis fungitur (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum in homine sit alia forma præter animam intellectivam.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in homine sit alia forma præter animam intellectivam. Dicit enim Philosophus in II *De anima*, text. 4 et 5, quod « anima est actus corporis physici potentia vitam habentis. » Comparatur igitur anima ad corpus sicut forma ad materiam. Sed corpus habet aliquam formam substantialem, per quam est corpus. Ergo ante animam præcedit in corpore aliqua forma substantialis.

2. Præterea, homo et quodlibet animal est movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens et alia est mota, ut probatur in VIII *Physic.*, text. 30; pars autem movens est anima. Ergo oportet quod alia pars sit talis quæ possit esse mota. Sed materia prima non potest moveri, ut dicitur in V *Physic.*, text. 8, cum sit ens solum in potentia; quinimo omne quod movetur est corpus. Ergo oportet quod in homine et in quo-

(*a*) Duas in homine Jacobi posuit animas, primam sanguini immixtam et corpus animantem, alteram rationis ministram et spiritualem.

libet animali sit alia forma substantialis, per quam constituatur corpus.

3. Præterea, ordo in formis attenditur secundum habitudinem ad materiam primam : prius enim et posterius dicitur per comparationem ad aliquod principium. Si ergo non esset in homine aliqua forma substantialis præter animam rationalem, sed immediate materiæ primæ inhæreret; sequeretur quod esset in ordine imperfectissimarum formarum, quæ immediate inhærent materiæ.

4. Præterea, corpus humanum est corpus mixtum. Mixtio autem non fit secundum materiam tantum, quia tunc esset corruptio sola. Oportet ergo quod remaneant formæ elementorum in corpore mixto, quæ sunt formæ substantiales : ergo in corpore humano sunt aliæ formæ substantiales præter animam intellectivam.

Sed contra, unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva.

Respondeo dicendum, quod si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut motor, ut Platonici posuerunt, necesse esset dicere, quod in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab anima mobile in suo esse constitueretur.

Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut supra jam diximus, impossibile est quod aliqua alia forma substantialis præter eam inveniatur in homine.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale ; sicut calor facit suum subjectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Ed ideo cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri vel generari simpliciter, sed fieri tale, aut aliquo modo se habens; et similiter cum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter; et ideo per ejus adventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per ejus recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem, aut aerem, aut aliquid hujusmodi, dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter : sed omne fieri statuerunt alterari, ut dicitur in I *Phys.*, text. 33. Si igitur ita esset quod præter animam intellectivam præexisteret quæcumque alia forma substantialis in materia, per quam subjectum animæ esset ens actu; sequeretur quod anima non daret esse simpliciter, et per consequens quod non esset forma substantialis; quod per adventum animæ non esset generatio simpliciter, neque per ejus recessum corruptio simpliciter[1], sed solum secundum quid; quæ sunt manifeste falsa.

Unde dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formæ in aliis faciunt.

Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus, respectu imperfectarum.

Ad primum ergo dicendum, quod Aristoteles non dicit animam esse actum corporis tantum, sed « actum corporis physici organici potentia vitam habentis, » et quod talis potentia non abjicit animam. Unde manifestum est quod in eo cujus anima dicitur actus, etiam anima includitur, eo modo loquendi quo calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi; non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur, quod « anima est actus corporis, etc., » quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur respectu actus secundi qui est operatio. Talis enim potentia est non abjiciens, id est non excludens animam.

Ad secundum dicendum, quod anima non movet corpus per esse suum, secundum quod unitur corpori ut forma, sed per potentiam motivam, cujus actus præsupponit jam corpus effectum in actu per animam; ut sic anima secundum vim motivam sit

[1] Ita codd. Alcan. cum aliis codd. et edit. plurimis post Lovan. et Duac. theologos; nisi quod cod. cit. habet : « abscessum. » In edit. Rom. omittitur : « neque per ejus recessum corruptio simpliciter. »

pars movens, et corpus animatum sit pars mota.

Ad tertium dicendum, quod in materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere, sentire et intelligere. Semper autem secundum superveniens priori perfectius est. Forma ergo quæ dat solum primum gradum perfectionis materiæ, est imperfectissima ; sed forma quæ dat primum et secundum et tertium, et sic deinceps, est perfectissima, et tamen materiæ immediata.

Ad quartum dicendum, quod Avicenna posuit, formas substantiales elementorum integras remanere in mixto, mixtionem autem fieri secundum quod contrariæ qualitates elementorum reducuntur ad medium.

Sed hoc est impossibile : quia diversæ formæ elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiæ, ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensioni subjecta non invenitur nisi in corpore; diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum situm, et ita non erit vera mixtio, quæ est secundum totum, sed mixtio ad sensum, quæ est secundum minima juxta se posita.

Averroes autem posuit in III *De cælo,* comm. 67, quod formæ elementorum propter sui imperfectionem sunt mediæ inter formas accidentales et substantiales, et ideo recipiunt magis et minus, et ideo remittuntur in mixtione et ad medium reducuntur et conflatur ex eis una forma

Sed hoc est etiam magis impossibile, nam esse substantiale cujuslibet rei in indivisibili consistit, et omnis additio et substractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur in VIII *Metaph.,* text. 10. Unde impossibile est quod forma substantialis quæcumque recipiat magis, et minus. Nec minus est impossibile aliquid esse medium inter substantiam et accidens.

Et ideo dicendum est, secundum Philosophum, II *De part. anim.,* a princ.[1], quod formæ elementorum manent in mixto non actu, sed virtute; manent enim qualitates propriæ elementorum, licet remissæ, in quibus est virtus formarum elementarium. Et hujusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis, vel animati cujuscumque.

Conclusio. — Cum anima humana uniatur corpori ut forma, dans illi esse simpliciter, impossibile est esse in homine aliam formam præter animam intellectivam (*a*).

ARTICULUS V.

Utrum anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod anima intellectiva inconvenienter tali corpori uniatur. Materia enim debet esse proportionata formæ. Sed anima intellectiva est forma incorruptibilis. Non ergo convenienter unitur corpori corruptibili.

2. Præterea, anima intellectiva est forma maxime immaterialis : cujus signum est quod habet operationem in qua non communicat materia corporalis. Sed quanto corpus est subtilius, tanto minus habet de materia. Ergo anima deberet subtilissimo corpori uniri, puta igni, et non corpori mixto, et magis terrestri.

3. Præterea, cum forma sit principium speciei, ab una forma non proveniunt diversæ species. Sed anima intellectiva est una forma. Ergo non debet uniri corpori quod componitur ex partibus dissimilium specierum.

4. Præterea, perfectioris formæ debet esse perfectius susceptibile. Sed anima intellectiva est perfectissima animarum. Cum igitur aliorum animalium corpora habeant naturaliter insita tegumenta, puta pilorum loco vestium, et ungularum loco calceamentorum; habeant etiam arma naturaliter sibi data, sicut ungulas, dentes et cornua; videtur quod anima intellectiva non debuerit uniri corpori imperfecto, tanquam talibus auxiliis privato.

Sed contra est quod dicit Philosophus in II *De anima,* text. 4 et 5, quod « anima est actus corporis physici organici potentia vitam habentis. »

[1] Nicolaï legit : *in primo de generatione.*

(*a*) Secundum Platonem anima corpori ut motor mobili unitur, et alia hominis substantialis forma datur. Secundum Scotorellum duæ sunt in homine formæ substantiales, intellectiva scilicet, et corporea; alias, inquit, corpus Christi mortui non remansisset idem numero, quia in eadem numero corporeitate non remansisset; et similiter de sanctorum mortuorum corporibus argumentatur.

Respondeo dicendum, quod, cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam, ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non e converso. Anima autem intellectiva, sicut supra habitum est, secundum naturæ ordinem infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet : in tantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut angeli; sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus[1] per viam sensus, ut Dionysius dicit, *De div. nomin.*, c. VII, § 2, col. 867, t. 1. Natura autem nulli deest in necessariis. Unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam corpori uniri quod possit esse conveniens organum sensus. Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum. Ad organum autem tactus requiritur quod sit medium inter contraria, quæ sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, et similia, quorum est tactus apprehensivus : sic enim est in potentia ad contraria, et potest ea sentire. Unde quanto organum tactus fuerit magis reductum ad æqualitatem complexionis, tanto perceptibilior erit tactus. Anima autem intellectiva habet completissime virtutem sensitivam; quia quod est inferioris, præexistit perfectius in superiori, ut dicit Dionysius, in lib. *De div. nomin.*, loc. nunc cit., col. 870. Unde oportuit corpus cui unitur anima intellectiva, esse corpus mixtum, inter omnia alia magis reductum ad æqualitatem complexionis.

Et propter hoc homo inter omnia animalia melioris est tactus; et inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus : cujus signum est quod molles carne bene aptos mente videmus, ut dicitur in II *De anima,* text. 94.

Ad primum ergo dicendum, quod hanc objectionem aliquis forte vellet evadere per hoc quod diceret, corpus hominis ante peccatum incorruptibile fuisse.

Sed hæc responsio non videtur sufficiens : quia corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, sed per gratiæ divinæ donum : alioquin immortalitas ejus per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas dæmonis.

Et ideo aliter dicendum est, quod in materia duplex conditio invenitur : una quæ eligitur ad hoc quod sit conveniens formæ, alia quæ ex necessitate consequitur prioris dispositionis : sicut artifex ad formam serræ eligit materiam ferream aptam ad secandum dura; sed quod dentes serræ hebetari possint et rubiginem contrahere, sequitur ex necessitate materiæ. Sic igitur et animæ intellectivæ debetur corpus quod sit æqualis complexionis. Ex hoc autem de necessitate materiæ sequitur quod sit corruptibile.

Si quis vero dicat, quod Deus potuit hanc necessitatem vitare, dicendum est, quod in constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturæ rerum conveniat, ut Augustinus dicit, II *Super Genes. ad litt.*, cap. I, col. 264, t. 3. Providit tamen Deus, adhibendo remedium contra mortem per gratiæ donum.

Ad secundum dicendum, quod animæ intellectivæ non debetur corpus propter ipsam intellectualem operationem secundum se, sed propter sensitivam virtutem, quæ requirit organum æqualiter complexionatum. Et ideo oportuit animam intellectivam tali corpori uniri, et non simplici elemento, vel corpori mixto, in quo excederet ignis secundum quantitatem : quia non posset esse æqualitas complexionis propter excedentem ignis activam virtutem. Habet autem hoc corpus æqualiter complexionatum quamdam dignitatem per hoc quod est remotum a contrariis : in quo quodammodo assimilatur corpori cælesti.

Ad tertium dicendum, quod partes animalis, ut oculus, manus, caro et os, et hujusmodi, non sunt in specie, sed totum; et ideo non potest dici, proprie loquendo, quod sint diversarum specierum, sed quod sint diversarum dispositionum. Et hoc competit animæ intellectivæ, quæ, quamvis sit una secundum essentiam, tamen propter sui perfectionem est multiplex in virtute : et ideo ad diversas operationes indiget diversis dispositionibus in partibus corporis cui unitur. Et propter hoc videmus quod major est diversitas partium in animalibus perfectis quam in imperfectis, et in his quam in plantis.

Ad quartum dicendum, quod anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita, et ideo non

[1] Ita cod. Alcan. cum editis; quidam codd. : « visibilibus. »

potuerunt sibi determinari a natura vel determinatæ existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum vel tegumentorum, sicut aliis animalibus, quorum animæ habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata; sed loco horum omnium homo habet naturaliter rationem, et manus, quæ sunt organa organorum, quia per ea homo potest sibi præparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus.

Conclusio. — Cum anima intellectiva habeat completissime virtutem sensitivam, oportuit corpus cui anima unitur esse corpus mixtum, inter alia magis reductum ad complexionis æqualitatem; quale est corpus humanum.

ARTICULUS VI.

Utrum anima intellectiva uniatur corpori mediantibus dispositionibus accidentalibus.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod anima intellectiva uniatur corpori mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus. Omnis enim forma est in materia sibi propria et disposita. Sed dispositiones ad formam sunt accidentia quædam. Ergo oportet præintelligi accidentia aliqua in materia ante formam substantialem, et ita ante animam, cum anima sit quædam substantialis forma.

2. Præterea, diversæ formæ unius speciei requirunt diversas materiæ partes. Diversæ autem partes materiæ non possunt intelligi nisi secundum divisionem dimensivarum quantitatum. Ergo oportet intelligere dimensiones in materia ante formas substantiales, quæ sunt multæ unius speciei.

3. Præterea, spirituale applicatur corporali per contactum virtutis. Virtus autem animæ est ejus potentia. Ergo videtur quod anima unitur corpori mediante potentia, quæ est quoddam accidens.

Sed contra est quod accidens est posterius substantia et tempore et ratione, ut dicitur in VII *Metaph.*, text. 4. Non ergo forma accidentalis aliqua potest intelligi in materia ante animam, quæ est forma substantialis.

Respondeo dicendum, quod, si anima uniretur corpori solum ut motor, nihil prohiberet, immo magis necessarium esset esse aliquas dispositiones medias, inter animam et corpus; potentiam scilicet ex parte animæ, per quam moveret corpus; et aliquam habilitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab anima mobile.

Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut jam supra dictum est, impossibile est quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcumque formam substantialem et materiam suam. Et hujus ratio est quia, cum materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quod id quod est primum simpliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam vel quantam, quam esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quæ facit esse simpliciter, ut jam dictum est. Unde impossibile est quod quæcumque dispositiones accidentales præexistant in materia ante formam substantialem et per consequens ante animam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet, forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum; et ideo una et eadem existens perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo. Manifestum est autem quod unumquodque genus consequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia præintelligitur perfecta secundum esse ante intellectum corporeitatis, et sic de aliis; ita præintelliguntur accidentia quæ sunt propria entis, ante corporeitatem : et sic præintelliguntur dispositiones in materia ante formam non quantum ad omnem ejus effectum, sed quantum ad posteriorem.

Ad secundum dicendum, quod dimensiones quantitativæ sunt accidentia consequentia corporeitatem, quæ toti materiæ convenit. Unde materia jam intellecta sub corporeitate et dimensionibus, potest intelligi ut distincta in diversas partes; ut sic accipiat diversas formas secundum ulteriores perfectionis gradus. Quamvis enim eadem forma sit secundum essentiam, quæ diversos perfectionis gradus materiæ attribuit, ut dictum est, tamen secundum considerationem rationis differt.

Ad tertium dicendum, quod substantia spiritualis quæ unitur corpori solum ut

motor, unitur ei per potentiam et virtutem, sed anima intellectiva corpori unitur ut forma per suum esse; administrat tamen ipsum et movet per suam potentiam et virtutem.

Conclusio. — Cum anima intellectiva det homini esse substantiale et simpliciter, impossibile est uniri ipsam corpori mediantibus accidentalibus dispositionibus.

ARTICULUS VII.

Utrum anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore. Dicit enim Augustinus, VII *Super Gen. ad lit.*, c. xv, col. 363, t. 3, quod « anima per lucem, id est ignem et aerem, quæ sunt similiora spiritui, corpus administrat[1]. » Ignis autem et aer sunt corpora. Ergo anima unitur corpori humano mediante aliquo corpore.

2. Præterea, id quo subtracto solvitur unio aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed deficiente spiritu, anima a corpore separatur. Ergo spiritus, qui est quoddam corpus subtile, medium est in unione corporis et animæ.

3. Præterea, ea quæ sunt multum distantia non uniuntur nisi per medium. Sed anima intellectiva multum distat a corpore, et quia est incorporea, et quia est incorruptibilis. Ergo videtur quod uniatur ei mediante aliquo quod sit corpus incorruptibile; et hoc videtur esse aliqua lux cælestis, quæ conciliat elementa, et redigit in unum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II *De anima,* text. 7, quod « non oportet quærere, si unum est anima et corpus, sicut neque ceram et figuram. » Sed figura unitur ceræ nullo corpore mediante. Ergo et anima corpori.

Respondeo dicendum, quod, si anima secundum Platonicos corpori uniretur solum ut motor, conveniens esset dicere quod inter animam hominis, vel cujuscumque animalis, et corpus aliqua alia corpora media intervenirent : convenit enim motori aliquid distans per media magis propinqua movere. Si vero anima unitur corpori ut forma, sicut jam dictum est, impossibile est quod uniatur ei aliquo corpore mediante. Cujus ratio est, quia sic dicitur aliquid unum quomodo et ens. Forma autem per seipsam facit rem esse in actu; cum per essentiam suam sit actus, nec dat esse per aliquod medium. Unde unitas rei compositæ ex materia et forma est per ipsam formam, quæ secundum seipsam unitur materiæ ut actus ejus. Nec est aliquid aliud uniens, nisi agens, quod facit materiam esse in actu, ut dicitur in VIII *Metaph.,* text. 15.

Unde patet esse falsas opiniones eorum qui posuerunt aliqua corpora esse media inter animam et corpus hominis. Quorum quidam Platonici dixerunt, quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum a quo nunquam separatur, et eo mediante unitur corpori hominis corruptibili. Quidam vero dixerunt quod unitur corpori mediante spiritu corporeo. Alii vero dixerunt quod unitur corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus et de natura quintæ essentiæ; ita quod anima vegetabilis unitur corpori mediante luce cæli siderei, anima vero sensibilis mediante luce cæli crystallini, anima vero intellectualis mediante luce cæli empyrei. Quod fictitium et derisibile apparet; tum quia lux non est corpus; tum quia quinta essentia non venit materialiter in compositionem corporis mixti, cum sit inalterabilis, sed virtualiter tantum; tum etiam quia anima immediate corpori unitur, ut forma materiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de anima in quantum movet corpus : unde utitur verbo « administrationis. » Et verum est quod partes grossiores corporis per subtiliores movet; et primum instrumentum virtutis motivæ est spiritus, ut dicit Philosophus in lib. *De causa motus animal., seu de comm. animal. mot.,* c. vi.

Ad secundum dicendum, quod subtracto spiritu, deficit unio animæ ad corpus, non quia sit medium, sed quia tollitur dispositio per quam corpus est dispositum ad talem unionem. Est tamen spiritus medium in movendo, sicut primum instrumentum motus.

Ad tertium dicendum, quod anima distat a corpore plurimum, si utriusque conditio-

[1] « Anima per subtilioris naturam corporis administrat, id est, per lucem et aerem. » Et infra : « Anima ergo quoniam res est incorporea, corpus quod incorporeo vicinum est, sicuti est ignis, vel potius lux et aer, primitus agit, et per hæc cætera quæ crassiora sunt corporis, etc. »

nes seorsum considerentur. Unde, si utrumque ipsorum separatim esse haberet, oporteret quod multa media intervenirent. Sed inquantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse corporis, sed per suum esse corpori unitur immediate. Sic enim et quælibet forma, si consideretur ut actus, habet magnam distantiam a materia, quæ est ens in potentia tantum.

Conclusio. — Cum anima uniatur corpori non ut motor tantum, sed ut forma, impossibile est uniri corpori hominis vel cujuscumque animalis, mediante aliquo corpore.

ARTICULUS VIII.

Utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod anima non sit tota in qualibet parte corporis. Dicit enim Philosophus in lib. *De causa motus animalium,* cap. VII, parum a princ. : « Non opus est in unaquaque corporis parte esse animam, sed in quodam principio corporis existente alia vivere, eo quod simul nata sunt facere proprium motum per naturam. »

2. Præterea, anima est in corpore cujus est actus. Sed est actus corporis organici. Ergo non est nisi in corpore organico. Sed non quælibet pars corporis hominis est corpus organicum. Ergo anima non est in qualibet parte corporis tota.

3. Præterea, in II *De anima,* text. 9 et 10, dicitur, quod sicut se habet pars animæ ad partem corporis, ut visus ad pupillam; ita anima tota ad totum corpus animalis. Si igitur tota anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod quælibet pars corporis sit animal.

4. Præterea, omnes potentiæ animæ in ipsa essentia animæ fundantur. Si igitur anima tota est in qualibet parte corporis, sequitur quod omnes potentiæ animæ sint in qualibet corporis parte; et ita visus erit in aure, et auditus in oculo : quod est inconveniens.

5. Præterea, si in qualibet parte corporis esset tota anima, quælibet pars corporis immediate dependeret ab anima. non ergo una pars dependeret ab alia, nec una pars esset principalior quam alia; quod est manifeste falsum. Non ergo anima est in qualibet parte corporis tota.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in VI *De Trinit.,* cap. VI, col. 929, t. 8, quod « anima in unoquoque corpore[1] et in toto est tota, et in qualibet ejus parte tota est. »

Respondeo dicendum, quod, sicut in aliis jam dictum est, si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret.

Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto et in qualibet parte corporis; non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cujuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius quæ dat esse singulis partibus, est forma quæ est compositio et ordo, sicut forma domus, et talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis. Unde oportet quod sit forma et actus non solum totius, sed cujuslibet partis. Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur animal et homo nisi æquivoce, quemadmodum et animal pictum, vel lapideum, ita est de manu et oculo, aut carne et osse, ut Philosophus dicit, II *De anima,* text. 9. Cujus signum est quod nulla pars corporis habet proprium opus anima recedente; cum tamen omne quod retinet speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo cujus est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet ejus parte. Et quod tota sit in qualibet parte ejus, hinc considerari potest, quia cum totum sit quod dividitur in partes, secundum triplicem divisionem est triplex totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea vel totum corpus. Est etiam quoddam totum quod dividitur in partes rationis et essentiæ; sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale quod dividitur in partes virtutis. Primus autem totalitatis modus non convenit formis, nisi forte per accidens; et illis solis formis quæ habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum et partes ejus, sicut albedo, quantum est de sui ratione, æqualiter se habet ut sit in tota et superficiei parte. Et ideo, divisa superficie,

[1] Parm. : « in quocumque corpore. »

dividitur albedo per accidens. Sed forma quæ requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et præcipue animalium perfectorum, non æqualiter se habet ad totum et partes : unde non dividitur per accidens, scilicet per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animæ nec per se nec per accidens. Sed totalitas secunda quæ attenditur secundum rationis et essentiæ perfectionem, proprie et per se convenit formis; similiter autem et totalitas virtutis; quia forma est operationis principium. Si ergo quæreretur de albedine utrum esset tota in sua superficie et in qualibet ejus parte, distinguere oporteret; quia si fiat mentio de totalitate quantitativa quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualitet parte superficiei; et similiter dicendum est de totalitate virtutis; magis enim potest movere visum albedo quæ est in tota superficie, quam albedo quæ est in aliqua ejus particula. Sed si fiat mentio de totalitate speciei et essentiæ, tota albedo est in qualibet superficiei parte. Sed quia anima totalitatem quantitativam non habet nec per se nec per accidens, ut dictum est, sufficit dicere, quod anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiæ, non autem secundum totalitatem virtutis; quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis; sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis.

Tamen attendendum est quod quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum et ad partes; sed ad totum quidem primo et per se; sicut ad proprium et proportionatum perfectibile; ad partes autem per posterius, secundum quod partes habent ordinem ad totum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de potentia motiva animæ.

Ad secundum dicendum, quod anima est actus corporis organici sicut et primi proportionati et perfectibilis.

Ad tertium dicendum, quod animal est quod componitur ex anima et corpore toto, quod est primum et proportionatum ejus perfectibile. Sic autem anima non est in parte; unde non oportet quod pars animalis sit animal.

Ad quartum dicendum, quod potentiarum animæ quædam sunt in ea secundum quod excedit totam corporis capacitatem; scilicet intellectus et voluntas : unde hujusmodi potentiæ in nulla parte corporis esse dicuntur. Aliæ vero potentiæ sunt communes animæ et corpori; unde talium potentiarum non oportet quod quælibet sit in quocumque est anima, sed solum in illa parte corporis quæ est proportionata ad talis potentiæ operationem.

Ad quintum dicendum, quod una pars corporis dicitur esse principalior quam alia propter potentias diversas quarum sunt organa partes corporis; quæ enim est principalioris potentiæ organum, est principalior pars corporis, vel quæ etiam eidem potentiæ principalius deservit.

Conclusio. — Anima est tota in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiæ, non autem secundum totalitatem virtutis; quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis (*a*).

QUÆSTIO LXXVII.

DE HIS QUÆ PERTINENT AD POTENTIAS ANIMÆ IN GENERALI.

(Et octo quæruntur.)

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad potentias animæ : et primo in generali; secundo in speciali.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum essentia animæ sit ejus potentia; 2° utrum sit una tantum potentia animæ, vel plures; 3° quomodo potentiæ animæ distinguantur; 4° de ordine ipsarum ad invicem; 5° utrum anima sit subjectum omnium potentiarum; 6° utrum potentiæ fluant ab essentia animæ; 7° utrum potentia una oriatur ex alia; 8° utrum omnes potentiæ animæ remaneant in ea post mortem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ipsa essentia animæ sit ejus potentia.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ipsa essentia animæ sit ejus potentia. Dicit enim Augustinus, *De Trinit.*, lib. IX,

(*a*) Animam in cerebro Plato; in corde, Aristoteles et Avicenna; in sanguine alii posuerunt. Cum D. Thoma theologi tenent.

c. IV, col. 963, t. 8, quod « mens, notitia, et amor sunt substantialiter in anima, vel, ut ita dicam, essentialiter[1]; » et in lib. X, c. XI, col. 983, t. 8, dicit quod « memoria, intelligentia et voluntas sunt una vita, una mens et una essentia. »

2. Præterea, anima est nobilior quam materia prima. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis anima.

3. Præterea, forma substantialis est simplicior quam accidentalis : cujus signum est quod forma substantialis non intenditur vel remittitur, sed in indivisibili consistit; forma autem accidentalis est ipsa sua virtus. Ergo multo magis forma substantialis, quæ est anima.

4. Præterea, potentia sensitiva est qua sentimus, et potentia intellectiva qua intelligimus. Sed « id quo primo sentimus et intelligimus, est anima, » secundum Philosophum, in lib. II *De anima,* text. 24. Ergo anima est sua potentia.

5. Præterea, quod non est essentia rei, est accidens. Si ergo potentia animæ est præter essentiam ejus, sequitur quod sit accidens, quod est contra Augustinum, *De Trinit.,* lib. IX, c. IV, col. 963, t. 8, ubi dicit quod prædicta « non sunt in anima sicut in subjecto, ut color aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas aut quantitas; quidquid enim tale est non excedit subjectum in quo est. Mens autem potest etiam alia amare et cognoscere[2]. »

6. Præterea, « forma simplex subjectum esse non potest[3]. » Anima autem est forma simplex, cum non sit composita ex materia et forma, ut supra dictum est. Non ergo potentia animæ potest esse in ipsa sicut in subjecto.

7. Præterea, accidens non est principium substantialis differentiæ. Sed sensibile et rationale sunt substantiales differentiæ, et sumuntur a sensu et ratione, quæ sunt potentiæ animæ. Ergo potentiæ animæ non sunt accidentia, et ita videtur quod potentiæ animæ sint ejus essentia.

Sed contra est quod Dionysius dicit, *Cæl. hierarch.* cap. XI, § 2, col. 283, t. 1, quod « cælestes spiritus dividuntur in essentiam, virtutem et operationem. » Multo igitur magis in anima aliud est essentia, et aliud virtus, sive potentia.

Respondeo dicendum, quod impossibile est dicere quod essentia animæ sit ejus potentia, licet hoc quidam posuerint; et hoc dupliciter ostenditur quantum ad præsens. Primo, quia cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus; et ideo, si actus non est in genere substantiæ, potentia quæ dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiæ. Operatio autem animæ non est in genere substantiæ, sed in solo Deo operatio est ejus substantia; unde Dei potentia, quæ est operationis principium, est ipsa Dei essentia; quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura, ut supra etiam de angelo dictum est. Secundo, hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animæ esset immediatum operationis principium; semper habens animam, actu haberet opera vitæ, sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma, sed secundum suam potentiam; et sic ipsa anima, secundum quod subest suæ potentiæ, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitæ. Unde etiam in definitione animæ dicitur, quod est « actus corporis potentia vitam habentis, » quæ tamen potentia non abjicit animam. Relinquitur ergo quod esssentia animæ non est ejus potentia; nihil enim est in potentia secundum actum, inquantum est actus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de mente, secundum quod noscit se et amat se. Sic ergo notitia et amor, inquantum referuntur ad ipsam ut cognitam et amatam, substantialiter vel essentialiter sunt in anima; quia ipsa substantia vel essentia animæ cognoscitur et amatur. Et similiter intelligendum est quod

[1] Plenius in textu D. Augustini. Loco « essentiæ » in editione Migne habetur « substantia. »

[2] « Mens autem amore quo se amat, potest amare et aliud præter se. »

[3] Boetii lib. *De Trinitate*, c. II, col. 1250, t. 2 : « forma quæ est sine materia non poterit esse subjectum. »

alibi dicit, quod sunt « una vita, una mens, una essentia. »

Vel, sicut quidam dicunt, hæc locutio verificatur secundum modum quo totum potestativum prædicatur de suis partibus; quod medium est inter totum universale, et totum integrale. Totum enim universale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut animal homini et equo; et ideo proprie de singulis partibus prædicatur. Totum vero integrale non est in qualibet parte neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem; et ideo nullo modo de singulis partibus prædicatur, sed aliquo modo, licet improprie, de omnibus simul; ut si dicamus quod paries, tectum et fundamentum sunt domus. Totum vero potentiale adest singulis partibus secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam virtutem : et ideo quodammodo potest prædicari de qualibet parte, sed non ita proprie sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit, quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una animæ essentia.

Ad secundum dicendum, quod actus ad quem est in potentia materia prima, est substantialis forma; et ideo potentia materiæ non est aliud quam ejus essentia.

Ad tertium dicendum, quod actio est compositi, sicut et esse; existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem, quæ consequitur formam substantialem, operatur. Unde sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis, ut calor ad formam ignis, sicut se habet potentia animæ ad animam.

Ad quartum dicendum, quod hoc ipsum quod forma accidentalis est actionis principium, habet a forma subtantiali; et ideo forma subtantialis est primum actionis principium, sed non proximum. Et secundum hoc Philosophus dicit, lib. II *De anima*, text. 24, quod « id quo intelligimus et sentimus, est anima. »

Ad quintum dicendum, quod si accidens accipiatur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens; quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse in subjecto et non esse in subjecto. Et hoc modo, cum potentia animæ non sit ejus essentia, oportet quod sit accidens, et est in secunda specie qualitatis. Si vero accipiatur accidens secundum quod ponitur unum quinque universalium, sic aliquid est medium inter substantiam et accidens; quia ad substantiam pertinet quidquid est essentiale rei; non autem quidquid est extra essentiam, potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur; unde medium est inter essentiam et accidens, sicut dictum est. Et hoc modo potentiæ animæ possunt dici mediæ inter substantiam et accidens, quasi proprietates animæ naturales. Quod autem Augustinus dicit, quod notitia, et amor non sunt in anima sicut accidentia in subjecto intelligitur secundum modum prædictum, prout comparantur ad animam non sicut ad amantem et cognoscentem, sed prout comparantur ad eam sicut ad amatam et cognitam. Et hoc modo procedit sua probatio; quia si amor esset in anima amata sicut in subjecto, sequeretur quod accidens transcenderet suum subjectum; cum etiam alia sint amata per animam.

Ad sextum dicendum, quod anima, licet non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid de potentialitate admixtum, ut supra dictum est. Et ideo potest dici subjectum accidentis. Propositio autem inducta locum habet in Deo, qui est actus purus; in qua materia Boetius eam introducit.

Ad septimum dicendum, quod rationale et sensibile, prout sunt differentiæ, non sumuntur a potentiis sensus et rationis, sed ab ipsa anima sensitiva et rationali. Quia tamen formæ substantiales, quæ secundum se sunt nobis ignotæ, innotescunt per accidentia, nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni.

Conclusio. — Cum nulla animæ operatio sit substantia et quodvis animam habens non semper actu operetur; potentiam animæ ab ipsa animæ essentia et substantia diversam esse necessarium est (*a*).

(*a*) Juxta D. Thomam, potentiæ animæ realiter sunt distinctæ et a se invicem, et ab essentia animæ, a qua, sicut a subjecto accidentia, inseparabilia tamen fluunt. Juxta Scotistas, argumenta D. Thomæ non concludunt. Aliam opinionem Bonaventura recitat, videlicet quod potentiæ animæ nec adeo sint idem ipsi animæ sicut principia intrinseca et essentialia, nec adeo diversa ut in aliud

ARTICULUS II.

Utrum sint plures potentiæ animæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint plures potentiæ animæ. Anima enim intellectiva maxime ad divinam similitudinem accedit. Sed in Deo est una et simplex potentia. Ergo et in anima intellectiva.

2. Præterea, quanto virtus est superior, tanto est magis unita. Sed anima intellectiva excedit omnes alias formas in virtute. Ergo maxime debet habere unam virtutem seu potentiam.

3. Præterea, operari est existentis in actu. Sed per eamdem essentiam animæ homo habet esse secundum diversos gradus perfectionis, ut supra habitum est. Ergo per eamdem potentiam animæ operatur diversas operationes diversorum graduum.

Sed contra est quod Philosophus in II *De anima,* text. 13 et 27, ponit plures animæ potentias.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere plures animæ potentias.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod, sicut Philosophus dicit in II *De cæl.*, text. 66, quæ sunt in rebus infima non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus. Superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis. His autem superiora sunt quæ adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis. Summa vero perfectio invenitur in his quæ absque motu perfectam possident bonitatem. Sicut infime est ad sanitatem dispositus qui non potest perfectam consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis ; melius autem dispositus est qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis multis; et adhuc melius qui remediis paucis; optime autem qui absque remedio perfectam sanitatem habet. Dicendum est ergo, quod res quæ sunt infra hominem, quædam particularia bona consequuntur; et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem, quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu secundum naturam eorum quibus competit beatitudo; et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia vel actio præter ejus essentiam.

Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentiarum, videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum : et ideo concurrunt in ipsas virtutes utrarumque creaturarum.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc ipso magis ad similitudinem Dei accedit anima intellectiva quam creaturæ inferiores, quod perfectam bonitatem consequi potest, licet per multa et diversa ; in quo deficit a superioribus.

Ad secundum dicendum, quod virtus unita est superior, si ad æqualia se extendat; sed virtus multiplicata est superior, si plura ei subjiciantur.

Ad tertium dicendum, quod unius rei est unum esse substantiale, sed possunt esse operationes plures; et ideo est una essentia animæ, sed potentiæ plures.

Conclusio. — Cum homo sit in ultimo gradu secundum naturam eorum quibus competit beatitudo, ac proinde multis ac diversis operationibus indigeat, necesse est in anima humana plures esse potentias.

ARTICULUS III.

Utrum potentiæ distinguantur per actus et objecta.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod potentiæ non distinguantur per actus et objecta. Nihil enim determinatur ad speciem per illud quod posterius, vel extrinsecum est. Actus autem est posterior potentia ; objectum autem extrinsecum. Ergo per ea potentiæ non distinguuntur secundum speciem.

genus, sicut accidentia cedant; sed in genere substantiæ per reductionem sunt. Et sic potentiæ a substantia animæ non differuut essentialiter, nec aliam essentiam a substantia animæ dicunt, nec tamen per essentiam omnino idem sunt; in aliud genus quam essentia animæ non declinant; nec substantia, nec accidens sunt, quamvis ad genus substantiæ reducantur. — Scotistæ vero sequentes conclusiones ponunt : 1. potentiæ animæ sunt idem in essentia animæ realiter; 2. licet sint idem realiter, tamen vere distinguuntur formaliter, quia distinctas diffinitiones formales habent. Ideo non sunt partes virtuales animæ.

2. Præterea, contraria sunt quæ maxime differunt. Si igitur potentiæ distinguerentur penes objecta, sequeretur quod contrariorum non esset eadem potentia; quod patet esse falsum fere in omnibus; nam potentia visiva eadem est albi et nigri, et gustus idem est dulcis et amari.

3. Præterea, remota causa, removetur effectus. Si igitur potentiarum differentia esset ex differentia objectorum, idem objectum non pertineret ad diversas potentias; quod patet esse falsum; nam idem est quod potentia cognoscitiva cognoscit et appetitiva appetit.

4. Præterea, id quod per se est causa alicujus, in omnibus causat illud. Sed quædam objecta diversa, quæ pertinent ad diversas potentias, pertinent etiam ad aliquam unam potentiam; sicut sonus et color pertinent ad visum et auditum, quæ sunt diversæ potentiæ; et tamen pertinent ad unam potentiam sensus communis. Non ergo potentiæ distinguuntur secundum differentiam objectorum.

Sed contra, posteriora distinguuntur secundum priora. Sed Philosophus dicit, II *De anima*, text. 33, quod « priores potentiis actus et operationes secundum rationem sunt; et adhuc his priora sunt opposita » sive « objecta. » Ergo potentiæ distinguuntur secundum actus et objecta.

Respondeo dicendum, quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiæ accipi ex actu ad quem ordinatur; et per consequens oportet quod ratio potentiæ diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti; omnis enim actio vel est potentiæ activæ, vel passivæ. Objectum autem comparatur ad actum potentiæ passivæ sicut principium et causa movens; color enim, inquantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiæ activæ comparatur objectum, ut terminus et finis; sicut augmentativæ virtutis objectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine, seu termino. Differt enim calefactio ab infrigidatione secundum quod hæc a calido, scilicet activo, ad calidum, illa autem a frigido ad frigidum procedit. Unde necesse est quod potentiæ diversificentur secundum actus et objecta.

Sed tamen considerandum est quod ea quæ sunt per accidens, non diversificant speciem. Quia enim coloratum accidit animali, non diversificantur species animalis per differentiam coloris, sed per differentiam ejus quod per se accidit animali, per differentiam scilicet animæ sensitivæ, quæ quandoque invenitur cum ratione, quandoque sine ratione. Unde rationale et irrationale sunt differentiæ divisivæ animalis, diversas ejus species constituentes. Sic igitur non quæcumque diversitas objectorum diversificat potentias animæ, sed differentia ejus ad quod per se potentia respicit; sicut sensus per se respicit passibilem qualitatem, quæ per se dividitur in colorem, sonum et hujusmodi; et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus; et alia soni, scilicet auditus. Sed passibili qualitati aut colorato accidit esse musicum vel grammaticum, vel magnum et parvum, aut hominem vel lapidem; et ideo penes hujusmodi differentias potentiæ animæ non distinguuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod actus, licet sit posterior potentia in esse, est tamen prior in intentione et secundum rationem, sicut finis in agente. Objectum autem, licet sit extrinsecum, est tamen principium vel finis actionis. Principio autem et fini proportionantur ea quæ sunt intrinseca [1] rei.

Ad secundum dicendum, quod si potentia aliqua per se respiceret unum contrariorum sicut objectum, oporteret quod contrarium ad aliam potentiam pertineret. Sed potentia animæ non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum; sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris; et hoc ideo quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cum se habeant sicut perfectum et imperfectum.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet id quod est subjectum idem, esse diversum secundum rationem; et ideo potest ad diversas potentias animæ pertinere.

Ad quartum dicendum, quod potentia superior per se respicit universaliorem rationem objecti quam potentia inferior, quia quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit. Et ideo multa conveniunt in una ratione objecti, quam per se respicit superior

[1] Ita cod. Alcan. cum Nicolaï, et Garcia; edit. Rom. et Patav. : « extrinseca. »

potentia, quæ tamen differunt secundum rationes quas per se respiciunt inferiores potentiæ; et inde est quod diversa objecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quæ tamen uni superiori potentiæ subduntur.

Conclusio. — Cum potentiæ secundum illud quod sunt potentiæ, ordinentur ad actus, oportet eas distingui per actus et objecta (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum in potentiis animæ sit ordo.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in potentiis animæ non sit ordo. In his enim quæ cadunt sub una divisione, non est prius et posterius, sed sunt naturaliter simul. Sed potentiæ animæ contra se invicem dividuntur. Ergo inter eas non est ordo.

2. Præterea, potentiæ animæ comparantur ad objecta et ad ipsam animam. Sed ex parte animæ inter eas non est ordo, quia anima est una; similiter etiam nec ex parte objectorum, cum sint diversa et penitus disparata, ut patet de colore et sono. In potentiis ergo animæ non est ordo.

3. Præterea, in potentiis ordinatis hoc invenitur, quod operatio unius dependet ab operatione alterius. Sed actus unius potentiæ animæ non dependet ab actu alterius; potest enim visus exire in actum absque auditu, et e converso. Non ergo inter potentias animæ est ordo.

Sed contra est quod Philosophus in II *De anima,* text. 30 et 31, comparat partes sive potentias animæ figuris. Sed figuræ habent ordinem ad invicem. Ergo et potentiæ animæ.

Respondeo dicendum, quod cum anima sit una, potentiæ vero plures, ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur; necesse est inter potentias animæ ordinem esse.

Triplex autem ordo inter eas attenditur; quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentiæ ab altera; tertius autem accipitur secundum ordinem objectorum. Dependentia autem unius potentiæ ab altera dupliciter accipi potest : uno modo secundum naturæ ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora : alio modo secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur. Secundum igitur primum potentiarum ordinem potentiæ intellectivæ sunt priores potentiis sensitivis, unde dirigunt eas et imperant eis; et similiter potentiæ sensitivæ hoc ordine sunt priores potentiis animæ nutritivæ. Secundum vero ordinem secundum e converso se habet, nam potentiæ animæ nutritivæ sunt priores in via generationis potentiis animæ sensitivæ, unde ad earum actiones præparant corpus; et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. Secundum autem ordinem tertium ordinantur quædam vires sensitivæ ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus; nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus et inferioribus corporibus, sonus autem audibilis fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam sequitur odor.

Ad primum ergo dicendum, quod alicujus generis species se habent secundum prius et posterius, sicut numeri et figuræ, quantum ad esse, licet simul esse dicantur, inquantum suscipiunt communis generis prædicationem.

Ad secundum dicendum, quod ordo iste potentiarum animæ est ex parte animæ, quæ secundum ordinem quemdam habet habitudinem ad diversos actus, licet sit una secundum essentiam, et ex parte objectorum, et etiam ex parte actuum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de illis potentiis, in quibus attenditur ordo solum secundum tertium modum. Illæ autem potentiæ quæ ordinantur secundum alios duos modos, ita se habent quod actus unius dependet ab altera.

Conclusio. — Cum anima sit una, potentiæ vero plures, ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur, confusionis vitandæ causa; necesse est inter potentias animæ ordinem esse.

ARTICULUS V.

Utrum omnes potentiæ animæ sint in anima sicut in subjecto.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes potentiæ animæ sint in anima sicut in subjecto. Sicut enim se habent potentiæ corporis ad corpus, ita se habent po-

(*a*) Juxta Scotorellum actus potentiarum, non potentiæ realiter distinguuntur.

tentiæ animæ ad animam. Sed corpus est subjectum corporalium potentiarum. Ergo anima est subjectum potentiarum.

2. Præterea, operationes potentiarum animæ attribuuntur corpori propter animam; quia, ut dicitur in II *De anima,* text. 24, « anima est quo sentimus, et intelligimus primo. » Sed prima principia operationum animæ sunt potentiæ. Ergo potentiæ per prius sunt in anima.

3. Præterea, Augustinus dicit, XII *Super Gen. ad litt.,* cap. XIX et XX, col. 470, t. 3, quod « anima quædam sentit non per corpus, imo sine corpore, » ut est timor, et hujusmodi; « quædam vero sentit per corpus. » Sed si potentia non esset in sola anima sicut in subjecto, nihil posset sine corpore sentire. Ergo anima est subjectum potentiæ sensitivæ, et pari ratione omnium aliarum potentiarum.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in lib. *De somno et vigilia,* cap. I, quod « sentire non est proprium animæ neque corporis, sed conjuncti. » Potentia ergo sensitiva est in conjuncto sicut in subjecto. Non ergo sola anima est subjectum omnium potentiarum suarum.

Respondeo dicendum, quod illud est subjectum operativæ potentiæ quod est potens operari; omne enim accidens denominat proprium subjectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quod ejus sit potentia sicut subjecti cujus est operatio, ut etiam Philosophus dicit, in principio lib. *De somno et vigilia,* loc. cit. Manifestum est autem ex supra dictis, quod quædam operationes sunt animæ quæ exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiæ quæ sunt harum operationum principia sunt in anima sicut in subjecto.

Quædam vero operationes sunt animæ quæ exercentur per organa corporalia, sicut visio per oculum, auditus per aurem; et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivæ et sensitivæ partis. Et ideo potentiæ quæ sunt talium operationum principia, sunt in conjuncto sicut in subjecto, et non in anima sola.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes potentiæ dicuntur esse animæ, non sicut subjecti, sed sicut principii; quia per animam conjunctum habet quod tales operationes operari possit.

Ad secundum dicendum, quod omnes hujusmodi potentiæ per prius sunt in anima quam in conjuncto, non sicut in subjecto, sed sicut in principio.

Ad tertium dicendum, quod opinio Platonis fuit, quod sentire est operatio animæ propria, sicut et intelligere. In multis autem quæ ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando. Tamen, quantum ad præsens pertinet, hoc quod dicitur anima quædam sentire cum corpore et quædam sine corpore, dupliciter potest intelligi. Uno modo quod hoc quod dico cum corpore vel sine corpore, determinet actum sentiendi secundum quod exit a sentiente: et sic nihil sentit sine corpore; quia actio sentiendi non potest procedere ab anima nisi per organum corporale. Alio modo potest intelligi ita quod prædicta determinent actum sentiendi ex parte objecti quod sentitur; et sic quædam sentit cum corpore, id est, in corpore existentia, sicut cum sentit vulnus, vel aliquid hujusmodi: quædam vero sentit sine corpore, id est, non existentia in corpore, sed solum in apprehensione animæ, sicut cum sentit se tristari, vel gaudere de aliquo audito.

Conclusio. — Cum illud quod operatur, sit operativæ potentiæ subjectum; constat potentias non organicas esse in anima sola sicut in subjecto, organicas vero in toto composito et non in anima sola.

ARTICULUS VI.

Utrum potentiæ animæ fluant ab ejus essentia.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod potentiæ animæ non fluant ab ejus essentia. Ab uno enim simplici non procedunt diversa. Essentia autem animæ est una et simplex. Cum ergo potentiæ animæ sint multæ et diversæ, non possunt procedere ab ejus essentia.

2. Præterea, illud a quo aliquid procedit, est causa ejus. Sed essentia animæ non potest dici causa potentiarum, ut patet discurrenti per singula causarum genera. Ergo potentiæ animæ non fluunt ab ejus essentia.

3. Præterea, emanatio quemdam motum nominat. Sed nihil movetur a seipso, ut probatur in VII *Physic.,* in princ., nisi forte ratione partis; sicut animal dicitur moveri a seipso, quia una pars ejus est movens, et alia mota; neque etiam anima movetur, ut

probatur in I *De anima,* text. 66. Non ergo anima causat in se suas potentias.

Sed contra, potentiæ animæ sunt quædam proprietates naturales ipsius. Sed subjectum est causa propriorum accidentium ; unde et ponitur in definitione accidentis, ut patet in VII *Metaph.,* text. 12 et deinceps. Ergo potentiæ animæ procedunt ab ejus essentia sicut a causa.

Respondeo dicendum, quod forma substantialis et accidentalis partim conveniunt et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu ; differunt autem in duobus. Primo quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, et ejus subjectum est ens in potentia tantum, forma autem accidentalis non facit esse simpliciter, sed esse tale aut tantum, aut aliquo modo se habens : subjectum enim ejus est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in ejus subjecto. Et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subjecto. Sed e converso actualitas per prius invenitur in subjecto formæ accidentalis quam in forma accidentali ; unde actualitas formæ accidentalis causatur ab actualitate subjecti; ita quod subjectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formæ accidentalis ; inquantum autem est in actu, est ejus productivum. Et hoc dico de proprio, et per se accidente ; nam respectu accidentis extranei subjectum est susceptivum tantum ; productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum. Secundo autem differunt substantialis forma et accidentalis, quia, cum minus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem ; sed e converso forma accidentalis est propter completionem [1] subjecti. Manifestum est autem ex dictis, quod potentiarum animæ subjectum est vel ipsa anima sola, quæ potest esse subjectum accidentis, secundum quod habet aliquid potentialitatis, ut supra dictum est, vel compositum. Compositum autem est in actu per animam.

Unde manifestum est quod omnes potentiæ animæ, sive subjectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animæ sicut a principio; quia jam dictum est, quod accidens causatur a subjecto secundum quod est actu, et recipitur in eo inquantum est in potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod ab uno simplici possunt naturaliter multa procedere ordine quodam ; et iterum propter diversitatem recipientium. Sic igitur ab una essentia animæ procedunt multæ et diversæ potentiæ, tum propter ordinem potentiarum, tum propter diversitatem organorum corporalium.

Ad secundum dicendum, quod subjectum est causa proprii accidentis et finalis et quodammodo activa, et etiam materialis, inquantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc potest accipi quod essentia animæ est causa omnium potentiarum sicut finis, et sicut principium activum ; quarumdam autem sicut susceptivum.

Ad tertium dicendum, quod emanatio propriorum accidentium a subjecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color.

Conclusio. — Cum accidens proprium et per se causetur a subjecto secundum quod est actu, et recipiatur in eo inquantum est in potentia; constat omnes potentias animæ ab ipsius animæ essentia emanare.

ARTICULUS VII.

Utrum una potentia animæ oriatur ab alia.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod una potentia animæ non oriatur ab alia. Eorum enim quæ simul esse incipiunt, unum non oritur ab alio. Sed omnes potentiæ animæ sunt simul animæ concreatæ. Ergo una earum ab alia non oritur.

2. Præterea, potentia animæ oritur ab anima, sicut accidens a subjecto. Sed una potentia animæ non potest esse subjectum alterius, quia accidentis non est accidens. Ergo una potentia non oritur ab alia.

3. Præterea, oppositum non oritur a suo opposito ; sed unumquodque oritur ex simili secundum speciem. Potentiæ autem animæ ex opposito dividuntur, sicut diversæ species. Ergo una earum non procedit ab alia.

Sed contra, potentiæ cognoscuntur per actus. Sed actus unius potentiæ causatur ex alia [2], sicut actus phantasiæ ab actu sensus. Ergo una potentia animæ causatur ab alia.

[1] Al. : « complexionem. »

[2] In Parm. : « causatur ab alio. »

Respondeo dicendum, quod in his quæ secundum ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius est quodammodo causa eorum quæ sunt magis remota. Ostensum est autem supra, quod inter potentias animæ est multiplex ordo : et ideo una potentia animæ ab essentia animæ procedit mediante alia.

Sed quia essentia animæ comparatur ad potentias sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum vel seorsum per se, vel simul cum corpore, agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, inquantum hujusmodi, est minus perfectum ; consequens est quod potentiæ animæ quæ sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturæ, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quædam deficiens participatio intellectus ; unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto. Sed secundum viam susceptivi principii e converso potentiæ imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum ; sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subjectum et materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc imperfectiores potentiæ sunt priores in via generationis ; prius enim animal generatur quam homo.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut potentia animæ ab essentia fluit, non per transmutationem sed per naturalem quamdam resultationem, et est simul cum anima; ita est etiam de una potentia respectu alterius.

Ad secundum dicendum, quod accidens per se non potest esse subjectum accidentis; sed unum accidens per prius recipitur in substantia quam aliud, sicut quantitas quam qualitas : et hoc modo unum accidens dicitur esse subjectum alterius, ut superficies coloris, inquantum substantia uno accidente mediante recipit aliud; et similiter potest dici de potentiis animæ.

Ad tertium dicendum, quod potentiæ animæ opponuntur ad invicem oppositione perfecti et imperfecti, sicut etiam species numerorum et figurarum. Hæc autem oppositio non impedit originem unius ab alio, quia imperfecta naturaliter a perfectis procedunt.

Conclusio. — Cum essentia animæ comparetur ad potentias, tum ut principium activum et finale tum ut principium susceptivum; oportet etiam animæ potentias ad se invicem sic comparari, ut inter eas, perfectiores sint principia aliarum per modum finis et activi principii ; imperfectiores vero sint principia aliarum per modum susceptivi principii.

ARTICULUS VIII.

Utrum omnes potentiæ animæ remaneant in anima a corpore separata.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes potentiæ animæ remaneant in anima a corpore separata. Dicitur enim in lib. *De spiritu et anima*[1], cap. xv, col. 791, tom. VI, quod « anima recedit a corpore secum trahens sensum et imaginationem, rationem et intellectum, intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem. »

2. Præterea, potentiæ animæ sunt ejus naturales proprietates. Sed proprium semper inest, et nunquam separatur ab eo cujus est proprium. Ergo potentiæ animæ sunt in ea etiam post mortem.

3. Præterea, potentiæ animæ etiam sensitivæ non debilitantur, debilitato corpore; quia, ut dicitur in I *De anima,* text. 65, « si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique, sicut et juvenis. » Sed debilitas est via ad corruptionem. Ergo potentiæ animæ non corrumpuntur corrupto corpore, sed manent in anima separata.

4. Præterea, memoria est potentia animæ sensitivæ, ut Philosophus probat. lib. *De mem. et reminisc.*, cap. I. Sed memoria manet in anima separata; dicitur enim Luc., XVI, 25, diviti epuloni in inferno secundum animam existenti : *Recordare quia recepisti bona in vita tua.* Ergo memoria manet in anima separata, et per consequens aliæ potentiæ sensitivæ partis.

5. Præterea, gaudium et tristitia sunt in concupiscibili, quæ est potentia sensitivæ partis. Manifestum est autem animas separatas tristari et gaudere de præmiis vel pœnis quas habent. Ergo vis concupiscibilis manet in anima separata.

6. Præterea, Augustinus dicit, XII *Super Genes. ad litt.*, c. XXXII, col. 480, t. 3, quod,

[1] Liber *De spiritu et littera* Augustino adscribebatur a quibusdam; D. Thomæ vero, ut jam nunc cuivis critico, spurius videtur.

« sicut anima, cum corpus jacet sine sensu nondum penitus mortuum, videt quædam secundum imaginariam visionem; ita cum fuerit a corpore penitus separata post mortem [1]. » Sed imaginatio est potentia sensitivæ partis. Ergo potentia sensitivæ partis manet in anima separata, et per consequens omnes aliæ potentiæ.

Sed contra est quod dicitur in lib. *De eccl. dogm.*, c. XIX, col. 1216, t. 8 *Op.* Augustini : « Ex duabus tantum substantiis constat homo, anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis [2]. » Ergo destructa carne, potentiæ sensitivæ non manent.

Respondeo dicendum, quod sicut jam dictum est, omnes potentiæ animæ comparantur ad animam solam sicut ad principium. Sed quædam potentiæ comparantur ad animam solam sicut ad subjectum, ut intellectus et voluntas; et hujusmodi potentiæ necesse est quod maneant in anima, corpore destructo.

Quædam vero potentiæ sunt in conjuncto sicut in subjecto, sicut omnes potentiæ sensitivæ partis et nutritivæ. Destructo autem subjecto, non potest accidens remanere. Unde corrupto conjuncto, non manent hujusmodi potentiæ actu, sed virtute tantum manent in anima sicut in principio vel radice.

Et sic falsum est quod quidam dicunt, hujusmodi potentias in anima remanere, etiam corpore corrupto; et multo falsius quod dicunt, etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata; quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum.

Ad primum ergo dicendum, quod liber ille auctoritatem non habet; unde quod ibi scriptum est, eadem facilitate contemnitur qua dicitur. Tamen potest dici, quod trahit secum anima hujusmodi potentias non actu, sed virtute.

Ad secundum dicendum, quod hæ potentiæ, quas dicimus actu in anima separata non manere, non sunt proprietates solius animæ sed conjuncti.

Ad tertium dicendum, quod dicuntur non debilitari hujusmodi potentiæ, debilitato corpore, quia anima manet immutabilis, quæ est virtuale principium hujusmodi potentiarum.

Ad quartum dicendum, quod illa recordatio accipitur eo modo quo Augustinus, *De Trin.*, lib. X, c. XI, col. 982, t. 8, ponit memoriam in mente, non eo modo quo ponitur pars animæ sensitivæ.

Ad quintum dicendum, quod tristitia et gaudium sunt in anima separata, non secundum appetitum sensitivum, sed secundum appetitum intellectivum; sicut etiam in angelis.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus loquitur ibi inquirendo, non asserendo : unde quædam ibi dicta retractat.

Conclusio. — Cum potentiæ animæ sint accidentia animæ, vel totius compositi ex anima et corpore, illæ quæ sunt in anima ut in subjecto, corrupto corpore in anima remanent; quæ vero totius compositi sunt, non remanent corrupto corpore nisi virtute.

QUÆSTIO LXXVIII.

DE POTENTIIS ANIMÆ IN SPECIALI.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de potentiis animæ in speciali. Ad considerationem autem theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur. Sed quia cognitio harum potentiarum quodammodo dependet ex aliis, ideo nostra consideratio de potentiis animæ in speciali erit tripartita. Primo namque considerandum est de his quæ sunt præambula ad intellectum. Secundo de potentiis intellectivis. Tertio de potentiis appetitivis.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° de generibus potentiarum animæ; 2° de speciebus vegetativæ partis; 3° de sensibus exterioribus; 4° de sensibus interioribus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum quinque genera potentiarum animæ sint distinguenda.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint quinque genera potentiarum animæ distinguenda, scilicet « vegetativum, sensitivum, appetitivum, secundum locum

[1] « Neque enim video cur habeat anima similitudinem corporis sui, cum, jacente sine sensu ipso corpore, nondum tamen penitus mortuo, videt talia, qualia multi ex illa subductione vivis redditi narraverunt; et non habeat, cum perfecta morte penitus de corpore exierit. »

[2] Opus *De ecclesiasticis dogmatibus*, non est Augustini fœtus, sed communiter Gennadio tribuitur.

motivum, et intellectivum. » Potentiæ enim animæ dicuntur partes ipsius. Sed tantum tres partes animæ communiter ab omnibus assignantur, scilicet anima vegetabilis, anima sensibilis et rationalis. Ergo tantum tria sunt genera potentiarum animæ, et non quinque.

2. Præterea, potentiæ animæ sunt principia operum vitæ. Sed quatuor modis dicitur aliquid vivere; dicit enim Philosophus in II *De anima*, text. 13 : « Multipliciter ipso vivere dicto, etsi unum aliquod horum insit solum, aliquid dicimus vivere, ut intellectus et sensus, motus et status secundum locum; adhuc autem motus secundum alimentum et decrementum et augmentum. » Ergo tantum quatuor sunt genera potentiarum animæ, appetitivo excluso.

3. Præterea, ad illud quod est commune omnibus potentiis, non debet deputari aliquod speciale animæ genus. Sed appetere convenit cuilibet potentiæ animæ. Visus enim appetit visibile conveniens ; unde dicitur Eccli., XL, 22 : *Gratiam et speciem desiderabit oculus, et super hæc virides sationes ;* et eadem ratione quælibet alia potentia desiderat objectum sibi conveniens. Ergo non debet poni appetitivum unum speciale genus potentiarum animæ.

4. Præterea, principium movens in animalibus est sensus, aut intellectus, aut appetitus, ut dicitur in III *De anima,* text. 48 et seq. Non ergo motivum debet poni speciale genus animæ præter prædicta.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *De anima,* text. 27 : « Potentias autem dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum. »

Respondeo dicendum, quod quinque sunt genera potentiarum animæ, quæ numerata sunt; tres vero dicuntur animæ ; quatuor vero dicuntur modi vivendi.

Et hujus diversitatis ratio est, quia diversæ animæ distinguuntur secundum quod diversimode operatio animæ supergreditur operationem naturæ corporalis. Tota enim natura corporalis subjacet animæ, et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum. Est ergo quædam operatio animæ quæ intantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale ; et talis est operatio animæ rationalis. Est autem alia operatio animæ infra istam, quæ quidem fit et[1] per organum corporeum, non tamen per aliquam corpoream qualitatem; et talis est operatio animæ sensibilis; quia, etsi calidum et frigidum, et humidum et siccum, et aliæ hujusmodi qualitates corporeæ, requirantur ad operationem sensus; non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animæ sensibilis procedat, sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. Infima autem operationum animæ est quæ fit per organum corporeum, et virtute corporeæ qualitatis. Supergreditur tamen operationem naturæ corporeæ; quia motiones corporum sunt ab exteriori principio; hujusmodi autem operationes sunt a principio intrinseco : hoc enim commune est omnibus operationibus animæ. Omne enim animatum aliquo modo movet seipsum; et talis est operatio animæ vegetabilis. Digestio enim, et ea quæ consequuntur, fit instrumentaliter per actionem caloris, ut dicitur in II *De anima,* text. 50.

Genera vero potentiarum animæ distinguuntur secundum objecta. Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius objectum, ut supra dictum est. Objectum autem operationis animæ in triplici ordine potest considerari. Alicujus enim potentiæ animæ objectum est solum corpus animæ unitum; et hoc genus potentiarum animæ dicitur vegetativum; non enim vegetativa potentia agit nisi in corpus cui anima unitur. Est autem aliud genus potentiarum animæ quod respicit universalius objectum, scilicet omne corpus sensibile, et non solum corpus animæ unitum. Est autem aliud genus potentiarum animæ quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed etiam universaliter omne ens. Ex quo patet quod ista duo secunda genera potentiarum animæ habent operationem non solum respectu rei conjunctæ, sed etiam respectu rei extrinsecæ. Cum autem oporteat operans aliquo modo conjungi suo objecto, circa quod operatur; necesse est extrinsecam rem, quæ est objectum operationis animæ, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo secundum quod nata est animæ conjungi et in anima esse per suam similitudinem ; et quantum ad hoc sunt duo genera potentiarum, scilicet sensitivum respectu objecti minus communis, quod est corpus sensibile; et intellectivum respectu

[1] Al. : « fit per organum corporale. »

objecti communissimi, quod est ens universale. Alio vero modo secundum quod ipsa anima inclinatur et tendit in rem exteriorem; et secundum hanc etiam comparationem sunt duo genera potentiarum animæ : unum quidem, scilicet appetitivum, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est primum in intentione; aliud autem, motivum secundum locum, prout anima comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum operationis et motus. Ad consequendum enim aliquod desideratum et intentum omne animal movetur.

Modi vero vivendi distinguuntur secundum gradus viventium. Quædam enim viventia sunt in quibus est tantum vegetativum, sicut in plantis. Quædam vero, in quibus cum vegetativo est etiam sensitivum, non tamen motivum secundum locum, sicut sunt immobilia animalia, ut conchilia. Quædam vero sunt quæ supra hoc habent motivum secundum locum, ut perfecta animalia, quæ multis indigent ad suam vitam ; et ideo indigent motu, ut vitæ necessaria procul posita quærere possint. Quædam vero viventia sunt in quibus cum his est intellectivum, scilicet in hominibus. Appetitivum autem non constituit aliquem gradum viventium : quia in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus, ut dicitur in II *De anima*, text. 27.

Et per hoc solvuntur duo prima objecta.

Ad tertium dicendum, quod appetitus naturalis est inclinatio cujuslibet rei in aliquid ex natura sua. Unde naturali appetitu quælibet potentia desiderat sibi conveniens. Sed appetitus animalis consequitur formam apprehensam : et ad hujusmodi appetitum requiritur specialis [1] animæ potentia, et non sufficit sola apprehensio. Res enim appetitur prout est in [2] seipsa. Non est autem secundum seipsam in virtute appetitiva [3] sed secundum suam similitudinem. Unde patet quod visus appetit naturaliter visibile solum ad suum actum, scilicet ad videndum. Animal autem appetit rem visam per vim appetitivam, non solum ad videndum, sed etiam ad alios usus. Si autem non indigeret anima rebus perceptis a sensu nisi propter actiones sensuum, scilicet ut eas sentiret ; non oporteret appetitivum ponere speciale genus inter potentias animæ, quia sufficeret appetitus naturalis potentiarum.

Ad quartum dicendum, quod quamvis sensus et appetitus sint principia moventia in animalibus perfectis, non tamen sensus et appetitus, in quantum hujusmodi, sufficiunt ad movendum, nisi superadderetur eis aliqua virtus. Nam in immobilibus animalibus est sensus et appetitus ; non tamen habent vim motivam. Hæc autem vis motiva non solum est in appetitu et sensu ut imperante motum, sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habiles ad obediendum appetitui animæ moventis. Cujus signum est, quod quando membra removentur sua dispositione naturali, non obediunt appetitui ad motum.

Conclusio. — Quinque distincta sunt potentiarum animæ genera; vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum et intellectivum : tres animæ, vegetativa, sensitiva et intellectiva ; et quatuor modi vivendi : vegetativum, sensitivum, motivum secundum locum et intellectivum.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter partes vegetativæ assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum et generativum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter partes vegetativæ assignentur, scilicet « nutritivum, augmentativum et generativum. » Hujusmodi enim vires dicuntur naturales. Sed potentiæ animæ sunt supra vires naturales. Ergo hujusmodi vires non debent poni potentiæ animæ.

2. Præterea, ad id quod est commune viventibus et non viventibus non debet aliqua potentia animæ deputari. Sed generatio est communis omnibus generabilibus et corruptibilibus, tam viventibus quam non viventibus. Ergo vis generativa non debet poni potentia animæ.

3. Præterea, anima potentior est quam natura corporea [4]. Sed natura corporea eadem virtute activa dat speciem et debitam quantitatem. Ergo multo magis anima ; non est ergo alia potentia animæ augmentativa a generativa.

[1] Al. : « spiritualis. »

[2] Al. : « in sua natura. »

[3] Ita codd.; Parm. : « non est autem secundum suam naturam in virtute apprehensiva. »

[4] Rom. edit., Patav. et Parm. : « anima est pars potentior natura corporea. » Nicolai : « Animæ pars est potentior quam natura corporea. »

4. Præterea, unaquæque res conservatur in esse per id quod esse habet. Sed potentia generativa est per quam acquiritur esse viventis. Ergo per eamdem res viva conservatur. Sed ad conservationem rei viventis ordinatur vis nutritiva, ut dicitur in II *De anima*, text. 48. Est enim « potentia potens salvare suscipiens ipsam. » Non debet ergo distingui nutritiva potentia a generativa.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II *De anima,* text. 34, 46 et 47, quod « opera hujus animæ sunt generare, et alimento uti, et iterum augmentum facere. »

Respondeo dicendum, quod tres sunt potentiæ vegetativæ partis. Vegetativum enim, ut dictum est, habet pro objecto ipsum corpus vivens per animam; ad quod quidem corpus triplex animæ operatio est necessaria. Una quidem, per quam esse acquirat, et ad hoc ordinatur potentia generativa. Alia vero per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem, et ad hoc ordinatur vis augmentativa. Alia vero per quam corpus viventis salvatur et in esse et in quantitate debita, et ad hoc ordinatur vis nutritiva.

Est tamen quædam differentia attendenda inter has potentias. Nam nutritiva et augmentativa habent suum effectum in eo in quo sunt; quia ipsum corpus unitum animæ augetur et conservatur per vim augmentativam et nutritivam in eadem anima existentem. Sed vis generativa habet effectum suum non in eodem corpore, sed in alio; quia nihil est generativum sui ipsius. Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animæ sensitivæ quæ habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo et universaliori. « Supremum enim inferioris naturæ attingit id quod est infimum superioris, » ut patet per Dionysium, in VII cap. *De div. nom.,* § 3, col. 871, tom. I. Et ideo inter istas tres potentias finalior et principalior et perfectior est generativa, ut dicitur in II *De anima,* text. 49 : « Est enim rei jam perfectæ facere alteram qualis ipsa est. » Generativæ autem deserviunt et augmentativa et nutritiva; augmentativæ vero nutritiva.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi vires dicuntur naturales tum quia habent effectum similem naturæ, quæ etiam dat esse et quantitatem et conservationem, licet hæ vires habebant hoc altiori modo; tum quia hæ vires exercent suas actiones instrumentaliter per qualitates activas et passivas, quæ sunt naturalium actionum principia.

Ad secundum dicendum, quod generatio in rebus inanimatis est totaliter ab extrinseco; sed generatio viventium est quodam altiori modo per aliquid ipsius viventis, quod est semen, in quo est aliquod principium corporis formativum. Et ideo oportet esse aliquam potentiam rei viventis per quam semen hujusmodi præparetur; et hæc est vis generativa.

Ad tertium dicendum, quod quia generatio viventium est ex aliquo semine, oportet quod in principio animal generetur parvæ quantitatis; et propter hoc necesse est quod habeat potentiam animæ, per quam ad debitam quantitatem perducatur. Sed corpus inanimatum generatur ex materia determinata ab agente extrinseco; et ideo simul recipit speciem et quantitatem, secundum materiæ conditionem.

Ad quartum dicendum, quod, sicut jam dictum est, operatio vegetativi principii completur mediante calore, cujus est humidum consumere; et ideo ad restaurationem humidi deperditi necesse est habere potentiam nutritivam, per quam alimentum convertatur in substantiam corporis : quod etiam est necessarium ad actus virtutis augmentativæ et generativæ.

CONCLUSIO. — Tres sunt animæ vegetativæ partes, nutritiva, augmentativa et generativa.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter distinguantur quinque sensus exteriores.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur quinque sensus exteriores. Sensus enim est cognoscitivus accidentium. Sunt autem multa genera accidentium. Cum ergo potentiæ distinguantur per objecta, videtur quod sensus multiplicentur secundum numerum qui est in generibus accidentium.

2. Præterea, magnitudo et figura et alia, quæ dicuntur sensibilia communia, non sunt sensibilia per accidens, sed contra ea dividuntur in II *De anima*, text. 63 et 64. Diversitas autem per se objectorum diversificat potentias. Cum ergo plus differant magnitudo et figura a colore, quam sonus; videtur quod multo magis debeat esse alia

potentia sensitiva cognoscitiva magnitudinis aut figuræ, quam coloris et soni.

3. Præterea, unus sensus est unius contrarietatis, sicut visus albi et nigri. Sed tactus est cognoscitivus plurium contrarietatum, scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci, et hujusmodi. Ergo non est sensus unus, sed plures; ergo plures sensus sunt quam quinque.

4. Præterea, species non dividitur contra genus. Sed gustus est tactus quidam. Ergo non debet poni alter sensus præter tactum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II *De anima,* text. 128, quod « non est alter sensus præter quinque. »

Respondeo dicendum, quod rationem distinctionis et numeri sensuum exteriorum quidam accipere voluerunt ex parte organorum, in quibus aliquod elementorum dominatur, vel aqua vel aer vel aliquid hujusmodi; quidam autem ex parte medii, quod est vel conjunctum vel extrinsecum, et hoc vel aer, vel aqua, vel aliquid hujusmodi; quidam autem ex diversa natura sensibilium qualitatum, secundum quod est qualitas simplicis corporis vel sequens complexionem. Sed nihil istorum conveniens est. Non enim potentiæ sunt propter organa, sed organa propter potentias; unde non propter hoc sunt diversæ potentiæ, quia sunt diversa organa, sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum. Et similiter diversa media diversis sensibus attribuit, secundum quod erat conveniens ad actus potentiarum. Naturas autem sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus, sed intellectus. Accipienda est ergo ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum, secundum illud quod proprie et per se ad sensum pertinet. Est autem sensus quædam potentia passiva, quæ nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cujus diversitatem sensitivæ potentiæ distinguuntur.

Est autem duplex immutatio: una naturalis et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto; spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, ut forma coloris in pupilla, quæ non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formæ sensibilis fiat in organo sensus, alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur. Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in visu; in quibusdam autem cum immutatione spirituali etiam naturalis, vel ex parte objecti tantum, vel etiam ex parte organi. Ex parte autem objecti invenitur transmutatio naturalis secundum locum quidem in sono, qui est objectum auditus; nam sonus ex percussione causatur, et aeris commotione: secundum alterationem vero in odore, qui est objectum olfactus; oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc quod spiret odorem. Ex parte autem organi est immutatio naturalis in tactu et gustu; nam et manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum vero olfactus aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens. Visus autem, qui est absque immutatione naturali organi et objecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus et communior, et post hunc auditus, et deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte objecti. Motus autem localis est perfectior et naturaliter prior quam motus alterationis, ut probatur in VIII *Phys.*, text. 55. Tactus autem et gustus sunt maxime naturales [1], de quorum distinctione post dicetur. Et inde est quod alii tres sensus non fiunt per medium conjunctum, ne aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum, ut accidit in his duobus sensibus.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnia accidentia habent vim immutativam secundum se, sed solæ qualitates tertiæ speciei, secundum quas contingit alteratio; et ideo solæ hujusmodi qualitates sunt objecta sensuum; quia, ut dicitur in VII *Phys.*, text. 13, « secundum eadem alteratur sensus, secundum quæ alterantur corpora inanimata. »

Ad secundum dicendum, quod magnitudo et figura et hujusmodi, quæ dicuntur communia sensibilia, sunt media inter sensibilia per accidens et sensibilia propria, quæ sunt objecta sensuum. Nam sensibilia propria primo et per se immutant sensum, cum sint

[1] Edit. Nicolaï : « materiales. »

qualitates alterantes; sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magnitudine quidem et numero patet quod sunt species quantitatis; figura autem est qualitas circa quantitatem, cum consistat ratio figuræ in terminatione magnitudinis; motus autem et quies sentiuntur, secundum quod subjectum uno modo vel pluribus modis se habet secundum magnitudinem subjecti vel localis distantiæ, quantum ad motum augmenti et motum localem, vel etiam secundum sensibiles qualitates, ut in motu alterationis. Et sic sentire motum et quietem est quodammodo sentire unum et multa. Quantitas autem est proximum subjectum qualitatis alterativæ, ut superficies est subjectum coloris. Et ideo sensibilia communia non movent sensum primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis, ut superficies ratione coloris. Nec tamen sunt sensibilia per accidens, quia hujusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus. Alio enim modo immutatur sensus a magna superficie et a parva; quia etiam ipsa albedo dicitur magna vel parva; et ideo dividitur secundum proprium subjectum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus videtur dicere in II *De anima,* text. 106 et deinc., sensus tactus est unus genere, sed dividitur in multos sensus secundum speciem, et propter hoc est diversarum contrarietatum, qui tamen non separantur ab invicem secundum organum, sed per totum corpus se concomitantur; et ideo eorum distinctio non apparet. Gustus autem, qui est perceptivus dulcis et amari, concomitatur tactum in lingua, non autem per totum corpus, et ideo de facili a tactu distinguitur. Posset tamen dici quod omnes illæ contrarietates singulæ conveniunt in uno genere proximo et omnes in uno genere communi, quod est objectum tactus secundum rationem communem. Sed illud genus commune est innominatum, sicut etiam genus proximum calidi et frigidi est innominatum.

Ad quartum dicendum, quod sensus gustus, secundum dictum Philosophi, II *De anima,* text. 28 et 94, est quædam species tactus quæ est in lingua tantum. Non autem distinguitur a tactu in genere, sed a tactu quantum ad alias species quæ per totum corpus diffunduntur. Si vero tactus sit unus sensus tantum propter unam rationem communem objecti, dicendum erit quod secundum rationem diversam immutationis distinguitur gustus a tactu. Nam tactus immutatur naturali immutatione, et non solum spirituali, quantum ad organum suum, secundum qualitatem quæ ei proprie objicitur; gustus autem organum non immutatur de necessitate naturali immutatione secundum qualitatem quæ ei proprie objicitur, ut scilicet lingua fiat dulcis vel amara, sed secundum præambulam qualitatem in qua fundatur sapor; scilicet secundum humorem, qui est objectum tactus.

Conclusio. — Quinque sunt exteriores sensus : visus, auditus, olfactus, gustus et tactus.

ARTICULUS IV.

Utrum interiores sensus convenienter distinguantur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod interiores sensus inconvenienter distinguantur. Commune enim non dividitur contra proprium. Ergo sensus communis non debet enumerari inter vires interiores sensitivas præter sensus exteriores proprios.

2. Præterea, ad id ad quod sufficit sensus proprius et exterior non oportet ponere aliquam vim apprehensivam interiorem. Sed ad judicandum de sensibilibus sufficiunt sensus proprii et exteriores; unusquisque enim sensus judicat de proprio objecto. Similiter etiam videntur sufficere ad hoc quod percipiant suos actus; quia, cum actio sensus sit quodammodo medium inter potentiam et objectum, videtur quod multo magis visus possit suam visionem, tanquam sibi propinquiorem, percipere, quam colorem, et sic de aliis. Non ergo necessarium fuit ad hoc ponere interiorem potentiam, quæ dicatur sensus communis.

3. Præterea, secundum Philosophum, lib. *De memor. et reminisc.,* cap. I, « phantasticum et memorativum sunt passiones primi sensitivi. » Sed passio non dividitur contra subjectum. Ergo memoria et phantasia non debent poni aliæ potentiæ præter sensum communem.

4. Præterea, intellectus minus dependet a sensu quam quæcumque potentia sensitivæ partis. Sed intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo a sensu; unde dicitur in I *Poster.,* text. 33, quod « quibus deest unus sensus, deficit una scientia. » Ergo multo minus debet poni una potentia sensitivæ partis ad

percipiendas intentiones sensuum [1] quas non percipit sensus, quam vocant æstimativam.

5. Præterea, actus cogitativæ, qui est conferre et componere et dividere, et actus reminiscitivæ, qui est quodam syllogismo uti ad inquirendum, non minus distant ab actu æstimativæ et memorativæ, quam actus æstimativæ ab actu phantasiæ. Debent ergo vel cogitativa et reminiscitiva poni aliæ vires præter æstimativam et memorativam; vel æstimativa et memorativa non debent poni aliæ vires præter phantasiam.

6. Præterea, Augustinus, XII *Super Gen. ad litt.*, cap. VI, etc., col. 458, t. 3, ponit tria genera visionum : scilicet corporalem, quæ fit per sensum; et spiritualem quæ fit per imaginationem, sive phantasiam; et intellectualem, quæ fit per intellectum. Non est ergo aliqua vis interior quæ sit media inter sensum et intellectum, nisi imaginativa tantum.

Sed contra est quod Avicenna in suo libro *De anima* ponit quinque potentias sensitivas interiores, scilicet « sensum communem, phantasiam, imaginativam, æstimativam et memorativam. »

Respondeo dicendum, quod cum natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animæ sensitivæ, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quæcumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias; cum potentia animæ nihil aliud sit quam proximum principium operationis animæ.

Est autem considerandum, quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem ad præsentiam sensibilis, sed etiam in ejus absentia; alioquin, cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens : cujus contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quæ moventur motu processivo : moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium cum præsentialiter immutatur ab eis, sed etiam eas retineat et conservet. Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia; nam humida bene recipiunt et male retinent; e contrario autem est de siccis. Unde, cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quæ recipiat species sensibilium, et quæ conservet.

Rursus considerandum est, quod si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quærat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates sive nocumenta; sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figuræ, sed quasi inimicum naturæ; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat hujusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior; et hujus perceptionis oportet esse aliquod aliud principium; cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibili, non autem perceptio intentionum prædictarum. Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communis, de quorum distinctione post dicetur. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quæ idem sunt; est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam [2] formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quæ per sensum non accipiuntur ordinatur vis æstimativa; ad conservandum autem eas vis memorativa, quæ est thesaurus quidam hujusmodi intentionum; cujus signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua hujusmodi intentione; puta, quod est nocivum, vel conveniens. Et ipsa ratio præteriti, quam attendit memoria, inter hujusmodi intentiones computatur.

Considerandum est autem quod quantum ad formas sensibiles non est differentia inter hominem et alia animalia; similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus; sed quantum ad intentiones prædictas differentia est. Nam alia animalia percipiunt hujusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu; homo autem per quamdam collationem. Et ideo quæ in aliis animalibus di-

[1] Al. : deest « sensuum. »

[2] Ita cum cod. Parisiens. et Alcan. editi plurimi; Rom. edit. : « Phantasia, sive imaginatio, quasi thesaurus quidam, etc., omissis : « quæ idem sunt; est enim phantasia sive imaginatio. »

citur æstimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quæ per collationem quamdam hujusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis. Est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva est collativa intentionum universalium. Ex parte autem memorativæ non solum habet memoriam, sicut cætera animalia, in subita recordatione præteritorum, sed etiam reminiscentiam, quasi syllogistice inquirendo præteritorum memoriam, secundum individuales intentiones. Avicenna vero ponit quintam potentiam mediam inter æstimativam et imaginativam, quæ componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem nonquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc actionem attribuit Averroes in libro quodam quem fecit de sensu et sensibilibus. Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivæ partis, scilicet sensum communem, et imaginationem, æstimativam et memorativam.

Ad primum ergo dicendum, quod sensus interior non dicitur communis per prædicationem, sicut genus, sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum.

Ad secundum dicendum, quod sensus proprius judicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quæ cadunt sub eodem sensu; sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus; quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis judicium, ad quem referantur sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum, a quo etiam percipiantur actiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi qui visionem percipit.

Ad tertium dicendum, quod sicut una potentia oritur ab anima, alia mediante, ut supra dictum est, ita etiam anima subjicitur alii potentiæ mediante alia; et secundum hunc modum phantasticum et memorativum dicuntur passiones primi sensitivi.

Ad quartum dicendum, quod, licet intellectus operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quæ sensus percipere non potest; et similiter æstimativa, licet inferiori modo.

Ad quintum dicendum, quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivæ partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quamdam refluentiam. Et ideo non sunt aliæ vires, sed eædem perfectiores quam sint in aliis animalibus.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus spiritualem visionem dicit esse quæ fit per similitudines corporum in absentia corporum. Unde patet quod communis est omnibus interioribus apprehensionibus.

Conclusio. — Recipit et conservat animal species sensibiles et intentiones quasdam, quas non percipit sensus exterior; necesse est igitur ponere tantum quatuor vires interiores sensitivæ partis dictis officiis distinctas; sensum communem, imaginationem, æstimativam et memorativam.

QUÆSTIO LXXIX.

DE POTENTIIS INTELLECTIVIS.

(Et tredecim quæruntur.)

Deinde quæritur de potentiis intellectivis; circa quod quæruntur tredecim : 1° utrum intellectus sit potentia animæ, vel ejus essentia; 2° si est potentia, utrum sit potentia passiva; 3° si est potentia passiva, utrum sit ponere aliquem intellectum agentem; 4° utrum sit aliquid animæ; 5° utrum intellectus agens sit unus omnium; 6° utrum memoria sit in intellectu; 7° utrum sit alia potentia ab intellectu; 8° utrum ratio sit alia potentia ab intellectu; 9° utrum ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ; 10° utrum intelligentia sit alia potentia præter intellectum; 11° utrum intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ; 12° utrum synderesis sit aliqua potentia intellectivæ partis; 13° utrum conscientia sit aliqua potentia intellectivæ partis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intellectus sit aliqua potentia animæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit aliqua potentia animæ, sed sit ipsa ejus essentia. Intellectus enim idem videtur esse quod mens. Sed mens non est potentia animæ, sed essentia : dicit enim Augustinus, IX *De Trinit.*, cap. IV, col. 964, t. 8 : « Mens et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant[1]. » Ergo intellectus est ipsa essentia animæ.

2. Præterea, diversa genera potentiarum animæ non uniuntur in aliqua potentia una, sed in sola essentia animæ. Appetitivum autem et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animæ, ut dicitur in II *De anima*, text. 27; conveniunt autem in mente; quia Augustinus, *De Trinit.*, lib. X, c. XI, col. 983, t. 8, ponit intelligentiam et voluntatem in mente. Ergo mens et intellectus est ipsa essentia animæ, et non aliqua ejus potentia.

3. Præterea, secundum Gregorium in *Homil. Ascensionis*, XXIX *in Evang.*, § 2, col. 1214, t. 2 : « Homo intelligit cum angelis. » Sed angeli dicuntur mentes et intellectus. Ergo mens et intellectus hominis non est aliqua potentia animæ, sed ipsa anima.

4. Præterea, ex hoc convenit alicui substantiæ quod sit intellectiva, quia est immaterialis. Sed anima est immaterialis per suam essentiam. Ergo videtur quod anima per suam essentiam sit intellectiva.

Sed contra est quod Philosophus ponit « intellectivum » potentiam animæ, ut patet in II *De anima*, text. 27.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere secundum præmissa, quod intellectus sit aliqua potentia animæ, et non ipsa animæ essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est ejus esse. Sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo autem Deo idem est intelligere quod suum esse; unde in solo Deo intellectus est ejus essentia; in omnibus autem creaturis[2] intellectualibus intellectus est quædam potentia intelligentis.

Ad primum ergo dicendum quod sensus accipitur aliquando pro potentia, aliquando vero pro ipsa anima sensitiva. Denominatur enim anima sensitiva nomine principalioris suæ potentiæ, quæ est sensus; et similiter anima intellectiva quandoque nomine intellectus, quasi a principaliori sua virtute, sicut dicitur in I *De anima*, text. 65, quod « intellectus est substantia quædam. » Et etiam hoc modo Augustinus dicit quod mens est species, vel essentia.

Ad secundum dicendum, quod appetitivum et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animæ secundum diversas rationes objectorum. Sed appetitivum partim convenit cum intellectivo et partim cum sensitivo, quantum ad modum operandi per organum corporale vel sine hujusmodi organo; nam appetitus sequitur apprehensionem. Et secundum hoc Augustinus ponit voluntatem in mente, et Philosophus in ratione, lib. III *De anima*, text. 42.

Ad tertium dicendum, quod in angelis non est alia vis quam intellectiva, et voluntas quæ ad intellectum consequitur; et propter hoc angelus dicitur mens vel intellectus, quia tota virtus ipsius in hoc consistit. Anima autem habet multas alias vires, sicut sensitivas et nutritivas. Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod ipsa immaterialitas substantiæ intelligentis creatæ non est ejus intellectus; sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Unde non oportet quod intellectus sit substantia animæ, sed ejus virtus et potentia.

CONCLUSIO. — Quemadmodum in homine intelligere non est idem quod suum esse, sic etiam intellectus hominis non est ejus essentia, sed animæ quædam potentia (*a*).

[1] « Mens et spiritus non esse relative dicuntur, sicut nec hominis relativa sunt. »

[2] Non inepte ut in Parm. et in edit. : « aliis creaturis. » Deus enim non est creatura quædam.

(*a*) Juxta Scotorellum, intellectus sex modis distinctis sumitur :

1. Agens quo est omnia facere;
2. Possibilis quo est omnia fieri;
3. Informatus habitu scientiali vel specie;
4. Passivus et corruptibilis, seu imaginatio;
5. Speculativus ex intellectu materiali et intellectu in actu compositus;
6. Adeptus ex intellectu materiali et lumine intellectus agentis.

ARTICULUS II.

Utrum intellectus sit potentia passiva.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit potentia passiva. Patitur enim unumquodque secundum materiam, sed agit ratione formæ. Sed virtus intellectiva consequitur immaterialitatem substantiæ intelligentis. Ergo videtur quod intellectus non sit potentia passiva.

2. Præterea, potentia intellectiva est incorruptibilis, ut supra dictum est. Sed intellectus, si est passivus, est corruptibilis, ut dicitur in III *De anima,* text. 20. Ergo potentia intellectiva non est passiva.

3. Præterea, agens est nobilius patiente, ut dicit Augustinus, *Sup. Gen. ad litt.,* lib. XII, c. xvi, col. 467, t. 3, et Aristoteles, III *De anima,* text. 19. Potentiæ autem vegetativæ partis omnes sunt activæ, quæ tamen sunt infimæ inter potentias animæ. Ergo multo magis potentiæ intellectivæ, quæ sunt supremæ, omnes sunt activæ.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *De anima,* text. 12, quod « intelligere est pati quoddam. »

Respondeo dicendum, quod pati tripliciter dicitur. Uno modo propriissime, scilicet quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundum naturam aut secundum propriam inclinationem, sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et cum homo ægrotat aut tristatur. Secundo modo minus proprie dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abjicitur, sive sit ei conveniens, sive non conveniens ; et secundum hoc dicitur pati non solum qui ægrotat, sed etiam qui sanatur ; et non solum qui tristatur, sed etiam qui lætatur ; vel quocumque modo aliquis alteretur vel moveatur. Tertio dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abjiciatur : secundum quem modum omne quod exit de potentia in actum potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati. Quod quidem hac ratione apparet. Intellectus enim, sicut supra dictum est, habet operationem circa ens in universali. Considerari ergo potest utrum intellectus sit in actu vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens præexistit sicut in prima causa : et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oporteret quod esset ens infinitum ; unde omnis intellectus creatus per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum. Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quædam potentia quæ semper est perfecta per actum, sicut dicimus de materia corporum cælestium ; quædam autem potentia est quæ non semper est in actu, sed de potentia procedit in actum, sicut invenitur in generabilibus et corruptibilibus. Intellectus igitur angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, ut supra dictum est. Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium ; et in principio est « sicut tabula in qua nihil est scriptum, » ut Philosophus dicit in III *De anima,* text. 14. Quod maninifeste apparet ex hoc quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet quod intelligere nostrum est quoddam pati, secundum tertium modum passionis ; et per consequens intellectus est potentia passiva.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de primo et secundo modo passionis, qui sunt proprii materiæ primæ. Tertius autem modus passionis est cujuscumque in potentia existentis quod in actum reducitur.

Ad secundum dicendum, quod intellectus passivus secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animæ passiones, qui etiam in I *Ethic.,* cap. ult., dicitur « rationalis per participationem, » quia obedit rationi. Secundum alios autem intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quæ nominatur ratio particularis. Et utroque modo passivum accipi potest secundum primos duos modos passionis, inquantum talis intellectus sic dictus, est actus ali-

cujus organi corporalis. Sed intellectus qui est in potentia ad intelligibilia, quem Aristoteles, III *De anima,* text. 5, ob hoc nominat « intellectum possibilem, » non est passivus nisi tertio modo, quia non est actus organi corporalis; et ideo est incorruptibilis.

Ad tertium dicendum, quod agens est nobilius patiente, si ad idem actio et passio referantur; non autem semper, si ad diversa. Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis universalis. Vegetativum autem est activum respectu cujusdam entis particularis, scilicet corporis conjuncti. Unde nihil prohibet hujusmodi passivum esse nobilius tali activo.

Conclusio. — Cum intelligere sit quoddam pati, intellectus est potentia passiva (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum sit ponere intellectum agentem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit ponere intellectum agentem. Sicut enim se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus ad intelligibilia. Sed quia sensus est in potentia ad sensibilia, non ponitur sensus agens, sed sensus patiens tantum. Ergo, cum intellectus noster sit in potentia ad intelligibilia, videtur quod non debeat poni intellectus agens, sed possibilis tantum.

2. Præterea, si dicatur quod in sensu etiam est aliquod agens, sicut lumen, contra : lumen requiritur ad visum inquantum facit medium lucidum in actu; nam color ipse secundum se est motivus lucidi. Sed in operatione intellectus non ponitur aliquod medium quod necesse sit fieri in actu. Ergo non est necessarium ponere intellectum agentem.

3. Præterea, similitudo agentis recipitur in patiente secundum modum patientis. Sed intellectus possibilis est virtus immaterialis. Ergo immaterialitas ejus sufficit ad hoc quod recipiantur in eo formæ immaterialiter. Sed ex hoc ipso aliqua forma est intelligibilis in actu quod est immaterialis. Ergo nulla necessitas est ponere intellectum agentem ad hoc quod faciat species intelligibiles in actu.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *De anima,* text. 17, quod « sicut in omni natura, ita et in anima est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere. » Est ergo ponere intellectum agentem.

Respondeo dicendum, quod secundum opinionem Platonis nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu, sed forte ad præbendum lumen intelligibile intelligenti, ut infra dicetur. Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse, quia ex hoc est aliquid intelligibile actu quod est immateriale ; et hujusmodi vocabat species sive ideas ; ex quarum participatione dicebat etiam materiam corporalem formari, ad hoc quod individua naturaliter constituerentur in propriis generibus et speciebus, et intellectus nostros ad hoc quod de generibus et speciebus rerum scientiam haberent.

Sed quia Aristoteles, lib. III *Metaphysic.,* a text. 10 ad fin. lib., non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formæ autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu; sequebatur quod naturæ seu formæ rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quæ faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus ; et hæc est necessitas ponendi intellectum agentem.

Ad primum ergo dicendum, quod sensibilia inveniuntur actu extra animam ; et ideo non oportuit ponere sensum agentem. Et sic patet quod in parte nutritiva omnes potentiæ sunt activæ ; in parte autem sensitiva omnes passivæ ; in parte vero intellectiva est aliquid activum, et aliquid passivum.

Ad secundum dicendum, quod circa effectum luminis est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod lumen requiritur ad visum, ut

(*a*) Secundum Averroem, intellectus idem numero in omnibus hominibus est; in anima intellectiva tres partes sunt : recipiens, efficiens, factum, seu possibilis, agens, et passivus vel adeptus aut imaginatio, sicut in visu color, lux, oculus videns. Ex concursu trium fit intellectus, et licet idem sit in omnibus hominibus, diversitas in pluribus hominibus, vel defectus aliquando in eodem homine ex diversitate specierum in imaginatione causatur, sicut videndi diversitas ex diversitate vel defectu coloris.

faciat colores actu visibiles; et secundum hoc similiter requiritur, et propter idem [1], intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. Secundum alios vero lumen requiritur ad videndum, non propter colores, ut fiant actu visibiles, sed ut medium fiat actu lucidum, ut Commentator dicit, in III *De anima,* comm. 18. Et secundum hoc similitudo, qua Aristoteles assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc quod, sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum : sed non propter idem.

Ad tertium dicendum, quod, supposito agente, bene contingit diversimode recipi ejus similitudinem in diversis, propter eorum dispositionem diversam. Sed si agens non præexistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilium, quæ non subsistunt præter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis.

Conclusio. — Quoniam nihil quod est in potentia reducitur ad actum nisi per aliquod ens actu, necesse est in anima præter intellectum possibilem quo anima omnia fieri potest, constituere intellectum agentem quo omnia potest facere et intelligibilia potentia ad actum deducere.

ARTICULUS IV.

Utrum intellectus agens sit aliquid animæ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus agens non sit aliquid animæ. Intellectus enim agentis effectus est illuminare ad intelligendum. Sed hoc fit per aliquid quod est altius anima, secundum illud Joan., I, 9 : *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Ergo videtur quod intellectus agens non sit aliquid animæ.

2. Præterea, Philosophus, in III *De anima,* text. 20, attribuit intellectui agenti quod [2] non « aliquando intelligit et aliquando non intelligit. » Sed anima nostra non semper intelligit, sed aliquando intelligit et aliquando non intelligit. Ergo intellectus agens non est aliquid animæ nostræ.

3. Præterea, agens et patiens sufficiunt ad agendum. Si igitur intellectus possibilis [3] est aliquid animæ nostræ, qui est virtus passiva, et similiter intellectus agens, qui est virtus activa, sequitur quod homo semper poterit intelligere cum voluerit, quod patet esse falsum. Non est ergo intellectus agens aliquid animæ nostræ.

4. Præterea, Philosophus dicit in III *De anima,* text. 19, quod « intellectus agens est substantia actu ens. » Nihil autem est respectu ejusdem in actu et in potentia. Si ergo intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, est aliquid animæ nostræ, videtur impossibile quod intellectus agens sit aliquid animæ nostræ.

5. Præterea, si intellectus agens est aliquid animæ nostræ, oportet quod sit aliqua potentia ; non est enim nec passio, nec habitus; nam habitus et passiones non habent rationem agentis respectu passionum animæ : sed magis passio est ipsa actio potentiæ passivæ; habitus autem est aliquid quod ex actibus consequitur. Omnis autem potentia fluit ab essentia animæ. Sequeretur ergo quod intellectus agens ab essentia animæ procederet : et sic non inesset animæ per participationem ab aliquo superiori intellectu; quod est inconveniens. Non ergo intellectus agens est aliquid animæ.

Sed contra est, quod Philosophus dicit, III *De anima,* text. 17 et 18, quod « necesse est in animas has esse differentias, » scilicet intellectum possibilem et agentem.

Respondeo dicendum, quod intellectus agens de quo Philosophus loquitur, est aliquid animæ.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, præexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis. Cujus signum est quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam

[1] Nicolaï hic repetit « requiritur. »

[2] Sic intellige : « non » est verum dicere de intellectu agente, sicut est verum de intellectu possibili, quod aliquando intelligit, et aliquando non intelligit, et S. Thomas explicat quod hoc Aristoteles non dicit præcise de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Inquantum enim est in actu, non est verum dicere de eo prædicta. — [3] Al. : « passivus. »

sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam; tum quia non omnia intelligit; tum quia in his quæ intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum.

Posuerunt ergo quidam hunc intellectum secundum substantiam separatum, esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata facit ea intelligibilia actu.

Sed dato quod sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo [1] intellectu superiori participatam, per quam anima facit intelligibilia in actu; sicut et in aliis rebus naturalibus perfectis præter universales causas agentes sunt propriæ virtutes inditæ singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatæ; non enim solus sol generat hominem, sed est in homine virtus generativa hominis; et similiter in aliis animalibus perfectis. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhærens, ut supra dictum est, cum de intellectu potentiali seu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem quæ est principium hujus actionis esse aliquid in anima. Et ideo Aristoteles, lib. III *De anima*, text. 18, comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras comparavit soli, ut Themistius dicit, in comment. III *De anima*.

Sed intellectus separatus secundum nostræ fidei documenta est ipse Deus, qui est creator animæ, et in quo solo beatificatur, ut infra patebit. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud psalm., IV, 6: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.*

Ad primum ergo dicendum, quod illa lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana participat quamdam particularem virtutem, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus illa verba non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Unde supra de ipso præmiserat, text. 19: « Idem autem est secundum actum scientia rei. » Vel si intelligatur de intellectu agente, hoc dicitur, quia non est ex parte intellectus agentis hoc quod quandoque intelligimus, et quandoque non intelligimus; sed ex parte intellectus qui est in potentia.

Ad tertium dicendum, quod, si intellectus agens compararetur ad intellectum possibilem ut objectum agens ad potentiam, sicut visibile in actu ad visum, sequeretur quod statim omnia intelligeremus, cum intellectus agens sit quo est omnia facere. Nunc autem non se habet ut objectum, sed ut faciens objecta in actu; ad quod requiritur præter præsentiam intellectus agentis præsentia phantasmatum et bona dispositio virium sensitivarum, et exercitium in hujusmodi opere; quia per unum intellectum fiunt etiam alia intellecta, sicut per terminos propositiones, et per prima principia conclusiones. Et quantum ad hoc non differt, utrum intellectus agens sit aliquid animæ, vel aliquid separatum.

Ad quartum dicendum, quod anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum. Phantasmata autem e converso sunt quidem actu similitudines specierum quarumdam, sed sunt potentia immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eamdem animam, inquantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem per quam faciat immaterialia in actu, abstrahendo a conditionibus individualis materiæ, quæ quidem virtus dicitur intellectus agens, et aliam virtutem receptivam hujusmodi specierum, quæ dicitur intellectus possibilis, inquantum est in potentia ad hujusmodi species.

Ad quintum dicendum, quod, cum essentia animæ sit immaterialis, a supremo intellectu creata, nihil prohibet virtutem quæ a supremo intellectu participatur, per quam abstrahit [2] a materia, ab essentia ipsius procedere, sicut et alias ejus potentias.

CONCLUSIO. — Cum anima humana nihil sit perfectius in inferioribus rebus, quæ tamen ab universalibus causis virtutes proprias inditas habent:

[1] Nicolaï : « ab alio. »

[2] Al. : « abstrahitur. »

oportet in anima esse virtutem quamdam a superiori intellectu derivatam, per quam possit phantasmata illustrare, et intelligibilia in potentia facere intelligibilia in actu (*a*).

ARTICULUS V.

Utrum intellectus agens sit unus in omnibus.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus agens sit unus in omnibus. Nihil enim quod est separatum a corpore, multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est separatus, ut dicitur in III *De anima*, text. 19 et 20. Ergo non multiplicatur in multis corporibus hominum, sed est unus in omnibus.

2. Præterea, intellectus agens facit universale, quod est unum in multis : sed illud quod est causa unitatis, magis est unum. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

3. Præterea, omnes homines conveniunt in primis conceptionibus intellectus. His autem assentiunt per intellectum agentem. Ergo conveniunt omnes in uno intellectu agente.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III *De anima*, text. 18, quod « intellectus agens est sicut lumen. » Non autem est idem lumen in diversis illuminatis. Ergo non est idem intellectus agens in diversis hominibus.

Respondeo dicendum, quod veritas hujus quæstionis dependet ex præmissis. Si enim intellectus agens non esset aliquid animæ, sed esset quædam substantia separata, unus esset intellectus agens omnium hominum ; et hoc intelligunt qui ponunt unitatem intellectus agentis. Si autem intellectus agens sit aliquid animæ, ut quædam virtus ipsius, necesse est dicere quod sint plures intellectus agentes, secundum pluralitatem animarum, quæ multiplicantur secundum multiplicationem hominum, ut supra dictum est. Non enim potest esse quod una et eadem virtus numero sit diversorum subjectorum [1].

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus probat intellectum agentem esse separatum per hoc quod possibilis est separatus, quia, ut ipse dicit, lib. III *De anima*, text. 19, « agens est honorabilius patiente. » Intellectus autem possibilis dicitur separatus, quia non est actus alicujus organi corporalis; et secundum hunc modum etiam intellectus agens dicitur separatus, non quasi sit aliqua substantia separata.

Ad secundum dicendum, quod intellectus agens causat universale abstrahendo a materia. Ad hoc autem non requiritur quod sit unus in omnibus habentibus intellectum ; sed quod sit unus [2] secundum habitudinem ad omnia a quibus abstrahit universale, respectu quorum universale est unum. Et hoc competit intellectui agenti, inquantum est immaterialis.

Ad tertium dicendum, quod omnia quæ sunt unius speciei, communicant in actione consequente naturam speciei; et per consequens in virtute quæ est actionis principium, non quod sit eadem numero in omnibus. Cognoscere autem prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam. Unde oportet quod omnes homines communicent in virtute quæ est principium hujus actionis; et hæc est virtus intellectus agentis. Non tamen oportet quod sit eadem numero in omnibus; oportet tamen quod ab uno principio in omnibus derivetur. Et sic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus demonstrat unitatem intellectus separati, quem Plato comparat soli, non autem unitatem intellectus agentis, quem Aristoteles comparat lumini.

Conclusio. — Cum intellectus agens sit virtus animæ, necesse est non unum in omnibus esse, sed multiplicari ad multiplicationem animarum.

ARTICULUS VI.

Utrum memoria sit in parte intellectiva animæ.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod memoria non sit in parte intellectiva animæ. Dicit enim Augustinus, *De Trinit.*, lib. XII, cap. iii, col. 999, t. 8, quod « ad partem superiorem animæ pertinent quæ non sunt hominibus pecoribusque communia [3]. » Sed

[1] Al. : « diversarum substantiarum. »

[2] Al. : « in omnibus. »

[3] « Illud vero nostrum quod in actione corporalium atque temporalium tractandorum ita versatur, ut non sit nobis commune cum pecore, rationale quidem est, sed ex illa rationali nostræ mentis substantia, qua subhæremus intelligibili atque incommutabili veritati. » Et c. ii : « Possunt autem et pecora et sentire per corporis extrinsecus corporalia, et ea memoriæ fixa reminisci. »

(*a*) Ne credas doctissimo D. Maret, canonico sandionysiano ex ordine episcoporum, facultatisque

memoria est hominibus pecoribusque communis; dicit enim ibidem, cap. II, quod « possunt pecora sentire per corporis sensus corporalia, et ea mandare memoriæ. » Ergo memoria non pertinet ad partem animæ intellectivam.

2. Præterea, memoria præteritorum est. Sed præteritum dicitur secundum aliquod determinatum tempus. Memoria igitur est cognoscitiva alicujus sub determinato tempore, quod est cognoscere aliquid sub hic et nunc. Hoc autem non est intellectus, sed sensus. Memoria igitur non est in parte intellectiva, sed solum in parte sensitiva.

3. Præterea, in memoria conservantur species rerum quæ actu non cogitantur. Sed hoc non est possibile accidere in intellectu; quia intellectus fit in actu per hoc quod informatur specie intelligibili; intellectum autem esse in actu est ipsum intelligere in actu; et sic intellectus omnia intelligit in actu quorum species apud se habet. Non ergo memoria est in parte intellectiva.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X *De Trinit.*, cap. XI, col. 983, t. 8, quod « memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens. »

Respondeo dicendum, quod, cum de ratione memoriæ sit conservare species rerum quæ actu non apprehenduntur, hoc primum considerari oportet, utrum species intelligibiles sic in intellectu conservari possint. Posuit enim Avicenna hoc esse impossibile. In parte enim sensitiva dicebat hoc accidere quantum ad aliquas potentias, inquantum sunt actus organorum corporalium, in quibus conservari possunt aliquæ species absque actuali apprehensione. In intellectu autem, qui caret organo corporali, nihil existit nisi intelligibiliter. Unde oportet intelligi in actu illud cujus similitudo in intellectu existit. Sic ergo, secundum ipsum, quam cito aliquis actu desinit intelligere aliquam rem, desinit esse illius rei species in intellectu; sed oportet, si denuo vult illam rem intelligere, quod convertat se ad intellectum agentem, quem ponit substantiam separatam, ut ab illo effluant species intelligibiles in intellectum possibilem. Et ex [1] exercitio et usu convertendi se ad intellectum agentem relinquitur, secundum ipsum, quædam habilitas in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem, quem dicebat esse habitum scientiæ. Secundum igitur hanc positionem nihil conservatur in parte intellectiva quod non actu intelligatur. Unde non poterit poni memoria in parte intellectiva secundum hunc modum.

Sed hæc opinio manifeste repugnat dictis Aristotelis, qui [2] dicit enim in III *De anima*, text. 8, quod « cum intellectus possibilis sic fiat singula, ut sciens dicitur quis secundum actum [3]; hoc autem accidit, cum possit operari per seipsum; est quidem et tunc potentia quodammodo, non tamen simpliciter, ut ante addiscere aut invenire. » Dicitur autem intellectus possibilis fieri singula, secundum quod recipit species singulorum. Ex hoc ergo quod recipit species intelligibilium, habet quod possit operari cum voluerit, non autem quod semper operetur; quia et tunc est quodammodo in potentia, licet [4] aliter quam ante intelligere; eo scilicet modo quo sciens in habitu est in potentia ad considerandum in actu. Repugnat etiam prædicta positio rationi. Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturæ et immobilis quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas quas recipit non solum tenet dum per eas agit in actu, sed etiam postquam per eas agere cessaverit, multo fortius intellectus immobiliter, et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effusas [5].

Sic igitur, si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte. Si vero de ratione memoriæ sit quod ejus objectum sit præteritum ut præteritum, memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quæ est apprehensiva particularium. Præteritum enim ut præteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quod memoria, secundum quod est conservativa specierum, non est nobis pecoribusque communis; species enim conservantur non in parte animæ sensitiva tantum, sed magis in conjuncto, cum vis memorativa sit actus organi

sorbonicæ decano, dicenti quod in D. Thomæ doctrina intellectus agens est Deus. Salva eruditissimi viri reverentia, intellectus agens humanus ab intellectu divino participatus in D. Thomæ doctrina est aliquid animæ. Scotistæ consentiunt.

[1] Parm. : « ex eo. » — [2] Al. deest : « qui. » — [3] Nicolaï : « secundum actum, et quod hoc accidit. » — [4] In Parm. : « sed. » — [5] Parm. : « effluxas. »

cujusdam. Sed intellectus secundum seipsum est conservativus specierum præter concomitantiam organi corporalis; unde Philosophus dicit, III *De anima,* text. 6, quod « anima est locus specierum, non tota, sed intellectus. »

Ad secundum dicendum, quod præteritio potest ad duo referri, scilicet ad objectum quod cognoscitur, et ad cognitionis actum; quæ quidem duo simul conjunguntur in parte sensitiva, quæ est apprehensiva alicujus per hoc quod immutatur a præsenti sensibili. Unde simul animal memoratur se prius sensisse in præterito, et se sensisse quoddam præteritum sensibile. Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, præteritio accidit et non per se convenit ex parte objecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem, inquantum est homo. Homini autem, inquantum est homo, accidit vel in præsenti vel in præterito vel in futuro esse. Ex parte vero actus præteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu; quia intelligere animæ nostræ est quidam particularis actus in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc vel heri, vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati; quia hujusmodi intelligere, quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus, ut supra de intellectu dictum est. Et ideo, sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus; ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus, vel in præterito, vel in præsenti, vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriæ quantum ad hoc quod est præteritorum in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse, non autem secundum quod intelligit præteritum prout est hic et nunc.

Ad tertium dicendum, quod species intelligibiles aliquando sunt in intellectu in potentia tantum, et tunc dicitur intellectus esse in potentia; aliquando autem secundum ultimam completionem actus, et tunc intelligit actu; aliquando medio modo se habet inter potentiam et actum; et tunc dicitur esse intellectus in habitu; et secundum hunc modum intellectus conservat species etiam quando actu non intelligit.

Conclusio. — Memoria, ut virtus conservativa specierum intelligibilum est, ad partem spectat intellectivam : ut vero ad præterita, ut præterita sunt, respectum habet, magis ad animæ sensitivam partem attinet (*a*).

ARTICULUS VII.

Utrum alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus. Augustinus enim in X *De Trin.,* c. xi, col 982, t. 8, ponit in mente memoriam, intelligentiam et voluntatem. Manifestum est autem quod memoria est alia potentia a voluntate. Ergo similiter est alia ab intellectu.

2. Præterea, eadem ratio distinctionis[1] est potentiarum sensitivæ partis, et intellectivæ. Sed memoria in parte sensitiva est alia potentia a sensu, ut supra dictum est. Ergo memoria partis intellectivæ est alia potentia ab intellectu.

3. Præterea, secundum Augustinum, loc. cit., memoria, intelligentia et voluntas sunt sibi invicem æqualia, et unum eorum ab alio oritur. Hoc autem esse non posset, si memoria esset eadem potentia cum intellectu. Non est ergo eadem potentia.

Sed contra, de ratione memoriæ est quod sit thesaurus, vel locus conservativus specierum. Hoc autem Philosophus, in III *De anima,* text. 6, attribuit intellectui, ut dictum est. Non ergo in parte intellectiva est alia potentia memoria ab intellectu.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, potentiæ animæ distinguuntur secundum diversas rationes objectorum, eo quod ratio cujuslibet potentiæ consistit in ordine ad id ad quod dicitur, quod est ejus objectum. Dictum est etiam supra quod si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod objectum secundum communem rationem objecti, non diversificabitur illa potentia secundum diversitates particularium differentiarum; sicut potentia visiva quæ respicit suum objectum secundum rationem colorati, non diversificatur secundum rationem albi et nigri. Intellectus autem respicit suum objectum secundum communem rationem entis; eo

[1] Al. : « definitionis. »

(*a*) Nullam rei intellectæ speciem in parte intellectiva Henricus a Gandavo et Godefridus ponunt, quia speciem quæ in phantasmate est sufficere contendunt.

quod intellectus possibilis est quo est omnia fieri. Unde secundum nullam differentiam entium diversificatur [1] differentia intellectus possibilis. Diversificatur tamen potentia intellectus agentis et intellectus possibilis; quia respectu ejusdem objecti aliud principium oportet esse potentiam activam quæ facit objectum esse in actu; et aliud potentiam passivam quæ movetur ab objecto in actu existente; et sic potentia activa comparatur ad suum objectum ut ens in actu ad ens in potentia; potentia autem passiva comparatur ad suum objectum e converso, ut ens in potentia ad ens in actu. Sic igitur nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest nisi possibilis et agentis. Unde patet quod memoria non est alia potentia ab intellectu. Ad rationem enim potentiæ passivæ pertinet conservare, sicut et recipere.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in tertia distinctione I *Sententiarum* dicatur quod memoria, intelligentia et voluntas sint tres vires, tamen hoc non est secundum intentionem Augustini, qui expresse dicit, *De Trinit.*, lib. XIV, c. VII, col. 1043, t. 8, quod « si accipiantur memoria, intelligentia et voluntas, secundum quod semper præsto sunt animæ, sive cogitentur, sive non cogitentur, ad solam memoriam pertinere videntur. Intelligentiam autem nunc dico qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quæ istam prolem parentemque conjungit [2]. » Ex quo patet quod ista tria non accipit Augustinus pro illis tribus potentiis; sed memoriam accipit pro habituali animæ retentione; intelligentiam autem pro actu intellectus, voluntatem autem pro actu voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod præteritum et præsens possunt esse propriæ differentiæ potentiarum sensitivarum diversificativæ, non autem potentiarum intellectivarum, ratione supra dicta.

Ad tertium dicendum, quod intelligentia oritur ex memoria, sicut actus ex habitu, et hoc modo etiam æquatur ei; non autem sicut potentia potentiæ [3].

CONCLUSIO. — Non est in homine memoria distincta potentia ab intellectu; sed una potentia sunt, cum idem objectum habeant.

ARTICULUS VIII.

Utrum ratio sit alia potentia ad intellectu.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio sit alia potentia ab intellectu. In lib. enim *De spiritu et anima,* c. XI, col. 786, t. 6 *Oper.* Augustini, dicitur : « Cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, postea ratio, deinde intellectus [4]. » Est ergo alia potentia ratio ab intellectu, sicut imaginatio a ratione.

2. Præterea, Boetius dicit in lib IV *De consol.,* prosa VI, col. 817, t. 1, quod « intellectus comparatur ad rationem sicut æternitas ad tempus [5]. » Sed non est ejusdem virtutis esse in æternitate et esse in tempore. Ergo non est eadem potentia ratio et intellectus.

3. Præterea, homo communicat cum angelis in intellectu, cum brutis vero in sensu. Sed ratio, quæ est propria hominis, qua animal rationale dicitur, est alia potentia a sensu. Ergo pari ratione est alia potentia ab intellectu, qui proprie convenit angelis, unde et intellectuales dicuntur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III *Super Genes. ad litt.*, cap. XX, col. 292, t. 3, quod « illud quo homo irrationabilibus animalibus antecellit, vel est ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur [6]. » Ratio ergo et intellectus et mens sunt una potentia.

Respondeo dicendum, quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversæ potentiæ. Quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem

[1] Sic codd.; in pluribus edit. : « potentia; » nos autem propter codices « differentia » in obliquo eligimus.

[2] Plenius in textu D. Augustini.

[3] Ita cod. Alcan. cum editis omnibus quos vidimus; cod. Tarrac. : « non sicut potentiæ puræ. »

[4] Opusculum *De spiritu et anima*, quod olim ab aliquibus ut genuinus D. Augustini fœtus æstimabatur et in appendice ad ejus opera nunc rejicitur, videtur ab Alchero, clarevallensi monacho, scriptum.

[5] « Igitur uti est ad intellectum ratiocinatio, ad id quod est id quod gignitur, ad æternitatem tempus, etc. »

[6] « Intelligamus in eo factum hominem ad imaginem Dei, in quo irrationalibus animantibus antecellit. Id autem est ipsa ratio, etc. »

intelligibilem cognoscendam. Et ideo angeli qui perfecte possident, secundum modum suæ naturæ, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit, *De div. nom.*, c. VII, § 2, col. 867, t. 1. Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur; et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere; quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est quod ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis[1] vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quæ sunt prima principia; et rursus in via judicii resolvendo redit ad prima principia, ad quæ inventa examinat. Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eamdem etiam in naturalibus rebus; quia per eamdem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis per eamdem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quod illa enumeratio fit secundum ordinem actuum, non secundum distinctionem potentiæ; quamvis liber ille non sit magnæ auctoritatis, ut jam dictum est.

Ad secundum patet responsio ex dictis. Æternitas enim comparatur ad tempus, sicut immobile ad mobile; et ideo Boetius comparavit intellectum æternitati, rationem vero tempori.

Ad tertium dicendum, quod alia animalia sunt ita infra hominem, quod non possunt attingere ad cognoscendam veritatem, quam ratio inquirit. Homo vero attingit ad cognoscendam intelligibilem veritatem, quam angeli cognoscunt, sed imperfecte; et ideo vis cognoscitiva angelorum non est alterius generis a vi cognoscitiva rationis, sed comparatur ad ipsam ut perfectum ad imperfectum.

Conclusio. — Eadem in homine potentia est ratio et intellectus, licet intelligere sit simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem procedere de uno intellecto ad aliud; hoc enim imperfecti, illud perfecti est.

ARTICULUS IX.

Utrum ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ. Dicit enim Augustinus, *De Trinit.*, lib. XII, c. IV, col. 1000, t. 8, quod « imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori. » Sed partes animæ sunt ipsæ ejus potentiæ. Ergo duæ potentiæ sunt ratio superior et inferior.

2. Præterea, nihil oritur a seipso. Sed ratio inferior oritur a superiori, et ab ea regulatur et dirigitur. Ergo ratio superior est alia potentia ab inferiori.

3. Præterea, Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. I, a med., quod « scientificum animæ, quo cognoscit anima necessaria, est aliud principium et alia pars animæ ab opinativo et ratiocinativo quo cognoscit contingentia, » et probat per hoc, quia ad « ea quæ sunt genere altera, altera genere particula animæ ordinatur. » Contingens autem et necessarium sunt altera genere, sicut corruptibile et incorruptibile. Cum autem idem sit necessarium quod æternum, et temporale idem quod contingens; videtur quod idem sit quod Philosophus vocat scientificum, et superior pars rationis, quæ secundum Augustinum, *De Trinit.*, lib. XII, c. VII, col. 1005, t. 8, « intendit æternis conspiciendis et consulendis ; » et quod idem sit quod Philosophus vocat ratiocinativum vel opinativum, et inferior ratio, quæ secundum Augustinum, *ibid.*, « intendit temporalibus disponendis. » Est ergo alia potentia animæ ratio superior et ratio inferior.

4. Præterea, Damascenus dicit, lib. II *Orthod. fid.*, cap. XXII, col. 942, t. 1, quod « ex imaginatione fit opinio; deinde mens dijudicans opinionem, sive vera sit, sive falsa, dijudicat veritatem[2]; » unde et mens dicitur a metiendo. De quibus igitur judicatum est jam et determinatum, vere dicitur intellectus. Sic igitur opinativum, quod

[1] Ita cod. Alcan. cum aliis et Nicolaï; edit. Rom. et Patav. : « acquisitionis. »

[2] « Ex imaginatione oritur opinio ; tum cogitatio, opinionem expendens, verane sit, an falsa : tum demum quod verum est judicat, etc. »

est ratio inferior, est aliud a mente et intellectu, per quod potest intelligi ratio superior.

Sed contra est quod Augustinus dicit XII *De Trinit.*, cap. IV, col. 1000, t. 8, quod « ratio superior et inferior non nisi per officia distinguuntur[1]. » Non ergo sunt duæ potentiæ.

Respondeo dicendum, quod ratio superior et inferior, secundum quod ab Augustino accipiuntur, nullo modo duæ potentiæ animæ esse possunt. Dicit enim, *De Trinit.*, lib. XII, cap. VII, col. 1005, t. 8, quod « ratio superior est quæ intendit æternis conspiciendis, aut consulendis[2]; » conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculatur; consulendis vero, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio vero inferior ab ipso dicitur « quæ intendit temporalibus rebus. » Hæc autem duo, scilicet temporalia et æterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus æternorum, secundum illud apostoli ad Rom., I, 20 : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* In via vero judicii, per æterna jam cognita de temporalibus judicamus, et secundum rationes æternorum temporalia disponimus. Potest autem contingere quod medium et id ad quod per medium pervenitur ad diversos habitus pertineant : sicut principia indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus, conclusiones vero ex his deductæ, ad habitum scientiæ. Et iterum[3] ex principiis geometriæ contingit aliquid concludere in alia scientia, puta in perspectiva. Sed eadem potentia rationis est, ad quam pertinet et medium et ultimum. Est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens. Idem autem est mobile, quod pertransiens medium pertingit ad terminum. Unde una et eadem potentia rationis est ratio superior et inferior; sed distinguuntur, secundum Augustinum, loco citato arg. sed contra, per officia actuum, et secundum diversos habitus. Nam superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori vero scientia.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quamcumque rationem partitionis[4] potest pars dici; inquantum vero ratio dividitur secundum diversa officia, ratio superior et inferior partes[5] dicuntur, et non quia sunt diversæ potentiæ.

Ad secundum dicendum, quod ratio inferior dicitur a superiori deduci, vel ab ea regulari, inquantum principia quibus utitur inferior ratio deducuntur et diriguntur a principiis superioris rationis.

Ad tertium dicendum, quod scientificum de quo Philosophus loquitur, non est idem quod ratio superior. Nam necessaria scibilia inveniuntur etiam in rebus temporalibus, de quibus est scientia naturalis et mathematica. Opinativum autem et ratiocinativum in minus est quam ratio inferior, quia est contingentium tantum. Nec tamen est simpliciter dicendum quod sit alia potentia qua intellectus cognoscit necessaria, et alia qua cognoscit contingentia; quia utraque cognoscit secundum eamdem rationem objecti, scilicet secundum rationem entis et veri. Unde et necessaria, quæ habent perfectum esse in veritate, perfecte cognoscit, utpote ad eorum quidditatem pertingens, per quam propria accidentia de his demonstrat. Contingentia vero imperfecte cognoscit sicut et habent imperfectum esse et veritatem. Perfectum autem et imperfectum in actu non diversificant potentiam, sed diversificant actus quantum ad modum agendi, et per consequens principia actuum, et ipsos habitus. Et ideo Philosophus posuit duas particulas animæ scientificum et ratiocinativum, non quia sunt duæ potentiæ, sed quia distinguuntur secundum diversam aptitudinem ad recipiendum diversos habitus, quorum diversitatem ibi inquirere intendit. Contingentia enim et necessaria, etsi differant secundum propria genera, conveniunt tamen in communi ratione entis, quam respicit intellectus : ad quam diversimode se habent secundum perfectum et imperfectum.

Ad quartum dicendum, quod illa distinctio Damasceni est secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Opinio enim significat actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius. Dijudicare

[1] « Eam mentem in hæc duo quæ commemoravi, nisi per officia geminamus. »

[2] « Mens hominis æternis rationibus conspiciendis vel consulendis adhærescit. »

[3] Al. : « et ideo. »

[4] Ita cod. Alcan. cum aliis et edit. Patav.; edit. Rom. et Nicolaï : « participationis. »

[5] Cod. cit. cum edit. Rom. : « partitionis. »

vero, vel mensurare, est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sumitur nomen mentis. Intelligere autem est cum quadam approbatione dijudicatis inhærere.

Conclusio. — Una et eadem potentia sunt in homine ratio superior et inferior, distincta tamen actibus et habitibus diversis, dum superior ratio ipso sapientiæ habitu æternis conspiciendis et consulendis intendit, inferior vero a temporalibus per scientiam ad æterna disponitur.

ARTICULUS X.

Utrum intelligentia sit alia potentia ab intellectu.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod intelligentia sit alia potentia ab intellectu. Dicitur enim in lib. *De spiritu et anima*, cap. xi, col. 786, t. 6 *Oper.* Augustini, quod, « cum ab inferioribus ad superiora volumus ascendere, prius occurrit sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, postea intellectus, et postea intelligentia[1]. » Sed imaginatio et sensus sunt diversæ potentiæ. Ergo intellectus et intelligentia.

2. Præterea, Boetius dicit in V *De consol.*, prosa iv, col. 849, t. 1, quod « ipsum hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intuetur. » Sed intellectus est eadem potentia cum ratione. Ergo videtur quod intelligentia sit alia potentia quam intellectus, sicut ratio est alia potentia quam imaginatio et sensus.

3. Præterea, actus sunt prævii potentiis, ut dicitur in II *De anima*, text. 33. Sed intelligentia est quidam actus, ab aliis actibus qui attribuuntur intellectui diversus. Dicit enim Damascenus, lib. II *De orthod. fid.*, cap. xxii, col. 243, t. 1, quod « primus motus intelligentia dicitur; quæ vero circa aliquid est intelligentia, intentio vocatur; quæ permanens et figurans animam ad id quod intelligitur, excogitatio dicitur : excogitatio vero in eodem manens et seipsam examinans, et dijudicans, phronesis dicitur, » id est, sapientia; « phronesis autem dilatata facit cognitionem, id est interius dispositum sermonem; » ex quo ait « provenire sermonem per linguam enarratum[2]. » Ergo videtur quod intelligentia sit quædam specialis potentia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *De anima*, text. 21, quod « intelligentia indivisibilium est in quibus non est falsum. » Sed hujusmodi cognoscere pertinet ad intellectum. Ergo intelligentia non est alia potentia præter intellectivum.

Respondeo dicendum, quod hoc nomen intelligentia proprie significat ipsum actum intellectus, qui est intelligere. In quibusdam tamen libris de arabico translatis, substantiæ separatæ, quas nos angelos dicimus, intelligentiæ vocantur, forte propter hoc quod hujusmodi substantiæ semper actu intelligunt. In libris tamen de græco translatis dicuntur intellectus seu mentes. Sic ergo intelligentia ab intelleetu non distinguitur sicut potentia a potentia, sed sicut actus a potentia; innuitur enim talis divisio etiam a philosophis. Quandoque enim ponunt quatuor intellectus, scilicet intellectum agentem, intellectum [3] possibilem, intellectum habitu et intellectum adeptum; quorum quatuor intellectus agens et possibilis sunt diversæ potentiæ, sicut et in omnibus est alia potentia activa et alia passiva; alia vero tria distinguuntur secundum tres status intellectus possibilis; qui quandoque est in potentia tantum, et sic dicitur possibilis; quandoque autem in actu primo, qui est scientia, et sic dicitur intellectus in habitu; quandoque autem in actu secundo qui est considerare, et sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus.

Ad primum ergo dicendum, quod si recipi debet illa auctoritas, intelligentia ponitur pro actu intellectus; et sic dividitur contra intellectum sicut actus contra potentiam.

Ad secundum dicendum, quod Boetius accipit intelligentiam pro actu intellectus, qui transcendit actum rationis; unde ibidem, prosa v, col. 854, t. 1, dicit quod « ratio tantum humani generis est, sicut intelli-

[1] « Liber *De spiritu et anima* Augustino abjudicatur, et videtur ab Alchero, Clarevallensi monacho, scriptus. »

[2] « Sciendum est quod prima mentis agitatio, cogitatio simplex dicitur. Quæ autem rei alicui affixa est, ἔννοια seu mentis ratio appellatur. Hæc porro, si diutius perstiterit, atque in animo id quod cogitatum est impresserit, consideratio nuncupatur. Consideratio in eadem re rursus hærens, ac sese probans et explorans, prudentia nominatur. Hæc denique si latius progreditur, ratiocinationem facit, quæ internus sermo est, etc. Ex quo prolatitium aiunt prodire sermonem, qui lingua pronuntiatur. »

[3] Parm. : « intellectum agentem, possibilem, et in habitu, et adeptum. »

gentia sola Dei; proprium enim Dei est quod absque omni investigatione omnia intelligit. »

Ad tertium dicendum, quod omnes illi actus quos Damascenus enumerat, sunt unius potentiæ, scilicet intellectivæ; quæ primo quidem simpliciter aliquid apprehendit, et hic actus dicitur intelligentia; secundo vero id quod apprehendit ordinat ad aliquid aliud cognoscendum vel operandum, et hic vocatur intentio; dum vero persistit in inquisitione illius quod intendit, vocatur cogitatio; dum vero id quod est cogitatum examinat ad aliqua certa, dicitur scire vel sapere, quod est phronesis vel sapientia : nam sapientiæ est judicare, ut dicitur in I *Metaph.*, cap. II, a princ. Ex quo autem habet aliquid pro certo quasi examinatum, cogitat quomodo possit illud aliis manifestare; et hæc est « dispositio interioris sermonis, » ex qua procedit exterior locutio. Non enim omnis differentia actuum potentias diversificat, sed sola illa quæ non potest reduci in idem principium, ut supra dictum est.

Conclusio. — Intelligentia et intellectus non distinguuntur ut duæ potentiæ, sed ut actus a potentia.

ARTICULUS XI.

Utrum intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ. Apprehensivum enim et motivum sunt diversa genera potentiarum, ut patet in II *De anima,* text. 27. Sed intellectus speculativus est apprehensivus tantum : intellectus autem practicus est motivus. Ergo sunt diversæ potentiæ.

2. Præterea, diversa ratio objecti diversificat potentiam. Sed objectum speculativi intellectus est verum, practici autem bonum, quæ differunt ratione. Ergo intellectus speculativus et practicus sunt diversæ potentiæ.

3. Præterea, in parte intellectiva intellectus practicus comparatur ad speculativum, sicut æstimativa ad imaginativam in parte sensitiva. Sed æstimativa differt ab imaginativa sicut potentia a potentia, ut supra dictum est. Ergo et intellectus practicus a speculativo.

Sed contra est quod dicitur in III *De anima,* text. 49, quod « intellectus speculativus per extensionem fit practicus. » Una autem potentia non mutatur in aliam. Ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversæ potentiæ.

Respondeo dicendum, quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversæ potentiæ.

Cujus ratio est, quia, ut supra dictum est, id quod accidentaliter se habet ad objecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam. Accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum, aut parvum. Unde omnia hujusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus; nam intellectus speculativus est qui quod apprehendit non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem; practicus vero intellectus dicitur qui hoc quod apprehendit ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit in III *De anima,* text. 49, quod « speculativus differt a practico fine; » unde et a fine denominatur uterque : hic quidem speculativus, ille vero practicus, id est, operativus.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus practicus est motivus non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum; quod convenit ei secundum modum suæ apprehensionis.

Ad secundum dicendum, quod verum et bonum se invicem circumcedunt [1]. Nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur objectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere, ita objectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit sicut speculativus, sed veritatem cognitam ordinat ad opus.

Ad tertium dicendum, quod multæ differentiæ diversificant sensitivas potentias quæ non diversificant potentias intellectivas, ut supra dictum est.

Conclusio. — Accidit rei per intellectum apprehensæ, ut ad opus ordinetur, vel non ordinetur :

[1] Al. : « includunt. »

unde constat intellectum speculativum et practicum, qui per hoc differunt, diversas potentias non esse.

ARTICULUS XII.

Utrum synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta. Ea enim quæ cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed in Glossa Hieronymi Ezech., I, super illud : *Quatuor facies uni,* col. 22, t. 5, dividitur synderesis contra irascibilem, et concupiscibilem et rationalem, quæ sunt quædam potentiæ. Ergo synderesis est quædam potentia.

2. Præterea, opposita sunt unius generis. Sed synderesis et sensualitas opponi videntur, quia synderesis semper inclinat ad bonum, sensualitas autem semper ad malum; unde per serpentem significatur, ut patet per Augustinum, XII *De Trinit.,* c. XII et XIII, col. 1007, t. 8. Videtur ergo quod synderesis sit potentia, sicut et sensualitas.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. II *De libero arbitrio,* cap. X, col. 1256, t. 1, quod « in naturali judicatorio adsunt quædam regulæ, et semina virtutum, et vera et incommutabilia [1]. » Hæc autem dicimus synderesim. Cum ergo regulæ incommutabiles quibus judicamus pertineant ad rationem secundum sui superiorem partem, ut Augustinus dicit, *De Trinit.,* lib. XII, cap. II, col. 999, t. 8, videtur quod synderesis sit idem quod ratio, et ita est quædam potentia.

Sed contra, « potentiæ rationales se habent ad opposita, » secundum Philosophum, XII *Metaph.,* text. 3. Synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinat. Ergo synderesis non est potentia; si enim esset potentia, oporteret quod esset rationalis potentia; non enim invenitur in brutis.

Respondeo dicendum, quod synderesis non est potentia, sed habitus; licet quidam posuerint synderesim esse quamdam potentiam ratione altiorem, quidam vero dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura.

Ad hujus autem evidentiam considerandum est quod, sicut supra dictum est, ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, progreditur ab intellectu aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili; et ad intellectum etiam terminatur, inquantum judicamus per principia per se naturaliter nota de his quæ ratiocinando inveniuntur. Constat autem quod sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium.

Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quemdam specialem habitum, qui dicitur « intellectus principiorum, » ut patet in VI *Ethic.,* cap. VI. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et judicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa divisio Hieronymi attenditur secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Diversi autem actus possunt esse unius potentiæ.

Ad secundum dicendum, quod oppositio sensualitatis et synderesis attenditur secundum oppositionem actuum, non sicut diversarum specierum unius generis.

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quæ non contingit errare; et attribuuntur rationi sicut potentiæ, et synderesi sicut habitui : unde et utroque, scilicet ratione et synderesi, naturaliter judicamus.

Conclusio. — Synderesis non quædam specialis potentia est ratione altior; sed habitus quidam naturalis principiorum operabilium, sicut intellectus habitus est principiorum speculabilium, et non potentia aliqua (*a*).

[1] « Istas tanquam regulas et quædam lumina virtutum, et vera et incommutabilia, et sive singula, sive omnia communiter adesse ad contemplandum eis qui hæc valent sua quisque ratione ac mente conspicere, pariter mecum vides. »

(*a*) Synderesis nominat aut superiorem animæ rationalis partem, aut juxta D. Thomam principiorum operabilium habitum; conscientia nominat

ARTICULUS XIII.

Utrum conscientia sit quædam potentia.

Ad tertium decimum sic proceditur. 1. Videtur quod conscientia sit quædam potentia. Dicit enim Origenes super illud Rom. II : *Reddente illis testimonium conscientia,* etc., lib. II in *Ep.*, col. 893, t. 4, quod « conscientia est spiritus corrector, et pædagogus animæ sociatus, quo separatur a malis, et adhæret bonis [1]. » Sed spiritus in anima nominat potentiam aliquam : vel ipsam mentem, secundum illud Ephes., IV, 23 : *Renovamini spiritu mentis vestræ ;* vel ipsam imaginationem ; unde et imaginaria visio spiritualis vocatur, ut patet per Augustinum, *Super Gen. ad litt.*, lib. XII, c. VII, col. 459, t. 3. Est ergo conscientia quædam potentia.

2. Præterea, nihil est peccati subjectum nisi potentia animæ. Sed conscientia est subjectum peccati ; dicitur enim ad Tit., I, 15, de quibusdam quod *inquinatæ sunt eorum et mens et conscientia.* Ergo videtur quod conscientia sit potentia.

3. Præterea, necesse est quod conscientia sit actus, vel habitus, vel potentia. Sed non est actus, quia non semper maneret in homine, nec etiam habitus, non enim esset unum quid conscientia, sed multa ; per multos enim habitus cognoscitivos dirigimur in agendis. Ergo conscientia est potentia.

Sed contra, conscientia deponi potest, non autem potentia. Ergo conscientia non est potentia.

Respondeo dicendum, quod conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus.

Et hoc patet tum ex ratione nominis, tum etiam ex his quæ secundum communem usum loquendi conscientiæ attribuuntur. Conscientia enim secundum proprietatem vocabuli importat ordinem scientiæ ad aliquid : nam conscientia dicitur « cum alio scientia. » Applicatio autem scientiæ ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus.

Idem autem apparet ex his quæ conscientiæ attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare, vel etiam accusare, vel etiam remordere sive reprehendere. Et hæc omnia consequuntur applicationem alicujus nostræ cognitionis vel scientiæ ad ea quæ agimus. Quæ quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse, secundum illud Eccle., VII, 23 ; *Scit conscientia tua, quia et tu crebro maledixisti aliis ;* et secundum hoc conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam judicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum ; et secundum hoc dicitur conscientia instigare vel ligare. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam judicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum vel non bene factum ; et secundum hoc conscientia dicitur excusare, vel accusare, seu remordere. Patet autem quod omnia hæc consequuntur actualem applicationem scientiæ ad ea quæ agimus ; unde, proprie loquendo, conscientia nominat actum.

Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen conscientiæ attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi, sicut Hieronymus in *Glossa* Ezech., I, super illud : *Quatuor facies uni,* lib. I, col. 22, t. 5, synderesim « conscientiam » nominat ; et Basilius, *Hom. in princ. Proverb.*, « naturale judicatorium ; » et Damascenus dicit, *De fid. orth.*, lib. IV, cap. XXII, col. 1199, t. 1, quod est « lex intellectus nostri [2]. » Consuetum enim est quod causæ et effectus per invicem nominentur.

Ad primum ergo dicendum, quod conscientia dicitur spiritus, secundum quod spiritus pro mente ponitur, quia est quoddam mentis dictamen.

Ad secundum dicendum, quod inquinatio dicitur esse in conscientia, non sicut in sub-

habitum conclusionum ex hujusmodi principiis habitarum; lex naturæ hujusmodi principiorum objectum designat. Juxta Bonaventuram, synderesis superior portio rationis non est. Juxta D. Thomam, synderesis non est liberum arbitrium. Hanc, sicut et conscientiam, in voluntate collocat doctor Solemnis, Henricus scilicet a Gandavo; sed in voluntate synderesim, et in intellectu conscientiam doctor Devotus et Alexander de Hales. Cum D. Thoma doctor Subtilis et Scotistæ concordant.

[1] « Arbitror quod (conscientia) ipse sit spiritus, qui ab apostolo esse cum anima dicitur,... velut pædagogus ei quidam sociatus, et rector, ut eam de melioribus moneat, vel de culpis castiget et arguat. »

[2] « Conscientiam, quæ et ipsa mentis nostræ lex dicitur. »

jecto, sed sicut cognitum in cognitione, inquantum scilicet aliquis scit se esse inquinatum.

Ad tertium dicendum, quod actus, etsi non semper maneat in se, semper tamen manet in sua causa, quæ est potentia et habitus. Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sunt, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo [1], scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. Unde specialiter hic habitus interdum conscientia nominatur, ut supra dictum est.

Conclusio. — Conscientia si proprie sumatur, potentia non est, sed actus quo scientiam nostram ad ea quæ agimus, applicamus : quam applicationem sequitur vel testificatio vel ligatio vel excusatio (*a*).

QUÆSTIO LXXX.

DE POTENTIIS APPETITIVIS IN COMMUNI (*b*).

(Et duo quæruntur.)

Deinde considerandum est de potentiis appetitivis, et circa hoc consideranda sunt quatuor. Primo de appetitu in communi. Secundo de sensualitate. Tertio de voluntate. Quarto de libero arbitrio.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum debeat poni appetitus aliqua specialis potentia animæ; 2° utrum appetitus dividatur in appetitum sensitivum et intellectivum, sicut in potentias diversas.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum appetitus sit aliqua specialis animæ potentia.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod appetitus non sit aliqua specialis animæ potentia. Ad ea enim quæ sunt communia animatis et inanimatis, non est aliqua potentia animæ assignanda. Sed appetere est commune animatis et inanimatis; quia « bonum est quod omnia appetunt, » ut dicitur in I *Ethic.*, cap. I. Ergo appetitus non est specialis potentia animæ.

2. Præterea, potentiæ distinguuntur secundum objecta. Sed idem est quod cognoscimus et appetimus. Ergo vim appetitivam non oportet esse aliam præter vim apprehensivam.

3. Præterea, commune non distinguitur contra proprium. Sed quælibet potentia animæ appetit quoddam particulare appetibile, scilicet objectum sibi conveniens. Ergo respectu hujus objecti, quod est appetibile in communi, non oportet accipi aliquam potentiam ab aliis distinctam, quæ appetitiva dicatur.

Sed contra est quod Philosophus in II *De anima*, text. 27, distinguit appetitivum ab aliis potentiis. Damascenus etiam in II lib. *Orth. fid.*, cap. XXII, col. 942, t. 1, distinguit vires appetitivas a cognitivis.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere quamdam potentiam animæ appetitivam.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio ; sicut ignis ex sua forma inclinatur ad superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile. Forma autem in his quæ cognitionem participant altiori modo invenitur quam in his quæ cognitione carent. In his enim quæ cognitione carent invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscujusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio quæ appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum, sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium. Et sic anima hominis fit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo cognitionem habentia ad Dei similitudinem quodammodo appropinquant, in quo omnia præexistunt, sicut Dionysius dicit [2], *De div.*

[1] Sic cod. : « primo, » scilicet « habitu, » sed Parm. et edit. placuit addere : « principio, » sic : « primo principio. »

[2] Multoties in eo capite.

(*a*) Secundum Scotorellum et Richardum, conscientia est tactus, habitus, objectum scitum, habitus innatus et habitus adquisitus, habitus unicus, et plures habitus.

(*b*) Triplex appetitus in nobis est :

1. Naturalis quem non imaginatio gignit, sed ipsa est dispositio qualitatum naturalium, quibus vires naturales suas actiones exercent;

2. Sensitivus qui ex præcedenti imaginatione vel sensu consequitur;

3. Rationalis qui sequitur rationis apprehensionem.

nom., c. v, col. 815, t. 1. Sicut igitur formæ altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis quæ dicitur appetitus naturalis. Et hæc superior inclinatio pertinet ad vim animæ appetitivam, per quam animal appetere potest ea quæ apprehendit, non solum ea ad quæ inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animæ appetitivam.

Ad primum ergo dicendum, quod appetere invenitur in habentibus cognitionem supra modum communem quo invenitur in omnibus, ut dictum est. Et ideo oportet ad hoc determinari aliquam potentiam animæ.

Ad secundum dicendum, quod id quod apprehenditur et appetitur est idem subjecto, sed differt ratione. Apprehenditur enim ut est ens sensibile vel intelligibile; appetitur vero ut est conveniens aut bonum. Diversitas autem rationum in objectis requiritur ad diversitatem potentiarum, non autem materialis diversitas.

Ad tertium dicendum, quod unaquæque potentia animæ est quædam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquæque appetit objectum sibi conveniens naturali appetitu, supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione quæ est conveniens ad actum hujus vel illius potentiæ, utpote visio ad videndum et auditio ad audiendum [1]; sed quia est conveniens simpliciter animali.

Conclusio. — Quoniam in quibus forma altiori modo existit, etiam inclinatio superior invenitur, necesse est in cognitionem habentibus, quæ formam altiori modo habent, esse etiam vim appetitivam supra modum appetitus naturalis.

ARTICULUS II.

Utrum appetitus sensitivus et intellectivus sint diversæ potentiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod appetitus sensitivus et intellectivus non sint diversæ potentiæ. Potentiæ enim non diversificantur per accidentales differentias, ut supra dictum est. Sed accidit appetibili quod sit apprehensum per sensum vel intellectum. Ergo appetitus sensitivus et intellectivus non sunt diversæ potentiæ.

2. Præterea, cognitio intellectiva est universalium; et secundum hoc distinguitur a sensitiva, quæ est singularium. Sed ista distinctio non habet locum ex parte appetitivæ : cum enim appetitus sit motus ab anima ad res, quæ sunt singulares, omnes appetitus videntur esse rei singularis. Non ergo appetitus intellectivus debet distingui a sensitivo.

3. Præterea, sicut sub apprehensivo ordinatur appetitivum, ut inferior potentia, ita et motivum. Sed non est aliud motivum in homine consequens intellectum, quam in aliis hominibus consequens sensum. Ergo pari ratione neque est aliud appetitivum.

Sed contra est quod Philosophus, in III *De anima*, text. 57, distinguit duplicem appetitum, et dicit quod « appetitus superior movet inferiorem. »

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quæ nata est moveri ab apprehenso ; unde appetibile apprehensum est movens non motum ; appetitus autem, movens motum, ut dicitur in III *De anima*, text. 54, et XI *Metaph.*, text. 53. Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum ; quia oportet motivum esse proportionatum mobili et activum passivo ; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.

Ad primum ergo dicendum, quod appetibili non accidit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed per se ei convenit. Nam appetibile non movet appetitum, nisi inquantum est apprehensum. Unde differentiæ apprehensi sunt per se differentiæ appetibilis. Unde potentiæ appetitivæ distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria objecta.

Ad secundum dicendum, quod appetitus intellectivus [2], etsi feratur in res quæ sunt extra animam singulares, fertur tamen in

[1] Ita cod. Alcan. cum edit. Romana; Nicolaï : « Utpote visui ad videndum, et auditui ad audiendum. » Editiones Patavinæ : « Utpote in visu ad videndum, et auditu, » etc.

[2] Nicolaï : « naturalis. »

eas secundum aliquam rationem universalem ; sicut cum appetit aliquid, quia est bonum. Unde Philosophus dicit in sua *Rhetor.*, lib. II, cap. IV, circ. fin., quod odium potest esse de aliquo universali, puta cum odio habemus omne latronum genus. Similiter enim per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quæ sensus non apprehendit, sicut scientiam, virtutem et alia hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in III *De anima*, text. 58, opinio universalis non movet nisi mediante particulari ; et similiter appetitus superior movet mediante inferiori ; et ideo non est alia vis motiva consequens intellectum et sensum.

Conclusio. — Cum illud quod intellectu apprehenditur, diversi sit generis ab eo, quod a sensu apprehenditur ; necesse est appetitum sensitivum et intellectivum ad diversas potentias pertinere.

QUÆSTIO LXXXI.

DE SENSUALITATE (*a*).

(Et tria quæruntur.)

Deinde considerandum est de sensualitate, circa quam quæruntur tria : 1° utrum sensualitas sit vis appetitiva tantum ; 2° utrum dividatur sensualitas in irascibilem et concupiscibilem sicut in diversas potentias ; 3° utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sensualitas solum sit appetitiva.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sensualitas non solum sit appetitiva, sed etiam cognitiva. Dicit enim Augustinus, *De Trinit.*, lib. XII, cap. XII, col. 1007, t. 8, quod « sensualis animæ motus, qui in corporis sensu intenditur, nobis pecoribusque communis est. » Sed corporis sensus sub vi cognitiva continentur. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

2. Præterea, quæ cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed Augustinus, lib. XII *De Trinit.*, loc. cit., dividit sensualitatem contra rationem superiorem et inferiorem, quæ ad cognitionem pertinet. Ergo sensualitas etiam est vis cognitiva.

3. Præterea, sensualitas in tentatione hominis tenet locum serpentis. Sed serpens in tentatione primorum parentum se habuit ut nuntians et proponens peccatum ; quod est viris cognitivæ. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

Sed contra est quod sensualitas definitur esse « appetitus rerum ad corpus pertinentium. »

Respondeo dicendum, quod nomen sensualitatis sumptum videtur a sensuali motu, de quo Augustinus loquitur, XII *De Trinit.*, loco cit., sicut ab actu sumitur nomen potentiæ, ut a visione visus. Motus autem sensualis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens ; actus enim apprehensivæ virtutis non ita proprie dicitur motus, sicut actio appetitus. Nam operatio virtutis apprehensivæ perficitur in hoc quod res apprehensæ sunt in apprehendente ; operatio autem virtutis appetitivæ perficitur in hoc quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivæ virtutis assimilatur quieti, operatio autem virtutis appetitivæ magis assimilatur motui : unde per sensualem motum intelligitur operatio appetitivæ virtutis. Et sic sensualitas est nomen appetitus sensitivi.

Ad primum ergo dicendum, quod per hoc quod dicit Augustinus, quod « sensualis animæ motus intenditur in corporis sensu, » non datur intelligi quod corporis sensus sub

(*a*) Sensualitas accipitur tripliciter :

1. Pro dispositione corporis ad actum virtutis sensitivæ.

2. Pro dispositione ex parte carnis ad sentiendum cum virtute speciali movente, nondum anima corpus perficiente, sicut in embryone ubi anima sensitiva non est, si tamen ibi non sit; nam si ibi esset, virtus specialis inutilis foret.

3. Pro habilitate quæ ad sentiendum inest ex anima perficiente corpus, et sic ipsam animam sensitivam sensualitas dicit.

Sensualitas definitur ultimo sensu vis quædam inferior animæ ex qua est motus qui in corporis exteriores sensus intenditur, et appetitus in homine rerum ad corpus pertinentium. Proprie loquendo est in homine tantum, juxta Guillermum. A sensualitate quæ solum appetitum nominat, nec est ipsa inferior rationis portio, differt. — Anima sensitiva sensitivam, et motivam, et brutalem comprehendit. — Proprie autem sensualitas designat illam partem per quam animal, et homo præcipue in aliquid appetendum vel fugiendum sub ratione convenientis vel disconvenientis movetur. Vis rationes convenientis vel disconvenientis apprehendens vocatur æstimativa, per quam lupum fugit, matrem sequitur agnus. Unde, proprie loquendo, in confinio æstimativæ et appetitivæ sequentis sensualitas incipit, et est rerum corporalium appetitus. Sensibilitas autem omnes vires animæ sensitivæ comprehendit.

sensualitate comprehendantur, sed magis quod motus sensualitatis sit inclinatio quædam ad sensus corporis, dum scilicet appetimus ea quæ per corporis sensus apprehenduntur. Et sic corporis sensus pertinent ad sensualitatem quasi præambuli.

Ad secundum dicendum, quod sensualitas dividitur contra rationem superiorem et inferiorem, inquantum communicant in actu motionis. Vis enim cognitiva, ad quam pertinet ratio superior et inferior, est motiva; sicut appetitiva ad quam pertinet sensualitas.

Ad tertium dicendum, quod serpens non solum ostendit et proposuit peccatum; sed etiam inclinavit in affectum peccati [1]; et quantum ad hoc sensualitas per serpentem significatur.

Conclusio. — Sensualitas non aliquam cognoscitivam virtutem importat, sed animæ vim appetitivam.

ARTICULUS II.

Utrum appetitus sensitivus distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod appetitus sensitivus non distinguatur in irascibilem et concupiscibilem sicut in potentias diversas. Eadem enim potentia animæ est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri, ut dicitur in II *De anima*, text. 107. Sed conveniens et nocivum sunt contraria. Cum ergo concupiscibilis respiciat conveniens, irascibilis vero nocivum, videtur quod eadem potentia animæ sit irascibilis et concupiscibilis.

2. Præterea, appetitus sensitivus non est nisi convenientium secundum sensum. Sed conveniens secundum sensum est objectum concupiscibilis. Ergo nullus appetitus sensitivus est a concupiscibili differens.

3. Præterea, odium est in irascibili. Dicit enim Hieronymus, in Matth. xiii, v. 33, *Comm.* lib. II, col. 91, t. 7 : « Possideamus in irascibili odium vitiorum. » Sed odium, cum contrarietur amori, est in concupiscibili. Ergo eadem vis est concupiscibilis et irascibilis.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus, lib. *De nat. hominis* [2], cap. xvi, et Damascenus, *De fid. orth.*, lib. II, cap. xii, col. 927, t. 1, ponunt duas vires, « irascibilem » et « concupiscibilem » partes appetitus sensitivi.

Respondeo dicendum, quod appetitus sensitivus est una vis in genere, quæ sensualitas dicitur; sed dividitur in duas potentias, quæ sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod in rebus naturalibus corruptibilibus non solum oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia et refugiendum nociva, sed etiam ad resistendum corrumpentibus et contrariis, quæ convenientibus impedimentum præbent, et ingerunt nocumenta; sicut ignis habet naturalem inclinationem non solum ut recedat ab inferiori loco, qui sibi non convenit, et tendat in locum superiorem sibi convenientem, sed etiam quod resistat corrumpentibus et impedientibus. Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem, necesse est quod in parte sensitiva sint duæ appetitivæ potentiæ. Una per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quæ sunt convenientia secundum sensum et ad refugiendum nociva; et hæc dicitur concupiscibilis. Alia vero per quam animal resistit impugnantibus quæ convenientia impugnant et nocumenta inferunt; et hæc vis vocatur irascibilis; unde dicitur quod ejus objectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis.

Hæ autem duæ inclinationes non reducuntur in unum principium; quia interdum anima tristibus se ingerit contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria; unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis. Nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam ut in pluribus. Patet etiam ex hoc quod irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quæ impediunt convenientia quæ concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva quæ concupiscibilis refugit.

Et propter hoc omnes passiones irascibilis

[1] Edit. Patav. : « in effectum. »

[2] Liber *De natura hominis* Gregorio Nysseno olim adscribebatur; auctorem autem habet Nemesium, episcopum Emesæ, in Phænicia secunda, qui iv sæculo floruit et inter hujus ævi doctores numeratur. Vide inter hujus Opera librum prædictum, cap. xvi, col. 671.

incipiunt a passionibus concupiscibilis et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens in lætitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnæ animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de de cibis et venereis, ut dicitur in IX *De animalibus,* cap. I.

Ad primum ergo dicendum, quod vis concupiscibilis est et convenientis et inconvenientis; sed irascibilis est ad resistendum inconvenienti quod impugnat.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in apprehensivis virtutibus in parte sensitiva est aliqua vis æstimativa, scilicet quæ est perceptiva eorum quæ sensum non immutant, ut supra dictum est, ita etiam in appetitu sensitivo est aliqua vis appetens aliquid quod non est conveniens secundum delectationem sensus, sed secundum quod est utile animali ad suam defensionem; et hæc est vis irascibilis.

Ad tertium dicendum, quod odium simpliciter pertinet ad concupiscibilem; sed ratione impugnationis, quæ ex odio causatur, potest ad irascibilem pertinere.

Conclusio. — Concupiscibilis vis est convenientis et inconvenientis; irascibilis autem ad resistendum contrariis; diversæ igitur sunt potentiæ partis sensitivæ, irascibilis et concupiscibilis (a).

ARTICULUS III.

Utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis non obediant rationi. Irascibilis enim et concupiscibilis sunt partes sensualitatis. Sed sensualitas non obedit rationi; unde per serpentem significatur, ut dicit Augustinus, XII *De Trinit.,* c. XII, etc., col. 1007, t. 8. Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

2. Præterea, quod obedit alicui, non repugnat ei. Sed irascibilis et concupiscibilis repugnant rationi, secundum illud Apostoli ad Rom., VII, 23 : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

3. Præterea, sicut rationali parte animæ inferior est vis appetitiva, ita etiam et vis sensitiva. Sed sensitiva pars animæ non obedit rationi; non enim audimus nec videmus quando volumus. Ergo similiter neque vires sensitivi appetitus, scilicet irascibilis et concupiscibilis, obediunt rationi.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. II *Orth. fidei,* c. XII, col. 927, t. 1, quod « obediens, et persuadibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram[1]. »

Respondeo dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus, sive ratio et voluntas, dupliciter : uno modo quidem quantum ad rationem, alio vero modo quantum ad voluntatem.

Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cujus ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab æstimativa virtute, sicut ovis, æstimans lupum inimicum, timet. Loco autem æstimativæ virtutis est in homine, sicut supra dictum est, vis cogitativa, quæ dicitur a quibusdam « ratio particularis; » eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi[2] secundum rationem universalem; unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus ei[3] obedit. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis; ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi quam intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso; applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor, aut aliquid hujusmodi, vel etiam instigatur.

Voluntati etiam subjacet appetitus sensitivus quantum ad executionem quæ fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus; sicut ovis timens lupum statim fugit : quia non est in eis superior appetitus, qui repugnet. Sed homo non sta-

[1] « Pars autem illa quæ rationem audit, eique obsequitur, in iram et cupiditatem distribuitur. »
[2] Parm.: « in homine. » — [3] Parm.: « est ei obediens. »
(a) Secundum Guillermum et Bonaventuram, in genere et integrative potentia seu vis sensualitatis in homine una est; loquendo particulariter, plures in homine sensualitates sunt. Hæc ad D. Thomæ dicta non redeunt.

tim movetur secundum appetitum irascibilem et concupiscibilem, sed expectatur imperium voluntatis, quæ est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis. Unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est quod Philosophus dicit in III *De anima,* text. 57, quod « appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphæra superior inferiorem. » Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod sensualitas significatur per serpentem quantum ad id quod est proprium sibi ex parte sensitivæ partis. Irascibilis autem et concupiscibilis magis nominant sensitivum appetitum [1] ex parte actus, ad quem inducunt ex ratione, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in I *Politicorum,* c. III, « est quidem in animali contemplari et despoticum principatum et politicum. » Anima quidem corpori dominatur despotico principatu, intellectus autem appetitui, politico et regali. Dicitur enim despoticus principatus quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio præcipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur quo aliquis principatur liberis; qui, etsi subdantur regimini præsidentis, tamen habent aliquid proprium ex quo possunt reniti præcipientis imperio. Sic igitur anima dominatur corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animæ, sed statim ad appetitum animæ movetur manus et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu [2]. Intellectus autem seu ratio dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus non solum ab æstimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio, sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio præcipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.

Ad tertium dicendum, quod sensus exteriores indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutantur, quorum præsentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores tam appetitivæ quam apprehensivæ non indigent exterioribus rebus; et ideo subduntur imperio rationis, quæ potest non solum instigare vel mitigare affectus appetitivæ virtutis, sed etiam formare imaginativæ virtutis phantasmata.

CONCLUSIO. — Irascibilis et concupiscibilis obediunt rationi et voluntati, sed non eadem ratione.

QUÆSTIO LXXXII.

DE VOLUNTATE.

(Et quinque quæruntur.)

Deinde considerandum est de voluntate, circa quam quæruntur quinque : 1° utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat; 2° utrum omnia ex necessitate appetat; 3° utrum sit eminentior potentia quam intellectus; 4° utrum voluntas moveat intellectum; 5° utrum voluntas distinguatur per irascibilem et concupiscibilem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas nihil ex necessitate appetat. Dicit enim Augustinus, *De civit. Dei,* lib. V, c. x, col. 152, t. 7, quod « si aliquid est necessarium, non est voluntarium. » Sed omne quod voluntas appetit, est voluntarium; ergo nihil quod voluntas appetit est necessario desideratum.

2. Præterea, potestates rationales secundum Philosophum, lib. IX *Metaph.,* text. 3, se habent ad opposita. Sed voluntas est potestas rationalis quia, ut dicitur in III *De anima,* text. 42, « voluntas in ratione est. » Ergo voluntas se habet ad opposita; ad nihil ergo de necessitate determinatur.

3. Præterea, secundum voluntatem sumus domini nostrorum actuum. Sed ejus quod

[1] Ita cod. cum editis plurimis; edit. Rom. : « Sensitivum quam appetitivum. »

[2] Cod. Tarrac. : « vario motu. »

ex necessitate est, non sumus domini. Ergo actus voluntatis non potest de necessitate esse.

Sed contra est quod Augustinus dicit in XIII *De Trinit.*, c. III, col. 1018, t. 8, quod « beatitudinem omnes una voluntate appetunt[1]. » Si autem non esset necessarium sed contingens, deficeret ad minus in paucioribus. Ergo voluntas ex necessitate aliquid vult.

Respondeo dicendum, quod necessitas dicitur multipliciter. Necesse est enim quod non potest non esse; quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco, sive materiali, sicut cum dicimus, quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut cum dicimus, quod necesse est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis. Et hæc est necessitas naturalis et absoluta. Alio modo convenit alicui quod non possit non esse ex aliquo extrinseco, vel fine, vel agente; fine quidem, sicut cum aliquis non potest sine hoc consequi, aut bene consequi, finem aliquem, ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter; et hæc vocatur necessitas finis, quæ interdum etiam utilitas dicitur; ex agente autem hoc alicui convenit sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente ita quod non possit contrarium agere; et hæc vocatur necessitas coactionis.

Hæc igitur coactionis necessitas repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quædam in aliquid; et ideo sicut dicitur aliquid naturale, quia est secundum inclinationem naturæ, ita dicitur aliquid voluntarium, quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale, ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum et voluntarium. Necessitas autem finis non repugnat voluntati quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo; sicut ex voluntate transeundi mare fit necessitas in voluntate ut velit navem. Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati : quinimo necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhæreat ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in II *Phys.*, text. 89. Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit, et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum; quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum de necessario necessitate coactionis. Necessitas autem naturalis non aufert libertatem voluntatis, ut ipsemet in eodem libro dicit.

Ad secundum dicendum, quod voluntas, secundum quod aliquis naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum quam rationi, quæ ad opposita se habet. Unde secundum hoc magis est intellectualis quam rationalis potestas.

Ad tertium dicendum, quod sumus domini nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut dicitur in III *Ethic.*, c. II. Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus.

Conclusio. — Voluntas nihil velle potest coactionis necessitate; potest autem aliquid velle necessitate finis, seu suppositionis; naturali etiam necessitate aliquid vult, beatitudinem videlicet (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum voluntas ex necessitate omnia velit quæcumque vult.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas ex necessitate omnia velit quæcumque[2] velit. Dicit enim Dionysius, IV cap. *De divin. nom.*, § 32, col. 731, t. 1, quod « malum est præter voluntatem[3]. » Ex

[1] Colligitur ex fine c. III, et principio c. IV.

[2] Parm. : « vult. » — [3] « Malum itaque deflectit a via... extra voluntatem. »

(*a*) Voluntas varie definitur.

Motus est animi, cogente nullo, ad aliquid adipiscendum, vel non admittendum. — *Aug.*

Vis est applicata ad eligendum quod magis placet. — *Boet.*

Virtus est appetitiva ejus quod secundum naturam est, contentiva omnium quæ substantialiter adsunt naturæ, ut sunt esse, vivere, etc. — *Albert. Magn., ex Damasceni verbis.*

Prima voluntas *thelesis* vocatur, et hæc est naturalis;

Secunda proprie vocatur *voluntas,* et hæc rationalis est;

Tertia dicitur *bulisis,* et hæc est qualiscumque voluntas, eo quod generalis est appetitus possibilium et impossibilium, sive per nos sive non per nos operandorum.

necessitate ergo voluntas tendit in bonum sibi propositum.

2. Præterea, objectum voluntatis comparatur ad ipsam sicut movens ad mobile. Sed motus mobilis necessario consequitur ex movente. Ergo videtur quod objectum voluntatis ex necessitate moveat ipsam.

3. Præterea, sicut apprehensum secundum sensum est objectum appetitus sensitivi, ita apprehensum secundum intellectum est objectum intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas. Sed apprehensum secundum sensum ex necessitate movet appetitum sensitivum; dicit enim Augustinus, IX *Super Genes. ad litt.*, c. XIV, col. 402, t. 3, quod « animalia moventur visis[1]. » Ergo videtur quod apprehensum secundum intellectum ex necessitate moveat voluntatem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, lib. I *Retr.*, cap. IX, col. 596, t. 1, quod « voluntas est qua peccatur, et recte vivitur; » et sic se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate vult quæcumque vult.

Respondeo dicendum, quod voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ultimo fini, ut jam dictum est. Sunt autem quædam intelligibilia quæ non habent necessariam connexionem ad prima principia, sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum; et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quædam autem propositiones sunt necessariæ, quæ habent connexionem necessariam cum primis principiis, sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum; et his intellectus ex necessitate assentit, cognita connexione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem. Non autem ex necessitate assentit, antequam hujusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quædam particularia bona quæ non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus; et hujusmodi bonis voluntas non de necessitate inhæret. Sunt autem quædam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, et hujusmodi intellectus ex necessitate Deo adhæret[2], in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen, antequam per certitudinem divinæ visionis necessitas hujusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhæret, nec his quæ Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhæret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas in nihil potest tendere, nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.

Ad secundum dicendum, quod movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota ejus possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subjicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono; et ideo non ex necessitate movetur ab illo.

Ad tertium dicendum, quod vis sensitiva non est vis collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehendit; et ideo secundum illud unum determinate movet appetitum sensitivum. Sed ratio est collativa plurium : et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, et non ex uno necessitate.

Conclusio. — Sunt particularia quædam bona, sine quibus homo beatus esse potest, ideoque voluntas non ex necessitate illa vult; sicut intellectus ex necessitate non assentit iis quæ non habent necessariam ad prima principia connexionem (*a*).

[1] « Omnis enim anima viva... etiam irrationalis, sicut in pecoribus, et volatilibus et piscibus, visis movetur. »

[2] Sic cod.; in Parm. et in edit. : « quibus scilicet homo Deo inhæret. »

(*a*) D. Thomæ opinio de necessitate voluntatis respectu finis ultimi est etiam Henrici a Gandavo, sed a Scotistis dicentibus quod voluntas non vult necessario finem ultimum rejicitur. Juxta Scotistas prædictos eadem virtute et libertate voluntas vult finem, et ea quæ sunt ad finem. Scotorellus dicit quod, licet voluntas tale objectum non velle non possit, suam tamen actionem suspendere potest isto modo : nolo me velle. — Liberum arbitrium hominis Albanenses, Lutherus, Calvinus, Trinitarii negarunt.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas sit altior potentia quam intellectus. Bonum enim et finis est objectum voluntatis. Sed finis est prima et altissima causarum. Ergo voluntas est prima et altissima potentiarum.

2. Præterea, res naturales inveniuntur procedere de imperfectis ad perfecta; et hoc etiam in potentiis animæ apparet; proceditur enim de sensu ad intellectum, qui est nobilior. Sed naturalis processus est de actu intellectus in actum voluntatis. Ergo voluntas est perfectior et nobilior potentia quam intellectus.

3. Præterea, habitus sunt proportionati potentiis, sicut perfectiones perfectibilibus. Sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet charitas, est nobilior habitibus quibus perficitur intellectus; dicitur enim I ad Cor., XIII, 2: *Si noverim mysteria omnia, et si habuero omnem fidem, charitatem autem non habeam* nihil sum.* Ergo voluntas est altior potentia quam intellectus.

* *Habuero.*

Sed contra est quod Philosophus in X *Ethic.*, cap. VII, ponit altissimam potentiam animæ esse intellectum.

Respondeo dicendum, quod eminentia alicujus ad alterum potest attendi dupliciter: uno modo simpliciter; alio modo secundum quid. Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum tale; secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum.

Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur; et hoc apparet ex comparatione objectorum ad invicem. Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam objectum voluntatis; nam objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis: bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius. Et ideo objectum intellectus est altius quam objectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiæ sit secundum ordinem ad objectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate.

Secundum quid autem et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu, ex eo scilicet quod objectum voluntatis in altiori re invenitur quam objectum intellectus; sicut si dicerem, auditum esse secundum quid nobiliorem visu, inquantum res aliqua cujus est sonus, nobilior est aliqua re cujus est color; quamvis color sit nobilior et simplicior sono. Ut enim supra dictum est, actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectæ est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur ex eo quod voluntas inclinatur ad ipsam rem, prout in se est. Et ideo Philosophus dicit in VI *Metaphys.*, text. 8, quod « bonum et malum, » quæ sunt objecta voluntatis, « sunt in rebus; verum et falsum, » quæ sunt objecta intellectus, « sunt in mente. » Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparationem ad talem rem voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam, tunc etiam in comparatione ad talem rem intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio; e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio causæ accipitur secundum comparationem unius ad alterum, et in tali comparatione ratio boni principalior invenitur. Sed verum dicitur magis absolute, et ipsius boni rationem significat; unde et bonum quoddam verum est. Sed rursus et ipsum verum est quoddam bonum, secundum quod intellectus res quædam est et verum finis ipsius. Et inter alios fines iste finis est excellentior, sicut intellectus inter alias potentias.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est prius generatione et tempore, est imperfectius; quia in uno eodemque potentia tempore præcedit actum, et imperfectio perfectionem. Sed illud quod est prius simpliciter et secundum naturæ ordinem, est perfectius; sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili et activum passivo: bonum enim intellectum movet voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de voluntate secundum comparationem ad id quod supra animam est; virtus enim charitatis est qua Deum amamus.

Conclusio. — Cum objectum intellectus sit simpliciter nobilius objecto voluntatis, intellectus sim-

pliciter altior est potentia quam voluntas : hæc tamen interdum secundum quid altior invenitur, quando scilicet ejus objectum in altiori re invenitur (a).

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas moveat intellectum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveat intellectum. Movens enim est nobilius et prius moto ; quia movens est agens ; agens autem est nobilius patiente, ut Augustinus dicit, *Super Gen. ad litt.*, lib. XII, cap. XVI, col. 467, t. 3, et Philosophus in III *De anima*, text. 19. Sed intellectus est prior et nobilior voluntate, ut supra dictum est. Ergo voluntas non movet intellectum.

2. Præterea, movens non movetur a moto, nisi forte per accidens. Sed intellectus movet voluntatem ; quia appetibile apprehensum per intellectum est movens non motum ; appetitus autem movens motum. Ergo intellectus non movetur a voluntate.

3. Præterea, nihil velle possumus, nisi sit intellectum. Si igitur ad intelligendum movet voluntas volendo intelligere, oportebit quod etiam illud velle præcedat aliud intelligere, et illud intelligere aliud vere, et sic in infinitum, quod est impossibile. Non ergo voluntas movet intellectum.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. II *Orth. fid.*, cap. XXVI, col. 959, t. 1, quod « in nobis est percipere quamcumque volumus artem et non percipere [1]. » In nobis autem est aliquid per voluntatem ; percipimus autem artes per intellectum. Voluntas ergo movet intellectum.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo per modum finis, sicut dicitur quod finis movet efficientem ; et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est objectum voluntatis et movet ipsam ut finis.

Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum et impellens movet impulsum ; et hoc modo voluntas movet intellectum et omnes animæ vires, ut Anselmus dicit in libro *De similitudinibus* [2], cap. II, col. 601, t. CLIX *Patrol. latin.*

Cujus ratio est quia in omnibus potentiis activis ordinatis illa potentia quæ respicit finem universalem movet potentias quæ respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus quam in politicis ; cælum enim, quod agit ad universalem conservationem generabilium et corruptibilium, movet omnia inferiora corpora, quorum unumquodque agit ad conservationem propriæ speciei vel etiam individui. Rex etiam, qui intendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos præpositos civitatum, qui singulis civitatibus curam regiminis impendunt. Objectum autem voluntatis est bonum et finis in communi. Quælibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens, sicut visus ad perceptionem coloris, et intellectus ad cognitionem veri.

Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animæ potentias ad suos actus, præter vires naturales vegetativæ partis, quæ nostro arbitrio non subduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus dupliciter considerari potest ; uno modo secundum quod intellectus est apprehensivus entis et veri universalis ; alio modo secundum quod est quædam res, et particularis potentia habens determinatum actum. Et similiter voluntas dupliciter considerari potest ; uno modo secundum communitatem sui objecti : prout scilicet est appetitiva [3] boni communis ; alio modo secundum quod est quædam determinata animæ potentia habens determinatum actum. Si ergo comparentur intellectus et voluntas secundum rationem communitatis objectorum utriusque, sic dictum est supra, quod intellectus est simpliciter altior et nobilior voluntate. Si

[1] « Penes nos est eas (artes) colere et non colere. »

[2] Liber *De similitudinibus* S. Anselmo ascribi et inter ejus opera edi solebat ; auctorem habet Eadmerum seu Edmerum, Anglum gente, monachum cantuariensem, ord. S. Benedicti. Diu S. Anselmo Cantuariensi archiepiscopo, primum ut discipulus, deinde ut amicus adhæsit, nec unquam ab illo exule et ira Guillelmi Rufi, regis Angliæ, exagitato recessit. Plura scripsit, inter quæ librum quemdam *De sententiis et similitudinibus* quas S. Anselmus adhibere consueverat collectum, et merito de S. Anselmi *similitudinibus* dictum.

[3] Ita cod. Alcan. cum Nicolaï ; edit. Rom. : « apprehensiva. » Patav. : « appetitus. »

(a) Secundum Scotorellum de hac materia sunt tres solemnes opiniones :

1. Intellectus et voluntas, et omnes partes imaginis sunt æqualis nobilitatis ;

2. Voluntas nobilior est secundum quid, intellectus simpliciter est nobilior. Est D. Thomæ.

3. Voluntas simpliciter nobilior est quam intellectus. Est Scotistarum.

autem consideretur intellectus secundum communitatem sui objecti, et voluntas secundum quod est quædam determinata potentia, sic iterum intellectus est altior et prior voluntate; quia, sub ratione entis et veri, quam apprehendit intellectus, continetur voluntas ipsa et actus ejus et objectum ipsius. Unde intellectus intelligit voluntatem et actum ejus et objectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut lapidem aut lignum, quæ continentur sub communi ratione entis et veri. Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui objecti, quod est bonum, intellectus autem secundum quod est quædam res et potentia specialis; sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse et ipsum intelligere, et objectum ejus quod est verum; quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere. Ex his ergo apparet ratio quare hæ potentiæ suis actibus invicem se includunt; quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione bonum continetur sub vero, inquantum est quoddam verum intellectum; et verum continetur sub bono, inquantum est quoddam bonum desideratum.

Ad secundum dicendum, quod intellectus alio modo movet voluntatem quam voluntas intellectum, ut jam dictum est.

Ad tertium dicendum, quod non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod præcedat apprehensio; sed non omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis; sed principium considerandi[1] et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit in VII *Ethic.*, seu *Mag. mor.*, cap. XVIII, et per hunc modum ostendit quod non est procedere in infinitum.

Conclusio. — Intellectus movet voluntatem ut finis; voluntas autem respiciens bonum in communi movet intellectum effective (*a*).

ARTICULUS V.

Utrum irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori, qui est voluntas. Vis enim concupiscibilis dicitur a concupiscendo, et irascibilis ab irascendo. Sed aliqua concupiscentia est quæ non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed solum ad intellectivum, qui est voluntas; sicut concupiscentia sapientiæ, de qua dicitur Sap., VI, 21 : *Concupiscentia sapientiæ perducit* * *ad regnum perpetuum.* Est etiam quædam ira quæ non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed intellectivum tantum, sicut cum irascimur contra vitia; unde et Hieronymus, lib. II *Comm. in Matth.*, cap. XIII, v. 33, col. 91, t. 7, monet « ut odium vitiorum possideamus in irascibili[2]. » Ergo irascibilis et concupiscibilis distingui debent in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

*Deducit.

2. Præterea, secundum quod communiter dicitur, charitas est in concupiscibili, spes autem in irascibili. Non autem possunt esse in appetitu sensitivo, quia non sunt sensibilium objectorum, sed intelligibilium. Ergo concupiscibilis et irascibilis sunt ponendæ in parte intellectiva.

3. Præterea, in libro *De spiritu et anima*[3], cap. XIII, col. 799, t. 6 *Oper.* Augustini, dicitur, quod « has potentias, » scilicet irascibilem et concupiscibilem, et rationalem, « habet anima antequam corpori misceatur. » Sed nulla potentia sensitivæ partis est animæ tantum, sed conjuncti, ut supra dictum est. Ergo irascibilis et concupiscibilis sunt in voluntate, quæ est appetitus intellectivus.

Sed contra est quod dicit Gregorius Nys., lib. *De nat. hom.*[4], cap. XVI, col. 671, *Op.* Nemesii, quod « irrationalis pars animæ di-

[1] Al. : « consiliandi. »

[2] « In ira (possideamus) odium contra vitia. »

[3] Liber *De spiritu et anima*, licet inter opera D. Augustini excudatur, Alchero, clarevallensi monacho, ut putant, ascribendus est.

[4] Solet D. Thomas libri *De natura hominis* loca sub nomine S. Gregorii Nysseni afferre : auctori suo Nemesio, episcopo Emesæ, in Phœnicia secunda, qui floruit quarto sæculo, hic liber ex diu fuit restitutus. Locus citatus sic in nova versione legitur : « Ratione carentis animæ partis, aliud non paret rationi, aliud paret. Rursus quod rationi paret, dividitur bipartito, in iram et cupiditatem. »

(*a*) Juxta Godfridum, phantasma, vel objectum in phantasmate relucens, illustrato intellectu agente, actus in voluntate causa est. Juxta D. Thomam, intellectio volitionis est causa. Juxta Scotistas, objectum et voluntas ad actum volitionis concurrunt, ut duæ causæ partiales unam totalem essentiam integrantes.

viditur in desiderativum et irascitivum ; » et idem dicit Damascenus in lib. II *De fid. orthod.*, cap. XII, col. 927, t. 1 ; et Philosophus dicit in III *De anima,* text. 53, quod « voluntas in ratione est ; in irrationali autem parte animæ concupiscentia et ira, vel desiderium et animus. »

Respondeo dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis non sunt partes intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas ; quia, sicut supra dictum est, potentia quæ ordinatur ad aliquod objectum secundum communem rationem, non diversificatur per differentias speciales sub illa ratione communi contentas ; sicut quia visus respicit visibile secundum rationem colorati, non multiplicantur visivæ potentiæ secundum diversas species colorum. Si autem esset aliqua potentia quæ esset albi inquantum est album, et non inquantum est coloratum ; diversificaretur a potentia quæ esset nigri inquantum est nigrum. Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni, quia nec sensus apprehendit universale ; et ideo secundum diversas rationes particularium bonorum diversificantur partes appetitus sensitivi. Nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, inquantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturæ. Irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum et impugnativum ejus quod infert nocumentum. Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni ; et ideo non diversificantur in ipsa, quæ est appetitus intellectivus, aliquæ potentiæ appetitivæ, ut sit in appetitu intellectivo alia potentia irascibilis, et alia concupiscibilis : sicut etiam ex parte intellectus non multiplicantur vires apprehensivæ, licet multiplicentur ex parte sensus.

Ad primum ergo dicendum, quod amor, concupiscentia et hujusmodi dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem, secundum quod sunt quædam passiones, cum quadam scilicet concitatione animi provenientes, et sic communiter accipiuntur ; et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. Alio modo significant simplicem affectum absque passione vel animi concitatione, et sic sunt actus voluntatis ; et hoc etiam modo attribuuntur angelis et Deo. Sed, prout sic accipiuntur, non pertinent ad diversas potentias, sed ad unam tantum potentiam, quæ dicitur voluntas.

Ad secundum dicendum, quod ipsa voluntas potest dici irascibilis, prout vult impugnare malum non ex impetu passionis, sed ex judicio rationis ; et eodem modo potest dici concupiscibilis propter desiderium boni. Et sic in irascibili et concupiscibili sunt charitas et spes, id est in voluntate, secundum quod habet ordinem ad hujusmodi actus. Sic etiam potest intelligi quod dicitur in libro *De spiritu et anima,* loco cit. in arg. 3, quod « irascibilis et concupiscibilis sunt animæ, antequam uniatur corpori : » ut tamen intelligatur ordo naturæ, et non temporis ; licet non sit necessarium verbis illius libri fidem adhibere.

Unde patet solutio ad tertium.

CONCLUSIO. — In superiori appetitu hominis, voluntate scilicet, non distinguitur concupiscibilis et irascibilis.

QUÆSTIO LXXXIII.

DE LIBERO ARBITRIO.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde quæritur de libero arbitrio, et circa hoc quæruntur quatuor ; 1° utrum homo sit liberi arbitrii ; 2° quid sit liberum arbitrium, utrum sit potentia, vel actus, vel habitus ; 3° si potentia, utrum sit appetitiva, vel cognitiva ; 4° si est appetitiva, utrum sit eadem potentia cum voluntate, vel alia.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo sit liberi arbitrii.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non sit liberi arbitrii. Quicumque enim est liberi arbitrii, facit quod vult. Sed homo non facit quod vult ; dicitur enim Rom., VII, 19 : *Non enim quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum illud facio* *. Ergo homo non est liberi arbitrii.

* *Bonum hoc facio, sed quod nolo malum hoc ago.*

2. Præterea, quicumque est liberi arbitrii, ejus est velle et non velle, operari et non operari. Sed hoc non est hominis ; dicitur enim ad Rom., IX, 16 : *Non est volentis,* scilicet velle, *neque currentis,* scilicet currere. Ergo homo non est liberi arbitrii.

3. Præterea, liberum est quod sui causa est, ut dicitur in I *Metaph.*, cap. II, circa med. Quod ergo movetur ab alio non est liberum. Sed Deus movet voluntatem ; dicitur enim Prov., XXI, 1 : *Cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit* *, *vertet illud ;* et Phil., II, 13 : *Deus est qui operatur in nobis*

* *Domini : quocumque... inclinabit.*

* Vobis et velle. *velle* * *et perficere*. Ergo homo non est liberi arbitrii.

4. Præterea, quicumque est liberi arbitrii, est dominus suorum actuum. Sed homo non est dominus suorum actuum, quia, ut dicitur Jerem., x, 23, *Non est in homine* * *via ejus, nec viri est ut dirigat gressus suos*. Ergo homo non est liberi arbitrii.

* Hominis.

5. Præterea, Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. v, a med. : « Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. » Sed non est in potestate nostra aliquales esse, sed hoc nobis est a natura. Ergo naturale est nobis quod aliquem finem sequamur; non ergo ex libero arbitrio.

Sed contra est quod dicitur Eccli., xv, 14 : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum* * *in manu consilii sui*, Glossa[1], col. 1199, t. 1, id est « in libertate arbitrii. »

* Illum.

Respondeo dicendum, quod homo est liberi arbitrii; alioquin frustra essent consilia, exhortationes, præcepta, prohibitiones, præmia et pœnæ.

Ad hujus autem evidentiam considerandum est quod quædam agunt absque judicio, sicut lapis movetur deorsum, et similiter omnia cognitione carentia. Quædam autem agunt judicio, sed non libero, sicut animalia bruta; judicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali judicio, et non libero : quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc judicat, et simile est de quolibet judicio brutorum animalium. Sed homo agit judicio, quia per vim cognoscitivam judicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum.

Sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero judicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quædam contingentia ; et ideo circa ea judicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, appetitus sensitivus, etsi obediat rationi, tamen potest in aliquo repugnare, concupiscendo contra illud quod ratio dictat. Hoc ergo est bonum quod homo non facit cum vult, scilicet non concupiscere contra rationem, ut Glossa Augustini ibidem dicit, *Contra Jul.*, lib. III, cap. xxvi, § 62, col. 733, t. 10.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Apostoli non sic est intelligendum quasi homo non velit et non currat libero arbitrio, sed quia liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moveatur et juvetur a Deo.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberum est; sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.

Ad quartum dicendum, quod dicitur non esse in homine via ejus, quantum ad executiones electionum, in quibus homo impediri potest, velit, nolit; electiones autem ipsæ sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio.

Ad quintum dicendum, quod qualitas hominis est duplex, una naturalis, et alia superveniens. Naturalis autem qualitas accipi potest vel circa partem intellectivam, vel circa corpus et virtutes corpori annexas. Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali, quæ attenditur secundum intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, et non subjacet libero arbitrio, ut ex supra dictis patet. Ex parte vero corporis et virtutum corpori annexarum potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundum quod est talis complexionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum, quæ non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicujus corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem, talis finis videtur ei; quia ex hujusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid, vel repudiandum. Sed istæ inclinationes subjacent judicio rationis, cui obedit inferior ap-

[1] Glossa ordin. Strabi.

petitus, ut dictum est. Unde per hæc libertati arbitrii non præjudicatur. Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus et passiones, secundum quas aliquis magis inclinatur in unum quam in alterum. Tamen istæ etiam inclinationes subjacent judicio rationis; et hujusmodi etiam qualitates ei subjacent, inquantum in nobis est tales qualitates acquirere vel causaliter vel dispositive, vel a nobis excludere. Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet.

Conclusio. — Cum homo sit rationalis, liberi etiam arbitrii necessario est (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum liberum arbitrium sit potentia.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia. Arbitrium enim liberum nihil est aliud quam liberum judicium. Judicium autem non nominat potentiam, sed actum. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

2. Præterea, liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis. Facultas autem nominat facilitatem potestatis, quæ quidem est per habitum. Ergo liberum arbitrium est habitus. Bernardus etiam dicit, *Tract. de gratia et lib. arbitr.*, cap. I, § 2, col. 402, t. 2 edit. Vivès, quod « liberum arbitrium est habitus animi liber sui. » Non ergo est potentia.

3. Præterea, nulla potentia naturalis tollitur per peccatum. Sed liberum arbitrium tollitur per peccatum. Augustinus enim dicit in *Enchir.*, cap. XXX, col. 246, t. 6, quod « libero arbitrio male utens homo et se perdidit, et ipsum. » Ergo liberum arbitrium non est potentia.

Sed contra est, quod nihil est subjectum habitus, ut videtur, nisi potentia. Sed liberum arbitrium est subjectum gratiæ, qua sibi assistente bonum eligit. Ergo liberum arbitrium est potentia.

Respondeo dicendum, quod quamvis liberum arbitrium nominet quemdam actum secundum propriam significationem vocabuli, secundum tamen communem usum loquendi liberum arbitrium dicimus id quod est hujus actus principium, scilicet quo homo libere judicat. Principium autem actus in nobis est et potentia et habitus. Dicimur enim aliquid cognoscere et per scientiam et per intellectivam potentiam. Oportet ergo quod liberum arbitrium vel sit potentia, vel sit habitus, vel sit potentia cum aliquo habitu. Quod autem non sit habitus, neque potentia cum habitu, manifeste apparet ex duobus. Primo quidem, quia si est habitus, oportet quod sit habitus naturalis; hoc enim est naturale homini quod sit liberi arbitrii. Nullus autem habitus naturalis adest nobis ad ea quæ subsunt libero arbitrio; quia ad ea respectu quorum habemus habitus naturales, naturaliter inclinamur, sicut ad assentiendum primis principiis. Ea autem ad quæ naturaliter inclinamur, non subsunt libero arbitrio, sicut dictum est de appetitu beatitudinis. Unde contra propriam rationem liberi arbitrii est quod sit habitus naturalis. Contra naturalitatem autem ejus est quod sit habitus non naturalis. Et sic relinquitur quod nullo modo sit habitus. Secundo hoc apparet, quia habitus dicuntur secundum quod nos habemus ad passiones, vel ad actus, bene vel male, ut dicitur in II *Ethic.*, c. V. Nam per temperantiam bene nos habemus ad concupiscentias, per intemperantiam autem male. Per scientiam etiam bene nos habemus ad actum intellectus, dum verum cognoscimus; per habitum autem contrarium, male. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male. Unde impossibile est quod liberum arbitrium sit habitus. Relinquitur ergo quod sit potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod consuetum est potentiam significari nomine actus. Et sic per hunc actum, qui est liberum judicium, nominatur potentia quæ est hujus actus principium; alioquin si liberum arbitrium nominaret actum, non semper maneret in homine.

Ad secundum dicendum, quod facultas nominat quandoque potestatem expeditam ad operandum, et sic facultas ponitur in definitione liberi arbitrii. Bernardus autem accipit habitum, non secundum quod dividitur contra potentiam, sed secundum quod significat habitudinem quamdam, qua aliquo modo se aliquis habet ad actum; quod quidem est tam per potentiam, quam

(*a*) Guillermus, Richardus, Bonaventura, cum D. Thoma, liberum arbitrium in bruto non agnoscunt, quamvis Aristoteles animalia dicat voluntate operari. Sed hic voluntas largo modo accipitur, prout ad operari per naturalem appetitum extenditur, et contra violentum dividitur.

per habitum; nam per potentiam homo se habet ut potens operari, per habitum autem ut aptus ad operandum bene vel male.

Ad tertium dicendum, quod homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quæ est a coactione, sed quantum ad libertatem quæ est a culpa et a miseria; de qua infra in Tractatu moralium dicetur.

CONCLUSIO. — Cum liberum arbitrium sit quo indifferenter se habent homines ad bene vel male eligendum, impossibile est esse habitum quemdam, vel potentiam cum habitu, sed necessario potentia quædam animæ naturalis est (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum liberum arbitrium sit potentia appetitiva.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia appetitiva, sed cognitiva. Dicit enim Damascenus, lib. II *Orth. fidei,* c. XXVII, col. 959, t. 1, quod « cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium[1]. » Sed ratio est potentia cognitiva. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

2. Præterea, liberum arbitrium dicitur quasi liberum judicium. Sed judicare est actus cognitivæ virtutis. Ergo liberum arbitrium est cognitiva potentia.

3. Præterea, ad liberum arbitrium præcipue pertinet electio. Sed electio videtur ad cognitionem pertinere; quia electio importat quamdam comparationem unius ad alterum, quod est proprium cognitivæ virtutis. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *Ethic.,* c. II, circa med., quod « electio est desiderium eorum quæ sunt in nobis. » Sed desiderium est actus appetitivæ virtutis. Ergo et electio. Liberum autem arbitrium est, secundum quod eligimus. Ergo liberum arbitrium est virtus appetitiva.

Respondeo dicendum, quod proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere; et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivæ virtutis, et aliquid ex parte appetitivæ. Ex parte quidem cognitivæ requiritur consilium, per quod dijudicatur quid sit alteri præferendum. Ex parte autem appetitivæ requiritur quod appetendo acceptetur quod per consilium dijudicatur; et ideo Aristoteles in VI *Ethic.,* cap. II, sub dubio relinquit, utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam. Dicit enim quod electio vel est « intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus. » Sed in III *Ethic.,* cap. III, in hoc magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem « desiderium consiliabile. » Et hujus ratio est, quia proprium objectum electionis est illud quod est ad finem. Hoc autem, inquantum hujusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile. Unde cum bonum, inquantum hujusmodi, sit objectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivæ virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod potentiæ appetitivæ concomitantur apprehensivas; et secundum hoc dicit Damascenus, quod « cum rationali confestim concomitatur liberum arbitrium. »

Ad secundum dicendum, quod judicium est quasi conclusio et determinatio consilii. Determinatur autem consilium primo quidem per sententiam rationis, et secundo per acceptationem appetitus. Unde Philosophus dicit in III *Ethic.,* loco nunc cit., quod « ex consiliari judicantes desideramus secundum consilium. » Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam judicium, a quo nominatur liberum arbitrium.

Ad tertium dicendum, quod ista collatio quæ importatur in nomine electionis, pertinet ad consilium præcedens, quod est rationis. Appetitus enim, quamvis non sit collativus, tamen inquantum a vi cognitiva conferente movetur, habet quamdam collationis similitudinem, dum unum alteri præoptat.

CONCLUSIO. — Cum proprius actus liberi arbitrii sit electio, ipsaque electio principaliter actus sit appetitivæ virtutis, oportet liberum arbitrium esse potentiam appetitivam.

[1] « Quamobrem una cum ratione, arbitrii quoque libertatem accedere dicimus. »

(*a*) Juxta Guillermum, liberum arbitrium proprie et præcise potentiam non nominat, sed duarum nobilissimarum potentiarum, intellectus videlicet et voluntatis, facultatem.

ARTICULUS IV.

Utrum liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate. Dicit enim Damascenus in lib. II *Orth. fid.*, c. XXII, col. 943, t. 1, quod aliud est thelesis aliud vero boulesis; thelesis autem est voluntas, boulesis autem videtur arbitrium liberum : quia boulesis secundum ipsum est voluntas quæ est circa aliquid, quasi unius per comparationem ad aliorum. Ergo videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate.

2. Præterea, potentiæ cognoscuntur per actus. Sed electio, quæ est actus liberi arbitrii, est aliud a voluntate, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. II : quia « voluntas est de fine, electio autem de iis quæ sunt ad finem. » Ergo liberum arbitrium est alia potentia a voluntate.

3. Præterea, voluntas est appetitus intellectivus. Sed ex parte intellectus sunt duæ potentiæ, scilicet agens et possibilis. Ergo etiam ex parte appetitus intellectivi debet esse aliqua potentia præter voluntatem; et hæc non videtur esse nisi liberum arbitrium. Ergo liberum arbitrium est alia potentia præter voluntatem.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, c. XIV, col. 1038, t. 1, quod « liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas[1]. »

Respondeo dicendum, quod potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut supra dictum est. Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivæ se habent intellectus et ratio; ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. Et hoc patet ex habitudine et objectorum et actuum. Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicujus rei; unde intelligi dicuntur proprie principia quæ sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius. Unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quæ ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus velle importat simplicem appetitum alicujus rei; unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum; unde proprie est eorum quæ sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimur; ita in appetitivis se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, quæ propter finem appetuntur. Unde manifestum est quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, id est ad liberum arbitrium. Ostensum est autem supra, quod ejusdem potentiæ est intelligere et ratiocinari, sicut ejusdem virtutis est quiescere et moveri : unde etiam ejusdem potentiæ est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duæ potentiæ, sed una.

Ad primum ergo dicendum, quod boulesis distinguitur a thelesis non propter diversitatem potentiarum, sed propter differentiam actuum.

Ad secundum dicendum, quod electio et voluntas, id est ipsum velle, sunt diversi actus, sed tamen pertinent ad unam potentiam; sicut etiam intelligere et ratiocinari, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod intellectus comparatur ad voluntatem ut movens; et ideo non oportet in voluntate distinguere agens et possibile.

CONCLUSIO. — Sicut ratio et intellectus non duæ, sed una potentia sunt; ita voluntas et liberum arbitrium non duæ, sed una tantum potentia sunt (*a*).

QUÆSTIO LXXXIV.

QUOMODO ANIMA CORPORI CONJUNCTA INTELLIGAT CORPORALIA QUÆ SUNT INFRA IPSAM.

(Et octo quæruntur.)

Consequenter considerandum est de actibus et de habitibus animæ quantum ad potentias intellectivas et appetitivas : aliæ enim potentiæ non pertinent directe ad considerationem theologi. Actus autem et habitus appetitivæ partis ad considerationem mora-

[1] « Patres liberum arbitrium voluntatem esse definierunt. »

(*a*) Juxta Scotistas, liberum arbitrium principaliter voluntatem nominat; denominatur etiam arbitrium ratione intellectus in judicando.

lis scientiæ pertinent; et ideo in secunda parte hujus operis de eis tractabitur, in qua considerandum est de morali materia. Nunc autem de actibus et habitibus intellectivæ partis agetur. Primo quidem de actibus; Secundo autem de habitibus. In consideratione vero actuum hoc modo procedemus. Primo namque considerandum est, quomodo intelligit anima corpori conjuncta. Secundo, quomodo intelligit a corpore separata. Prima autem consideratio erit tripartita. Primo namque considerabitur, quomodo anima intelligit corporalia, quæ sunt infra ipsam. Secundo, quomodo intelligit seipsam, et ea quæ in ipsa sunt. Tertio, quomodo intelligit substantias immateriales, quæ sunt supra ipsam.

Circa cognitionem vero corporalium tria consideranda occurrunt. Primo quidem, per quid ea cognoscit. Secundo, quomodo, et quo ordine. Tertio, quid in eis cognoscit.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum anima cognoscat corpora per intellectum; 2° utrum intelligat ea per essentiam suam, vel per aliquas species; 3° si per aliquas species, utrum species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatæ; 4° utrum effluant in ipsam ab aliquibus formis immaterialibus separatis; 5° utrum anima nostra omnia quæ intelligit videat in rationibus æternis; 6° utrum cognitionem intelligibilem acquirat a sensu; 7° utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata; 8° utrum judicium intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virtutum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima cognoscat corpora per intellectum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima non cognoscat corpora per intellectum. Dicit enim Augustinus, *Solil.*, lib. II, c. IV, col. 888, t. 1, quod « corpora intellectu comprehendi non possunt; nec aliquod corporeum nisi sensibus videri potest[1]. » Dicit etiam, *Super Genes. ad litt.*[2], lib. XII, c. XXIII, col. 474, t. 3, quod visio intellectualis est eorum quæ sunt per essentiam suam in anima. Hujusmodi autem non sunt corpora. Ergo anima per intellectum corpora cognoscere non potest.

2. Præterea, sicut se habet sensus ad intelligibilia, ita se habet intellectus ad sensibilia. Sed anima per sensum nullo modo potest cognoscere spiritualia, quæ sunt intelligibilia. Ergo nullo modo[3] per intellectum potest cognoscere corpora, quæ sunt sensibilia.

3. Præterea, intellectus est necessariorum et semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia, et non eodem modo se habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest.

Sed contra est quod scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quod nulla scientia sit de corporibus; et sic peribit scientia naturalis, quæ est de corpore mobili.

Respondeo dicendum, ad evidentiam hujus quæstionis, quod primi philosophi, qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo nisi corpus. Et quia videbant omnia corpora mobilia esse, et putabant ea in continuo fluxu esse, existimaverunt quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset a nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia prius labitur quam mente dijudicetur; sicut Heraclitus dixit, quod « non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere, » ut recitat Philosophus in IV *Metaphys.*, text. 22.

His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit, præter ista corporalia, aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominat species, sive ideas; per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilium dicitur vel homo, vel equus, vel aliquid hujusmodi. Sic ergo dicebat scientias et definitiones, et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata, ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas.

Sed hoc dupliciter apparet falsum : primo quidem quia, cum illæ species sint immateriales et immobiles, excluderetur a scientiis

[1] Plenius in textu D. Augustini.

[2] Colligi potest ex c. VII et X, sed præsertim ex c. XXIV, § 50, etc.

[3] Sic codd.; Parm. : « ergo neque per » etc.

cognitio motus et materiæ, quod est proprium scientiæ naturalis, et demonstratio per causas moventes et materiales. Secundo, quia derisibile videtur, ut, dum eorum quæ nobis manifesta sunt, notitiam quærimus, alia entia in medium afferamus, quæ non possunt esse eorum substantiæ, cum ab eis differant secundum esse; et sic, illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus judicare possemus.

Videtur autem in hoc Plato deviare a veritate, quia, cum æstimaret omnem cognitionem per modum alicujus similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito. Consideravit autem, quod forma rei intellectæ est in intellectu universaliter, et immaterialiter, et immobiliter; quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter, et per modum necessitatis cujusdam. Modus enim actionis est secundum modum formæ agentis. Et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter. Hoc autem necessarium non est; quia etiam in ipsis sensibilibus videmus quod forma alio modo est in uno sensibilium quam in altero; puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior; et cum in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quæ est extra animam, et alio modo in sensu qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri absque auro. Et similiter intellectus species corporum, quæ sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter secundum modum suum; nam receptum est in recipiente per modum recipientis.

Dicendum est ergo, quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria.

Ad primum ergo dicendum, quod Verbum Augustini est intelligendum quantum ad ea quibus intellectus cognoscit, non autem quantum ad ea quæ intellectus cognoscit; cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales et corporeas, sed per species immateriales et intelligibiles, quæ per sui essentiam in anima esse possunt.

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit, *De civitate Dei*, lib. XXII, c. XXIX, col. 800, t. 7, non est dicendum, quod sicut sensus cognoscit sola corporalia, ita intellectus cognoscit sola spiritualia; quia sequeretur quod Deus et angeli corporalia non cognoscerent. Hujus autem diversitatis ratio est, quia inferior virtus non se extendit ad ea quæ sunt superioris virtutis, sed virtus superior ea quæ sunt inferioris virtutis excellentiori modo operatur.

Ad tertium dicendum, quod omnis motus supponit aliquid immobile. Cum enim transmutatio fit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis; et cum transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines; sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod, quando sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.

Conclusio. — Anima per intellectum cognoscit corpora, immateriali, universali et necessaria cognitione.

ARTICULUS II.

Utrum anima per essentiam suam corporalia intelligat.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima per essentiam sua corporalia intelligat. Dicit enim Augustinus, *De Trinit.*, lib. X, cap. v, col 977, t. 8, quod « anima imagines corporum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa; dat enim eis formandis quiddam substantiæ suæ. » Sed per similitudines corporum corpora intelligit. Ergo per essentiam suam, quam dat formandis talibus similitudinibus, et de qua eas format, cognoscit corporalia.

2. Præterea, Philosophus dicit in III *De anima*, text. 37, quod « anima quodammodo est omnia. » Cum ergo simile simul cognoscatur, videtur quod anima per seipsam corporalia cognoscat.

2. Præterea, anima est superior corporalibus creaturis. Inferiora autem sunt in superioribus eminentiori modo quam in se ipsis, ut Dionysius dicit, *Cæl. hierar.*, c. XII, § 2, col 294, t. 1. Ergo omnes creaturæ corporeæ nobiliori modo existunt in ipsa essentia animæ quam in seipsis. Per suam ergo substantiam potest creaturas corporeas cognoscere.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, IX *De Trinit.*, cap. III, col. 963, t. 8, quod « mens corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit. » Ipsa autem anima

non est cognoscibilis per corporis sensus. Non ergo cognoscit corporea per suam substantiam.

Respondeo dicendum, quod antiqui philosophi posuerunt, quod anima per suam essentiam cognoscit corpora. Hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quod simile simili cognoscitur. Existimabant autem, quod forma cogniti sit in cognoscente eo modo quo est in re cognita. E contrario tamen Platonici posuerunt. Plato enim, quia perspexit intellectualem animam immaterialem esse, et immaterialiter cognoscere, posuit formas rerum cognitarum immaterialiter subsistere. Priores vero naturales, quia considerabant res cognitas esse corporeas et materiales, posuerunt oportere res cognitas etiam in anima cognoscente materialiter esse. Et ideo, ut animæ attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus. Et quia natura principiatorum ex principiis constituitur, attribuerunt animæ naturam principii : ita quod qui dixit principium omnium esse ignem, posuit animam esse de natura ignis ; et similiter de aere et aqua. Empedocles autem, qui posuit quatuor elementa materialia et duo moventia, ex his etiam dixit animam esse constitutam. Et ita, cum res materialiter in anima ponerent, posuerunt omnem cognitionem animæ materialem esse, non discernentes inter intellectum et sensum.

Sed hæc opinio improbatur : primo quidem, quia in materiali principio, de quo loquebantur, non existunt principiata nisi in potentia. Non autem cognoscitur aliquid secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu, ut patet in IX *Metaph.*, text. 20. Unde nec ipsa potentia cognoscitur nisi per actum. Sic igitur non sufficeret attribuere animæ principiorum naturam, ad hoc quod omnia cognosceret, nisi inessent ei naturæ et formæ singulorum effectuum, puta ossis et carnis, et aliorum hujusmodi, ut Aristoteles contra Empedoclem argumentatur in I *De anima,* text. 77. Secundo, quia si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset quare res quæ materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent : puta si anima igne cognoscit ignem, et ignis etiam, qui est extra animam, ignem cognosceret. Relinquitur ergo quod oporteret materialia cognita in cognoscente existere, non materialiter, sed magis immaterialiter. Et hujus ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea quæ sunt extra cognoscentem. Cognoscimus enim etiam ea quæ extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideo quæ non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantæ, ut dicitur in II lib. *De anima,* text. 12. Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitæ, tanto perfectius cognoscit. Unde et intellectus, qui abstrahit speciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantibus, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitæ sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus. Et inter ipsos sensus visus est magis cognoscitivus, quia est minus materialis, ut supra dictum est. Et inter ipsos intellectus tanto quilibet est perfectior, quanto immaterialior.

Ex his ergo patet, quod si aliquis intellectus est qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod esssentia ejus habeat in se immaterialiter[1] omnia; sicut antiqui posuerunt essentiam animæ actu componi ex principiis omnium materialium, ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut ejus essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute præexistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit; non autem anima humana, neque etiam angelus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de visione imaginaria, quæ fit per imagines corporum; quibus imaginibus formandis dat anima aliquid suæ substantiæ, sicut subjectum datur, ut informetur per aliquam formam. Et sic de seipsa facit hujusmodi imagines; non quod anima vel aliquid animæ convertatur, ut sit hæc vel illa imago; sed sicut dicitur de corpore fieri aliquid coloratum prout informatur colore. Et hic sensus apparet ex his quæ sequuntur. Dicit enim, quod « servat aliquid, » scilicet non formatum tali imagine, « quo libere de specie talium imaginum judicet : » et hoc dicit esse « mentem » vel « intellectum. » Partem autem quæ informatur hujusmodi

[1] Edit. Rom. : « materialiter. »

imaginibus, scilicet imaginativam, dicit esse communem nobis et bestiis.

Ad secundum dicendum, quod Aristoteles non posuit animam esse actu compositam ex omnibus, sicut antiqui naturales; sed dixit, « quodammodo animam esse omnia, » inquantum est in potentia ad omnia, per sensum quidem ad sensibilia, per intellectum vero ad intelligibilia.

Ad tertium dicendum, quod quælibet creatura habet esse finitum et determinatum. Unde essentia superioris creaturæ, etsi habeat quamdam similitudinem inferioris creaturæ, prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius; quia determinatur ad aliquam speciem, præter quam est species inferioris creaturæ. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad omnia quæ in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium.

Conclusio. — Solus Deus cum sit virtualiter omnia, cognoscit per essentiam suam omnia; anima autem nulla per essentiam cognoscit.

ARTICULUS III.

Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anina intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas. Dicit enim Gregorius in *Homil. Ascensionis,* XXIX *in Evang.,* § 2, col. 1214, t. 2, quod « homo habet commune cum angelis intelligere. » Sed angeli intelligunt omnia per formas naturaliter inditas; unde in lib. *De caus.,* propos. 10, dicitur, quod « omnis intelligentia est plena formis. » Ergo et anima habet species rerum naturalium inditas, quibus corporalia intelligit.

2. Præterea, anima intellectiva est nobilior quam materia prima corporalis. Sed materia prima est creata a Deo sub formis, ad quas est in potentia. Ergo multo magis anima intellectiva est creata a Deo sub speciebus intelligibilibus; et sic anima intelligit corporalia per species sibi naturaliter inditas.

3. Præterea, nullus potest verum respondere nisi de eo quod scit. Sed aliquis etiam idiota non habens scientiam acquisitam respondet verum de singulis, si tamen ordinate interrogetur, ut narratur in *Menone* Platonis, circa med., de quodam. Ergo antequam aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem; quod non esset, nisi anima haberet species naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *De anima*, text. 14, de intellectu loquens, quod est « sicut tabula in qua nihil est scriptum. »

Respondeo dicendum, quod cum forma sit principium actionis, oportet ut eo modo se habeat aliquid ad formam, quæ est actionis principium, quo se habet ad actionem illam. Sicut si moveri sursum est ex levitate, quod in potentia tantum sursum fertur est leve[1] solum in potentia; quod autem actu sursum fertur est leve in actu. Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum, quam secundum intellectum; et de tali potentia in actum reducitur; ut sentiat quidem, per actiones sensibilium in sensum: ut intelligat autem, per disciplinam, aut inventionem. Unde oportet dicere, quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quæ sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quæ sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles, loco cit., posuit quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad hujusmodi species omnes.

Quia vero id quod habet actu formam, interdum non potest agere secundum formam propter aliquod impedimentum, sicut leve si impediatur sursum ferri, propter hoc Plato posuit quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire.

Sed hoc non videtur convenienter dictum: primo quidem, quia si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod hujus naturalis notitiæ tantam oblivionem capiat, quod nesciat se hujusmodi scientiam habere. Nullus enim homo obliviscitur ea quæ naturaliter cognoscit, sicut quod omne totum sit majus sua parte, et alia hujusmodi. Præcipue autem hoc videtur esse inconveniens, si ponatur esse animæ naturale corpori uniri, ut supra habitum est. Inconveniens enim est quod naturalis operatio alicujus rei totaliter

[1] Sic codd.: in edit.: « Oportet quod... esse leve. »

impediatur per id quod est sibi secundum naturam. Secundo manifeste apparet hujus positionis falsitas ex hoc, quod, deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum quæ apprehenduntur secundum illum sensum : sicut cæcus natus nullam potest habere notitiam de coloribus; quod non esset, si intellectui animæ essent naturaliter inditæ omnium intelligibilium rationes. Et ideo dicendum est quod anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.

Ad primum ergo dicendum, quod homo quidem convenit cum angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum. Sicut et corpora inferiora, quæ tantum existunt, secundum Gregorium, loc. cit. in arg., deficiunt ab existentia superiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam, sed est in potentia ad formas quas non habet; materia autem cælestium corporum est totaliter completa per formam, ita quod non est in potentia ad aliam formam, ut supra habitum est. Et similiter intellectus angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam; intellectus autem humanus est in potentia ad hujusmodi species.

Ad secundum dicendum, quod materia prima habet esse substantiale per formam; et ideo oportuit quod crearetur sub aliqua forma; alioquin non esset in actu. Sub una tamen forma existente est in potentia ad alias. Intellectus autem non habet esse substantiale per speciem intelligibilem; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod ordinata interrogatio procedit ex [1] communibus per se notis ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde cum verum respondet de his de quibus secundo interrogatur, hoc non est quia prius ea noverit, sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert utrum ille qui docet, proponendo vel interrogando procedat de principiis communibus ad conclusionem. Utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora.

Conclusio. — Anima cum sit quandoque cognoscens in potentia tantum ad id quod postea actu cognoscit, impossibile est eam cognoscere corporalia per species naturaliter inditas (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod species intelligibiles effluant in anima ab aliquibus formis separatis. Omne enim quod per participationem est tale, causatur ab eo quod est per essentiam tale; sicut quod est ignitum, reducitur sicut in causam in ignem. Sed anima intellectiva, secundum quod est actu intelligens, participat ipsa intelligibilia; intellectus enim in actu quodammodo est intellectum in actu. Ergo ea quæ secundum se et per essentiam suam sunt intellecta in actu, sunt causæ animæ intellectivæ quod actu intelligat. Intellecta autem in actu per essentiam suam sunt formæ sine materia agentes [2]. Species igitur intelligibiles, quibus anima intelligit, causantur a formis aliquibus separatis.

2. Præterea, intelligibilia se habent ad intellectum sicut sensibilia ad sensum. Sed sensibilia quæ sunt in actu extra animam, sunt causæ ipsorum sensibilium quæ sunt in sensu quibus sentimus. Ergo species intelligibiles quibus intellectus noster intelligit causantur ab aliquibus actu intelligibilibus extra animam existentibus. Hujusmodi autem non sunt nisi formæ a materia semper [3] separatæ. Formæ igitur intelligibiles intellectus nostri effluunt ab aliquibus substantiis separatis.

3. Præterea, omne quod est in potentia reducitur in actum per id quod est actu. Si ergo intellectus noster prius in potentia existens postmodum actu intelligat, oportet quod hoc causetur ab aliquo intellectu qui semper est in actu. Hic autem est intellectus separatus. Ergo ab aliquibus substantiis separatis causantur species intelligibiles, quibus actu intelligimus.

Sed contra est, quia secundum hoc sensibus non indigeremus ad intelligendum; quod patet esse falsum ex hoc præcipue quod

[1] Edit. addunt : « principiis. »

[2] In edit. : « existentes, »

[3] « Semper » in edit. deest.

(*a*) I. Sensus exterior similitudinem formæ quæ est originaliter et radicaliter in materia suscipit; II. Sensus interior magis abstrahit, quia materiæ formam, etiam materia absente, comprehendit, licet ab accidentibus materiæ non dividat ipsam; III. Virtus intellectiva formam ut a materia denudatam, et ab omnibus materiæ circumstantiis, et ab ipsa singularitate, apprehendit.

qui caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensus.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt species intelligibiles nostri intellectus procedere ab aliquibus formis vel substantiis separatis. Et hoc dupliciter.

Plato enim, sicut dictum est, posuit formas omnes rerum sensibilium intelligibiles[1] per se sine materia subsistentes, sicut formam hominis, quam nominabat « per se hominem ; » et formam vel ideam equi, quam nominabat « per se equum ; » et sic de aliis. Has ergo formas separatas ponebat participari et ab anima nostra et a materia corporali : ab anima quidem nostra, ad cognoscendum ; a materia vero corporali, ad essendum ; ut sicut materia corporalis per hoc quod participat ideam lapidis, fit hic lapis, ita intellectus noster per hoc quod participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem ideæ fit per aliquam similitudinem ipsius ideæ in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplato. Sicut igitur ponebat formas sensibiles, quæ sunt in materia corporali, effluere ab ideis, sicut quasdam earum similitudines ; ita ponebat species intelligibiles nostri intellectus esse similitudines quasdam idearum ab eis effluentes. Et propter hoc, ut supra dictum est, scientias et definitiones ad ideas referebat.

Sed quia contra rationem rerum sensibilium est quod earum formæ subsistant absque materiis, ut Aristoteles, lib. VII *Metaph.*, text. 44 ad 58, multipliciter probat ; ideo Avicenna hac positione remota, posuit omnium rerum sensibilium intelligibiles species non quidem per se subsistere absque materia, sed præexistere immaterialiter in intellectibus separatis ; a quorum primo derivantur hujusmodi species in sequentem ; et sic de aliis usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat « intellectum agentem ; » a quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, et formæ sensibiles in materiam corporalem.

Et sic in hoc Avicenna cum Platone concordat, quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt a quibusdam formis separatis, quas tamen Plato dicit per se subsistere, ut refert Arist., I *Metaph.*, text. 6 et 25. Avicenna vero ponit eas in intelligentia agente. Differunt etiam quantum ad hoc, quod Avicenna ponit species intelligibiles non remanere in intellectu nostro, postquam desinit actu intelligere ; sed indiget ut iterato se convertat ad recipiendum de novo ; unde non ponit scientiam animæ naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in anima permanere.

Sed secundum hanc positionem sufficiens ratio assignari non posset, quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici, quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus ; quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius e converso. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animæ intellectivæ ad ejus propriam operationem, quæ est intelligere ; quia secundum esse suum a corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum ; unde frustra corpori uniretur. Si autem dicatur, quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo excitatur ad consideranda ea quorum species intelligibiles a principiis separatis recipit, hoc non videtur sufficere ; quia hujusmodi excitatio non videtur necessaria animæ, nisi inquantum est « consopita, » secundum Platonicos, quodammodo et « obliviosa » propter unionem ad corpus ; et sic sensus non proficerent animæ intellectivæ, nisi ad tollendum impedimentum quod animæ provenit ex corporis unione. Remanet igitur quærendum, quæ sit causa unionis animæ ad corpus. Si autem dicatur, secundum Avicennam, quod sensus sunt animæ necessarii, quia per eos excitatur ut convertat se ad intelligentiam agentem a qua recipit species, hoc quidem non sufficit : quia si in natura animæ est ut intelligat per species ab intelligentia agente effluxas, sequeretur quod quandoque anima possit se convertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione suæ naturæ vel etiam excitata per alium sensum, ut convertat se ad intelligentiam agentem ad recipiendum species sensibilium quorum sensum aliquis non habet. Et sic cæcus natus posset habere scientiam de coloribus, quod est manifeste falsum.

Unde dicendum est, quod species intelli-

[1] Edit. non habent : « omnes, » nec « intelligibiles. »

gibiles, quibus anima nostra intelligit, non effluunt a formis separatis.

Ad primum ergo dicendum, quod species intelligibiles, quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium et materialium, a quibus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit, cap. VII *De div. nom.*, § 2, col. 867, t. 1.

Ad secundum dicendum, quod res materiales secundum esse quod habent extra animam, possunt esse sensibiles actu, non autem actu intelligibiles. Unde non est simile de sensu et intellectu.

Ad tertium dicendum, quod intellectus noster possibilis reducitur de potentia ad actum per aliquod ens actu, id est per intellectum agentem, qui est virtus quædam animæ nostræ, ut dictum est; non autem per aliquem intellectum separatum, sicut per causam propriam [1] proximam, sed forte sicut per causam remotam.

Conclusio. — Species intelligibiles, quibus anima intelligit, non effluunt a formis separatis.

ARTICULUS V.

Utrum anima intellectiva cognoscat res immateriales in rationibus æternis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod anima intellectiva non cognoscat res immateriales in rationibus æternis. Id enim in quo aliquid cognoscitur, ipsum magis et per prius cognoscitur. Sed anima intellectiva hominis in statu præsentis vitæ non cognoscit rationes æternas; quia non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes æternæ existunt, sed ei sicut ignoto conjungitur, ut Dionysius dicit in I c. *Myst. theol.*, § 3, col. 1002, t. 1. Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus æternis.

2. Præterea, Rom., I, 20, dicitur, quod *invisibilia* Dei *per ea quæ facta sunt, conspiciuntur*. Sed inter invisibilia Dei numerantur rationes æternæ. Ergo rationes æternæ per creaturas materiales cognoscuntur et non e converso.

3. Præterea, rationes æternæ nihil aliud sunt quam ideæ. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. XLVI, col. 30, t. 6, quod « ideæ sunt rationes stabiles rerum in mente divina existentes. » Si ergo dicatur quod anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus æternis, redibit opinio Platonis, qui posuit omnem scientiam ab ideis derivari.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XII *Confess.*, cap. XXV, col. 840, t. 1 : « Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico; ubi, quæso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate. » Veritas autem incommutabilis in æternis rationibus continetur, Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus æternis.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, *De doctr. christian.*, lib. II, c, XL, col. 63, t. 3, « qui philosophi vocantur, si qua forte vera et fidei nostræ accommoda dixerunt, ab eis tanquam ab injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt. Habent enim doctrinæ gentilium quædam simulata et superstitiosa figmenta, quæ unusquisque nostrum de societate Gentilium exiens debet evitare [2], etc. » Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quæ vero invenit fidei nostræ adversa, in melius commutavit. Posuit autem Plato, sicut supra dictum est, formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas « ideas » vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere, ut sicut materia corporalis per participationem ideæ lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem ejusdem ideæ cognosceret lapidem. Videtur autem esse alienum a fide quod formæ rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes « per se vitam, » aut « per se sapientiam » esse quasdam substantias creatrices, ut Dionisius dicit, *De div. nom.*, c. XI, § 6, col. 954, t. 1; ideo Augustinus in lib. LXXXIII

[1] In edit. Nicolaï deest « propriam. »

[2] « Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostræ accommoda dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tanquam injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda... Sic doctrinæ omnes gentilium non solum quædam simulata et superstitiosa figmenta gravesque sarcinas supervacanei laboris habent, quæ unusquisque nostrum duce Christo de societate gentilium exiens, debet abominari atque devitare, sed etiam liberales disciplinas, usui veritatis aptiores, etc. »

Quæstion., q. LXVI, col. 30, t. 6, posuit loco harum idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit.

Cum ergo quæritur, utrum anima humana in rationibus æternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo sicut in objecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant : et hoc modo anima in statu præsentis vitæ non potest videre omnia in rationibus æternis : sed sic in rationibus æternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident, et omnia in ipso.

Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio ; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quæ videntur per solem ; et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ. Unde in psal. IV, 6 et 7, dicitur : *Multi dicunt* : *Quis ostendit nobis bona?* Cui quæstioni Psalmista respondet dicens : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine;* quasi dicat : per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur. Quia tamen præter lumen intellectuale in nobis exiguntur species intelligibiles a rebus acceptæ ad scientiam de rebus materialibus habendam : ideo non per solam participationem rationum æternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam. Unde Augustinus dicit, *De Trin.*, lib. IV, cap. XVI, col. 902, t. 8 : « Numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent æternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere, quot sint animalium genera, quæ semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quæsierunt ? »

Quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci in rationibus æternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsæ rationes æternæ videantur, patet per hoc quod ipse dicit in libro LXXXIII *Quæstion.*, q. XLVI, § 2, col. 30, t. 6, quod « rationalis anima non omnis et quæcumque, sed quæ sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni » scilicet rationum æternarum « esse idonea ; » sicut sunt animæ beatorum [1].

Et per hæc patet responsio ad objecta.

CONCLUSIO. — In rationibus æternis anima non cognoscit omnia objective in præsenti statu, sed causaliter (*a*).

ARTICULUS VI.

Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectiva cognitio non accipiatur a rebus sensibilibus. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. IX, col. 13, t. 6, quod « non est expectanda sinceritas veritatis a corporis sensibus [2]; » et hoc probat dupliciter : uno modo per hoc, quod « omne quod corporeus sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur : quod autem non manet, percipi non potest. » Alio modo per hoc, quod « omnia quæ per corpus sentimus, etiam cum non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, ut in somno vel furore. Non autem sensibus discernere valemus, utrum ipsa sensibilia vel imagines eorum falsas sentiamus. Nihil autem percipi potest quod a falso non discernitur. » Et sic concludit quod « non est expectanda veritas a sensibus. » Sed cognitio intellectualis est apprehensiva veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expectanda a sensibus.

2. Præterea, Augustinus dicit, XII *Super Gen. ad litt.*, cap. XVI, col. 467, t. 3 : « Non est putandum facere aliquid corpus in spiritu, tanquam spiritus corpori facienti materiæ vice subdatur. Omni enim modo præstantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit. » Unde concludit quod « imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse

[1] Ita cod. Alcan. et Tarrac. cum editis plurimis; Rom. edit. : « bonorum. »

[2] Plenius et quibusdam verbis mutatis in textu D. Augustini.

(*a*) Juxta Joannem de Rupella, forma qua Deus cognoscitur est imago primæ veritatis a creatione in anima impressa, et ideo Damascenus diceret quod cognitio existendi Deum ab ipso naturaliter omnibus inserta sit. Forma vero qua cognoscitur angelus vel anima est ipsa rationalis anima.

spiritus in seipso facit. » Non ergo intellectualis cognitio a sensibus derivatur.

3. Præterea, effectus non se extendit ultra virtutem suæ causæ. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia ; intelligimus enim quædam quæ sensu percipi non possunt. Intellectualis ergo cognitio non derivatur a rebus sensibilibus.

Sed contra est quod Philosophus probat in I *Metaph.*, cap. I, et in fine *Poster.*, lib. II, text. 27, quod « principium nostræ cognitionis est a sensu. »

Respondeo dicendum, quod circa istam quæstionem triplex fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit quod « nulla est alia causa cujuslibet nostræ cognitionis, nisi cum ab his corporibus quæ cogitamus, veniunt atque intrant imagines in animas nostras[1], » ut Augustinus dicit in Epist. sua ad Dioscorum, ep. CXVIII, col. 445, t. 2. Et Aristoteles etiam dicit, in lib. *De somn. et vigil.*, lib. *De divin. per somnum*, cap. II, quod Democritus posuit cognitionem fieri per idolorum defluxiones. Et hujus positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus, quam alii antiqui naturales non ponebant intellectum differre a sensu, ut Aristoteles dicit in lib. II *De anima*, text. 150 et 151. Et ideo, quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones.

Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu, et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est. Sensum etiam posuit virtutem quamdam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cum sit quædam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus; sed organa sensuum a sensibilibus immutantur, ex qua immutatione anima quodammodo excitatur, ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus, *Super Gen. ad litt.*, lib. XII, cap. XXIV, col. 475, t. 3, ubi dicit quod « corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur. » Sic igitur secundum Platonis opinionem neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus ; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum.

Aristoteles autem media via processit. Posuit enim, II *De anima*, text. 152, cum Platone, intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis, ita quod sentire non sit actus animæ tantum, sed conjuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivæ partis. Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia quæ sunt extra animam causent aliquid in conjunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivæ partis causentur per impressionem sensibilium in sensum, non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quamdam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum, ut patet in I *De gen.*, text. 56 et seq. Intellectum vero posuit Aristoteles, III *De anima*, text. 12, habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius eo quod « agens[2] est honorabilius patiente, » ut ipse dicit, lib. III *De anima*, text. 19; non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliarum[3] rerum superiorum, ut Plato posuit; sed illud superius et nobilius agens, quod vocat « intellectum agentem, » de quo jam supra diximus, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu per modum abstractionis cujusdam.

Secundum hoc ergo ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis co-

[1] « Nullam enim aliam causam cujuslibet cogitationis nostræ opinantur isti, nisi, etc. »

[2] Sic cod. in Parm. : « quia. »

[3] Sic cod. in edit. : « aliquarum. »

gnitionis, sed magis quodammodo materia causæ.

Ad primum ergo dicendum, quod per verba illa Augustini datur intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia secundum Platonis opinionem vis imaginaria habet operationem quæ est animæ solius, eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam, sed hoc facit ipsa anima, qua utitur Aristoteles, lib. III *De anima,* text. 19, ad probandum, intellectum agentem esse aliquid separatum, quia scilicet « agens est honorabilius patiente. » Et procul dubio oportet secundum hanc positionem in vi imaginativa ponere non solum potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundum opinionem Aristotelis, lib. II *De anima,* text. 153 et 155 usque ad fin. lib., quod ratio virtutis imaginativæ sit conjuncti, nulla sequitur difficultas; quia corpus sensibile est nobilius organo animalis secundum hoc quod comparatur ad ipsum ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam, quæ colorata est in potentia.

Posset tamen dici quod, quamvis prima immutatio virtutis imaginariæ sit per motum sensibilium, quia « phantasia est motus factus secundum sensum, » ut dicitur in lib. II *De anima,* text. 160, tamen est quædam operatio animæ in homine, quæ dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quæ non sunt a sensibus acceptæ. Et quantum ad hoc possunt accipi verba Augustini.

Ad tertium dicendum, quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis; et ideo non est mirum, si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit.

Conclusio. — Intellectiva cognitio fit a sensibili non sicut a perfecta et totali causa, sed potius sicut a materia causæ.

ARTICULUS VII.

Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata. Intellectus enim fit in actu per speciem intelligibilem qua informatur. Sed intellectum esse in actu est ipsum intelligere. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus actu intelligat, absque hoc quod ad phantasmata se convertat.

2. Præterea, magis dependet imaginatio a sensu, quam intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

3. Præterea, incorporalium non sunt aliqua phantasmata : quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu, nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid ; quod patet esse falsum ; intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum et angelos.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *De anima,* text. 30, quod « nihil sine phantasmate intelligit anima. »

Respondeo dicendum, quod impossibile est intellectum nostrum secundum præsentis vitæ statum quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet.

Primo quidem, quia, cum intellectus sit vis quædam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per læsionem alicujus corporalis organi, si non requireretur ad ejus actum actus alicujus potentiæ utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio, et aliæ vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum fit quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imaginationis et cæterarum virtutum. Videmus enim quod impedito actu

virtutis imaginativæ per læsionem organi ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativæ virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quarum scientiam præaccepit.

Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorнm, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum.

Cujus autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angeli, qui est totaliter a corpore separatus, objectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata ; et per hujusmodi intelligibile materiam cognoscit. Intellectus autem humani qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens ; et per hujusmodi naturas visibilium rerum in invisibilium aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem hujus naturæ est quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali ; sicut de ratione naturæ lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturæ equi est quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cujuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem : et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium objectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formæ rerum sensibilium subsisterent non in particularibus secundum Platonem[1], non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

Ad primum ergo dicendum, quod species conservatæ in intellectu possibili in eo existunt habitualiter, quando actu non intelligit, sicut supra dictum est. Unde ad hoc quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum ; sed oportet quod eis utamur secundum quod convenit rebus quarum sunt species, quæ sunt naturæ in particularibus existentes.

Ad secundum dicendum, quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis ; unde non indiget imaginatio aliqua alia similitudine particulari, sicut indiget intellectus.

Ad tertium dicendum, quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata ; sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur. Deum autem, ut Dionysius dicit, cap. I *De div. nom.*, § 5, col. 594, et c. VII, § 3, col. 871, t. 1, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem. Alias etiam incorporeas substantias in statu præsentis vitæ cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cum de hujusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.

Conclusio. — Intellectus conjunctus corpori passibili non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata (*a*).

ARTICULUS VIII.

Utrum judicium intellectus impediatur per ligamentum sensus.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod judicium intellectus non impediatur

[1] Al. : « Platonicos. »

(*a*) Phantasmata sunt similitudines rerum sensibilium secundum esse quod habent in organis virium sensitivarum interiorum. — Si res quarum similitudines sunt per se sub aliquo particulari sensu cadunt, similitudines illarum magis in communi usu phantasmata dicuntur. Si sub aliquo sensu particulari non cadunt per se, similitudines illarum dicuntur intentiones, sicut similitudo inimicitiæ. — Juxta Richardum, ad nostrum intelligendi naturalem actum phantasma nobis necessarium est. Vis phantastica, sensitiva, secundum Bonaventuram, phantasmata intellectui possibili offert, sicut objectum oculo speciem ad videndum. Intellectus etiam, quandiu corpori conjunctus est, excitari ab inferiori habet. Juxta Aristotelem nihil sine phantasmate intelligimus.

Quoad spiritualia quorum phantasmata non sunt, Richardus dicit quod in præsenti, non nisi per sensibilia, in spiritualium cognitionem devenimus. In cognitionem angelorum ex cognitione animæ ipsam illis comparando, in Dei cognitionem *per effectus* sensibiles per quos tandem in cognitionem intelligibilium, pervenimus. Tantum naturaliter et de lege communi possumus intelligere de rebus spiritualibus, quantum per sensibilia manuduci possumus. Hanc doctrinam plures hodierni, sive philosophi, sive etiam theologi meditentur.

per ligamentum sensus. Superius enim non dependet ab inferiori. Sed judicium intellectus est supra sensum. Ergo judicium intellectus non impeditur per ligamentum sensus.

2. Præterea, syllogizare est actus intellectus. In somno autem ligatur sensus, ut dicitur in lib. *De somn. et vig.*, c. I; contingit tamen quandoque quod aliquis dormiens syllogizat. Ergo non impeditur judicium intellectus per ligamentum sensus.

Sed contra est, quod « in dormiendo, ea quæ contra licitos mores contingunt, non imputantur ad peccatum, » ut Augustinus in XII *Sup. Gen. ad lit.*, c. XV, col. 466, t. 3, dicit[1]. Hoc autem non esset, si homo in dormiendo liberum usum rationis et intellectus haberet. Ergo impeditur rationis usus per ligamentum sensus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, proprium objectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis. Judicium autem perfectum de re aliqua dari non potest, nisi ea omnia quæ ad rem pertinent, cognoscantur; et præcipue si ignoraretur id quod est terminus et finis judicii. Dicit autem Philosophus in III *De cælo*, text. 61, quod « sicut finis factivæ scientiæ est opus, ita naturalis scientiæ finis est quod videtur semper proprie secundum sensum. » Faber enim non quærit cognitionem cultelli nisi propter opus, ut operetur hunc particularem cultellum; et similiter naturalis non quærit cognoscere naturam lapidis et equi, nisi ut sciat rationes eorum quæ videntur secundum sensum. Manifestum est autem, quod non posset esse perfectum judicium fabri de cultello, si opus ignoraret; et similiter non posset esse perfectum judicium scientiæ naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorarentur. Omnia autem quæ in præsenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparationem ad res sensibiles naturales. Unde impossibile est quod sit in nobis judicium intellectus perfectum cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis intellectus sit superior sensu, accipit tamen aliquo modo a sensu, et ejus objecta prima et principalia in sensibilibus[2] fundantur; et ideo necesse est quod impediatur judicium intellectus ligamento[3] sensus.

[1] Non expresse sed æquivalenter, ut videndum est in textu D. Augustini.

Ad secundum dicendum, quod sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas, ut dicitur in lib. *De somno et vig.*, c. I et III; et ideo secundum dispositionem hujusmodi evaporationum contingit esse ligamentum sensus majus vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata; sicut præcipue accidit, cum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum. Si vero motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata sicut accidit in febricitantibus. Si vero adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maxime solet contingere in fine dormitionis, et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur; ita quod homo judicat interdum in dormiendo, ea quæ videt, somnia esse, quasi dijudicans inter res et rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus. Et ideo, licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur. Sic igitur per modum quo sensus solvitur, et imaginatio in dormiendo, liberatur judicium intellectus; non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cum excitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse.

CONCLUSIO. — Cum omnia quæ in præsenti statu intelligimus, cognoscantur a nobis per comparationem ad res sensibiles, necesse est perfectum intellectus judicium in nobis impediri per ligamentum sensus.

QUÆSTIO LXXXV.

DE MODO ET ORDINE INTELLIGENDI.

(Et octo quæruntur.)

Deinde considerandum est de modo et ordine intelligendi, et circa hoc quæruntur octo; 1° utrum intellectus noster intelligat abstrahendo species a phantasmatibus; 2° utrum species intelligibiles abstractæ a phantasmatibus se habeant ad intellectum nostrum ut quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur; 3° utrum intellectus noster

[2] Al. : « in sensibus. »

[3] In Parm. : « intellectu ex ligamento. »

naturaliter intelligat prius magis universale; 4° utrum intellectus noster possit multa simul intelligere; 5° utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo; 6° utrum intellectus possit errare; 7° utrum unus possit eamdem rem melius intelligere quam alius; 8° utrum intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quam divisibile.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster non intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus. Quicumque enim intellectus intelligit rem aliter quam sit, est falsus. Formæ autem rerum materialium non sunt abstractæ a particularibus, quorum similitudines sunt phantasmata. Si ergo intelligamus res materiales per abstractionem specierum a phantasmatibus, erit falsitas in intellectu nostro.

2. Præterea, res materiales sunt res naturales in quarum definitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in definitione ejus. Ergo res materiales non possunt intelligi sine materia. Sed materia est individuationis principium. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem universalis a particulari; quod est abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus.

3 Præterea, in III *De anima,* text. 18 et 31, dicitur quod « phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum. » Sed visio non fit per abstractionem aliquarum specierum a coloribus, sed per hoc quod colores imprimunt in visum. Ergo nec intelligere contingit per hoc quod aliquid abstrahatur a phantasmatibus, sed per hoc quod phantasmata imprimunt in intellectum.

4. Præterea, ut dicitur in III *De anima,* loc. nunc cit., in intellectiva anima sunt duo, scilicet intellectus possibilis et agens. Sed abstrahere a phantasmatibus species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species jam abstractas; sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores, quod non abstrahit aliquid a coloribus; sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo a phantasmatibus.

5. Præterea, Philosophus in III *De anima,* text. 32 et 39, dicit quod « intellectus intelligit species in phantasmatibus. » Non ergo eas abstrahendo.

Sed contra est, quod dicitur in III *De anima,* text. 2, quod « sicut res sunt separabiles a materia, sic circa intellectum sunt. » Ergo oportet quod materialia intelligantur inquantum a materia abstrahuntur, et a similitudinibus materialibus quæ sunt phantasmata.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, objectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivæ. Est autem triplex gradus cognoscitivæ virtutis. Quædam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus : et ideo objectum cujuslibet sensitivæ potentiæ est forma, prout in materia corporali existit. Et quia hujusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivæ partis est cognoscitiva particularium tantum. Quædam autem virtus cognoscitiva est, quæ neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiæ cunjuncta, sicut intellectus angelicus; et hujus virtutis cognoscitivæ objectum est forma sine materia subsistens. Etsi enim materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, scilicet[1] vel in seipsis, vel in Deo. Intellectus autem humanus medio modo se habet; non enim est actus alicujus organi; sed tamen est quædam virtus animæ, quæ est forma corporis, ut ex supra dictis patet. Et ideo proprium ejus est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali quam repræsentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus; sicut e contra angeli per immaterialia materialia cognoscunt.

Plato vero, attendens solum immateriali-

[1] « Scilicet » deest in edit.

tatem intellectus humani, non autem ad hoc quod est corpori quodammodo unitus, posuit objectum intellectus ideas separatas; et quod intelligimus non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod abstrahere contingit dupliciter: uno modo per modum compositionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo per modum simplicis et absolutæ considerationis [1]; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quæ secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quæ non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem, ut in sensibilibus [2] manifeste apparet. Si enim intelligamus vel dicamus [3], colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietatem ejus, nihil considerantes de pomo colorato; vel si quod intelligimus, voce exprimamus, erit absque falsitate opinionis vel [4] orationis; pomum enim non est de ratione coloris. Et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico quod ea quæ pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quæ non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quæ per phantasmata repræsentantur. Cum ergo dicitur quod intellectus est falsus, qui intelligit rem aliter quam sit, verum est si ly aliter referatur ad rem intellectam; tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit: unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit. Non est autem verum quod proponitur, si ly aliter accipiatur ex parte intelligentis; est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in [5] existendo; quia intellectum est in intelligente immaterialiter per modum intellectus, non autem materialiter per modum rei materialis.

Ad secundum dicendum, quod quidam putaverunt quod species rei naturalis sit forma solum, et quod materia non sit pars speciei. Sed secundum hoc in definitionibus rerum naturalium non poneretur materia.

Et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex; scilicet communis et signata, vel individualis. Communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hæ carnes, et hæc ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi: sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quæ non sunt de ratione speciei, sed partes individui, ut dicitur in VII *Metaph.*, text. 34 et 35; et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus. Species autem mathematicæ possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis, secundum quod subjacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et hujusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia, secundum quod subjacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiæ quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figuræ, quæ sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili; non tamen possunt considerari sine intellectu substantiæ quantitati subjectæ, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi; possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia, quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali. Quædam vero sunt quæ possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia, et actus, et alia hujusmodi: quæ etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus. Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici

[1] In Parm.: « simplicitatis. »
[2] Al.: « in sensibus. »
[3] Ita cod. Alcan., Nicolaï et editio Patav. 1712: edit. Rom. et Patav. 1698: « si enim dicamus » tantum.
[4] Al.: « et operationis. » — [5] Al.: « essendo. »

modo abstractionis, omnia quæ diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundum rem.

Ad tertium dicendum, quod colores habent eumdem modum existendi, prout sunt in materia corporali individuali, sicut in potentia visiva : et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eumdem modum existendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis patet; et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quædam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quæ quidem est repræsentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus; non quod aliqua eadem numero forma quæ prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco, et transfertur ad alterum.

Ad quartum dicendum, quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex conjunctione ad[1] intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.

Ad quintum dicendum, quod intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatibus, quia non potest intelligere ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata, ut supra dictum est.

Conclusio. — Cum intellectus humanus non sit actus alicujus organi corporalis, sed sit animæ, quæ est forma corporis, potentia, necesse est ut intelligat materialia et sensibilia abstrahendo a phantasmatibus.

[1] Parm. : « intellectum. »

ARTICULUS II.

Utrum species intelligibiles a phantasmatibus abstractæ se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod species intelligibiles a phantasmatibus abstractæ se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur. Intellectum enim in actu est in intelligente, quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo hujusmodi species est ipsum intellectum in actu.

2. Præterea, intellectum in actu oportet in aliquo esse; alioquin nihil esset. Sed non est in re quæ est extra animam; quia, cum res quæ est extra animam sit materialis, nihil quod est in ea potest esse intellectum in actu. Relinquitur ergo quod intellectum in actu sit in intellectu, et ita nihil est aliud quam species intelligibilis prædicta.

3. Præterea, Philosophus dicit in I *Periher.*, cap. I, quod « voces sunt notæ earum quæ sunt in anima, passionum. » Sed voces significant res intellectas : id enim voce significamus quod intelligimus. Ergo ipsæ passiones animæ, scilicet species intelligibiles, sunt ea quæ intelliguntur in actu.

Sed contra, species intelligibilis se habet ad intellectum sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentimus, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est id quod intelligitur, sed id quo intelligit intellectus.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt quod vires quæ sunt in nobis cognoscitivæ nihil cognoscunt nisi proprias passiones, puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, scilicet speciem intelligibilem in se receptam; et secundum hoc species hujusmodi est ipsum quod intelligitur.

Sed hæc opinio manifeste apparet falsa ex duobus; primo quidem, quia eadem sunt quæ intelligimus et de quibus sunt scientiæ. Si igitur ea quæ intelligimus essent solum species quæ sunt in anima, sequeretur quod scientiæ omnes non essent de rebus quæ

sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quæ sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiæ sunt de ideis, quas ponebant esse intellectas in actu. Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod omne quod videtur est verum; et sic [1] quod contradictoriæ essent simul veræ. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum judicat. Sic autem videtur aliquid secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo judicium potentiæ cognoscitivæ erit de eo quod judicat, scilicet de propria passione, secundum quod est : et ita omne judicium erit verum; puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum judicat mel esse dulce, vere judicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, judicet mel esse amarum, vere judicabit : uterque enim judicabit secundum quod gustus ejus afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio æqualiter erit vera, et universaliter omnis acceptio.

Et ideo dicendum est, quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut id quo intelligit intellectus; quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur IX *Metaph.*, text. 16, una quæ manet in agente, ut videre et intelligere, et altera quæ transit in rem exteriorem, ut calefacere et secare; utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo objecti actionis, ut calor calefacientis est similitudo calefacti, similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo objecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectæ, quæ est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur; sed id quod intelligitur primo, est res, cujus species intelligibilis est similitudo. Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant simile simili cognosci. Ponebant enim quod anima per terram quæ in ipsa erat, cognosceret terram quæ extra ipsam erat, et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terræ loco terræ, secundum doctrinam Aristotelis, lib. III *De anima*, text. 38, qui dicit quod lapis non est in anima, sed species lapidis; sequetur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quæ sunt extra animam.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectum [2] est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur, quod intellectum in actu est intellectus in actu, inquantum similitudo rei intellectæ est forma intellectus, sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo ejus.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quæ intelligitur et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei et abstractio, seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu; et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine ejus odore. Si ergo quæratur ubi sit color qui videtur sine odore, manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, inquantum in visu est similitudo coloris, et non odoris. Similiter humanitas quæ intelligitur non est nisi in hoc vel in illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturæ speciei et non individualium principiorum.

Ad tertium dicendum, quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio : una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visæ. Et utraque hæc operatio conjungitur [3] in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis, secundum quod informatur specie intelligibili. Qua informatus format secundo vel

[1] Al. : « similiter. » — [2] Edit. Rom. : « intellectus. » — [3] Nicolai : « contingit. »

definitionem, vel divisionem, vel compositionem quæ per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio, et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles, sed ea quæ intellectus sibi format ad judicandum de rebus exterioribus.

Conclusio. — Species intelligibilis se habet ad intellectum, ut id quo intelligit intellectus : non autem ut id quo intelligitur, nisi secundario; res enim, cujus species intelligibilis est similitudo, est id quod primo intelligitur.

ARTICULUS III.

Utrum magis universalia sint priora in nostra cognitione intellectuali.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod magis universalia non sint priora in nostra cognitione intellectuali. Quia ea quæ sunt priora et notiora secundum naturam, sunt posteriora et minus nota secundum nos. Sed universalia sunt priora secundum naturam; quia « prius est a quo non convertitur essendi consequentia. » Ergo universalia sunt posteriora.

2. Præterea, composita sunt priora quoad nos quam simplicia. Sed universalia sunt simpliciora. Ergo sunt posterius nota quoad nos.

3. Præterea, Philosophus dicit in I *Phys.*, text. 5, quod « definitum prius cadit in cognitione nostra quam partes definitionis. » Sed universaliora sunt partes definitionis minus universalium, sicut animal est pars definitionis hominis. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos.

4. Præterea, per effectus devenimus in causas et principia. Sed universalia sunt quædam principia. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos.

Sed contra est quod dicitur in I *Physic.*, text. 4, quod « ex universalibus in singularia oportet devenire. »

Respondeo dicendum, quod in cognitione nostri intellectus duo oportet considerare. Primo quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium; necesse est quod cognitio singularium quoad nos prior sit quam universalium cognitio. Secundo oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur; actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione. Quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia; unde Philosophus dicit in I *Physic.*, text. 3, quod « sunt primo nobis manifesta et certa confusa magis; posterius autem cognoscimus distinguendo principia et elementa. » Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscujusque eorum quæ continentur in illo est cognoscere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale; utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quod partes distincte cognoscantur. Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi, sicut cognoscere animal indistincte est cognoscere animal inquantum est animal; cognoscere autem animal distincte est cognoscere animal inquantum est animal rationale vel irrationale; quod est cognoscere hominem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem.

Et eadem ratio est, si comparemus quodcumque magis universale ad minus universale. Et quia sensus exit de potentia in actum, sicut et intellectus; idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam prius secundum sensum dijudicamus magis commune quam minus commune, et secundum locum et secundum tempus. Secundum locum quidem, sicut cum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus quam deprehendatur esse animal; et prius deprehenditur esse animal quam deprehendatur esse homo, et prius homo quam Socrates vel Plato. Secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine; et ideo « pueri a principio appellant omnes viros patres, pos-

terius autem determinant unumquemque, » ut dicitur in I *Physic.*, text. 5. Et hujus ratio manifesta est; quia qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium, sicut qui scit genus est in potentia ut sciat differentiam. Et sic patet quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum.

Est ergo dicendum, quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva, quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis.

Ad primum ergo dicendum, quod universale dupliciter potest considerari : uno modo secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa, proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius. Unde in I *De anima,* text. 8, dicitur quod « animal universale aut nihil est, aut posterius est. » Sed secundum Platonem, qui posuit universalia subsistentia, secundum hanc considerationem universale esset prius quam particularia, quæ secundum eum non sunt nisi per participationem universalium subsistentium, quæ dicuntur ideæ. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est quod duplex est ordo naturæ : unus secundum viam generationis et temporis, secundum quam viam ea quæ sunt imperfecta et in potentia, sunt priora; et hoc modo magis commune est prius secundum naturam, quod apparet manifeste in generatione hominis et animalis; nam prius generatur animal quam homo, ut dicitur in lib. *De generatione animalium,* cap. III. Alius est ordo perfectionis, sive intentionis naturæ, sicut actus simpliciter est prior secundum naturam quam potentia, et perfectum prius est quam imperfectum; et per hunc modum minus commune est prius secundum naturam quam magis commune, ut homo quam animal. Naturæ enim intentio non sistit in generatione animalis; sed intendit generare hominem.

Ad secundum dicendum, quod universale magis commune comparatur ad minus commune ut totum et ut pars; ut totum quidem, secundum quod in magis universali non solum continetur in potentia minus universale, sed etiam alia, ut sub animali non solum homo, sed etiam equus; ut pars autem, secundum quod minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia; ut homo non solum animal, sed etiam rationale. Sic igitur animal consideratum in se prius est in nostra cognitione quam homo, sed homo est prius in nostra cognitione quam quod animal sit pars rationis ejus.

Ad tertium dicendum, quod pars aliqua dupliciter potest cognosci : uno modo absolute, secundum quod in se est; et sic nihil prohibet prius cognoscere partes quam totum, ut lapides quam domum. Alio modo secundum quod sunt partes hujus totius; et sic necesse est quod prius cognoscamus totum quam partem. Prius enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quam distinguamus singulas partes ejus. Sic igitur dicendum est quod definientia absolute considerata sunt prius nota quam definitum, alioquin non notificaretur definitum per ea; sed secundum quod sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota. Prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam sciamus distinguere omnia quæ sunt de hominis ratione.

Ad quartum dicendum, quod universale, secundum quod accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodammodo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi, qui est per abstractionem; non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit; cum quandoque cognoscamus causam per effectum, et substantiam per accidentia. Unde universale sic acceptum secundum sententiam Aristotelis non est principium essendi, neque substantia, ut patet in VII *Metaph.*, text. 45. Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei, prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium. Nam singulare est propter materiam; ratio autem speciei sumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii; quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale; sicut ra-

tio animalis a sensitivo, ratio vero hominis ab intellectivo. Et inde est quod ultima naturæ intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus; quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam. Non autem oportet quod cujuslibet causæ vel principii cognitio sit posterior quoad nos; cum quandoque cognoscamus per causas sensibiles effectus ignotos, quandoque autem e converso.

Conclusio. — Magis universalia et communia sunt priora in nostra intellectuali et sensitiva cognitione.

ARTICULUS IV.

Utrum possimus multa simul intelligere.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod possimus multa simul intelligere. Intellectus enim est supra tempus. Sed prius et posterius ad tempus pertinent. Ergo intellectus non intelligit diversa secundum prius et posterius, sed simul.

2. Præterea, nihil prohibet diversas formas non oppositas simul eidem actu inesse, sicut odorem et colorem pomo. Sed species intelligibiles non sunt oppositæ. Ergo nihil prohibet intellectum unum simul fieri in actu secundum diversas species intelligibiles; et sic potest multa simul intelligere.

3. Præterea, intellectus simul intelligit aliquod totum, ut hominem vel domum. Sed in quolibet toto continentur multæ partes. Ergo intellectus simul multa intelligit.

4. Præterea, non potest cognosci differentia unius ad alterum, nisi simul utrumque apprehendatur, ut dicitur in lib. I *De anima,* text. 145 et 146; et eadem ratio est de quacumque alia comparatione. Sed intellectus noster cognoscit differentiam unius per comparationem unius[1] ad alterum. Ergo cognoscit multa simul.

Sed contra est quod dicitur in lib. II *Topic.,* c. IV, loc. 33, quod « intelligere est unum solum, scire vero multa. »

Respondeo dicendum, quod intellectus quidem potest simul multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum.

Dico autem per modum unius vel multorum, per unam vel plures species intelligibiles. Nam modus cujusque actionis consequitur formam, quæ est actionis principium. Quæcumque ergo intellectus potest intelligere sub una specie, simul intelligere potest; et inde est quod Deus omnia simul videt per unum, quod est essentia sua. Quæcumque vero intellectus per diversas species intelligit non simul intelligit.

Et hujus ratio est, quia impossibile est idem subjectum perfici simul pluribus formis unius generis et diversarum specierum; sicut impossibile est quod idem corpus secundum idem simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris. Omnes autem species intelligibiles sunt unius generis, quia sunt perfectiones unius intellectivæ potentiæ; licet res quarum sunt species, sint diversorum generum. Impossibile est ergo quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus ad intelligendum diversa in actu.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus est supra tempus quod est numerus motus corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quamdam intelligibilium operationum, secundum quam una operatio est prior altera; et hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cum dicit, *Super Gen. ad litt.,* lib. VIII, cap. XX, col. 388, t. 3, quod « Deus movet creaturam spiritualem per tempus. »

Ad secundum dicendum, quod non solum oppositæ formæ non possunt esse simul in eodem subjecto, sed nec quæcumque formæ ejusdem generis, licet non sint oppositæ, sicut patet per exemplum inductum, de coloribus et figuris.

Ad tertium dicendum, quod partes possunt intelligi dupliciter : uno modo sub quadam confusione, prout sunt in toto; et sic cognoscuntur per unam formam totius et sic simul cognoscuntur. Alio modo cognitione distincta, secundum quod quælibet cognoscitur per suam speciem; et sic non simul intelliguntur.

Ad quartum dicendum, quod quando intellectus intelligit differentiam vel comparationem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium vel comparatorum sub ratione ipsius comparationis vel differentiæ, sicut dictum est quod cognoscit partes sub ratione totius.

Conclusio. — Non potest intellectus humanus

[1] Sic cod.; in edit. deest « per comparationem unius. »

multa per modum multorum intelligere, sed per modum unius, scilicet per unam speciem.

ARTICULUS V.

Utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster non intelligat componendo et dividendo. Compositio enim et divisio non est nisi multorum. Sed intellectus non potest simul multa intelligere. Ergo non potest intelligere componendo et dividendo.

2. Præterea, omni compositioni et divisioni adjungitur tempus præsens, præteritum vel futurum. Sed intellectus abstrahit a tempore, sicut etiam ab aliis particularibus conditionibus. Ergo intellectus non intelligit componendo et dividendo.

3. Præterea, intellectus intelligit per assimilationem ad res. Sed compositio et divisio nihil est in rebus : nihil enim invenitur in rebus nisi res quæ significatur per prædicatum et subjectum ; quæ est una et eadem, si compositio est vera ; homo enim est vere id quod est animal. Ergo intellectus non componit et dividit.

Sed contra, voces significant conceptiones intellectus, ut dicit Philosophus in I *Perih.*, cap. I. Sed in vocibus est compositio et divisio, ut patet in propositionibus affirmativis et negativis. Ergo intellectus componit et dividit.

Respondeo dicendum, quod intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus generabilibus, quæ non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem ; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quæ est primum et proprium objectum intellectus ; et deinde intelligit proprietates et accidentia, et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere et dividere et ex una compositione et divisione ad aliam procedere ; quod est ratiocinari.

Intellectus autem angelicus et divinus se habent sicut res incorruptibiles, quæ statim a principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo et dividendo et ratiocinando. Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando. Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem et divisionem et ratiocinationem, non tamen componendo et dividendo et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis.

Ad primum ergo dicendum, quod compositio et divisio intellectus per quamdam differentiam vel comparationem fit. Unde sic intellectus cognoscit multa componendo et dividendo, sicut cognoscendo differentiam vel comparationem rerum.

Ad secundum dicendum, quod intellectus abstrahit a phantasmatibus ; et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata, sicut supra dictum est. Et ex ea parte qua se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectus adjungitur tempus, ut patet lib. *De memoria et reminiscentia,* cap. I.

Ad tertium dicendum, quod similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus et non secundum modum rei. Unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei ; tamen non eodem modo se habet in re sicut in intellectu. Intellectus enim humani proprium objectum est quidditas rei materialis, quæ sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali : prima quidem formæ ad materiam ; et huic respondet compositio intellectus, qua totum universale de sua parte prædicatur. Nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali. Secunda vero compositio est accidentis ad subjectum ; et huic reali compositioni respondet compositio intellectus, secundum quam prædicatur accidens de subjecto, ut cum dicitur : Homo est albus. Tamen differt compositio intellectus a compositione rei : nam ea quæ componuntur in re, sunt diversa ; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quæ componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quod homo est albedo ; sed dicit quod homo est albus, id est habens albedinem. Idem autem est subjec-

tum[1] quod est homo et quod est habens albedinem. Et simile est de compositione formæ et materiæ. Nam animal significat id quod habet naturam [2] sensitivam; rationale vero, quod habet naturam intellectivam; homo vero, quod habet utrumque ; Socrates vero, quod habet omnia hæc cum materia individuali. Et secundum hanc identitatis rationem intellectus noster unum componit alteri, prædicando.

Conclusio. — Cum intellectus humanus non statim in prima apprehensione capiat perfectam rei cognitionem sicut divinus et angelicus, necesse est eum intelligere componendo et dividendo et ratiocinando.

ARTICULUS VI.

Utrum intellectus possit esse falsus.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus possit esse falsus. Dicit enim Philosophus in VI *Metaph.*, text. 8, quod « verum et falsum sunt in mente. » Mens autem et intellectus idem sunt, ut supra dictum est. Ergo falsitas est in intellectu.

2. Præterea, opinio et ratiocinatio ad intellectum pertinent. Sed in utraque istarum invenitur falsitas. Ergo potest esse falsitas in intellectu.

3. Præterea, peccatum in parte intellectiva est. Sed peccatum cum falsitate est; *errant* enim *qui operantur malum,* ut dicitur Proverb., XIV, 22. Ergo falsitas potest esse in intellectu.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstion.*, quæst. XXXII, col. 22, t. 6, quod « omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit. » Et Philosophus dicit in lib. III *De anima,* text. 51, quod « intellectus semper est verus. »

Respondeo dicendum, quod Philosophus in III *De anima,* text. 26, comparat quantum ad hoc intellectum sensui. Sensus enim circa proprium objectum non decipitur, sicut visus circa colorem, nisi forte per accidens ex impedimento circa organum contingente; sicut cum gustus febricitantium dulcia judicat amara, propter hoc quod lingua malis humoribus est repleta. Circa sensibilia vero communia decipitur sensus, sicut judicando de magnitudine vel figura; ut cum judicat solem esse pedalem, qui tamen est major terra. Et multo magis decipitur circa sensibilia per accidens, ut cum judicat fel esse mel propter coloris similitudinem. Et hujus ratio est in evidenti, quia ad proprium objectum unaquæque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa; quæ autem sunt hujusmodi, semper eodem modo se habent. Unde, manente potentia, non deficit ejus judicium circa proprium objectum. Objectum autem proprium intellectus est quidditas rei : unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur; sed circa ea quæ circumstant rei essentiam vel quidditatem intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud vel componendo vel dividendo vel etiam ratiocinando. Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest, quæ statim cognoscuntur, cognita terminorum quidditate; sicut accidit circa prima principia, ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis secundum certitudinem scientiæ circa conclusiones.

Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa quod quid est in rebus compositis; non ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo; sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem, dum vel definitio unius rei est falsa de alia, sicut definitio circuli de triangulo; vel dum aliqua definitio est in se ipsa falsa, implicans compositionem impossibilium; ut si accipiatur hoc ut definitio alicujus rei, animal rationale alatum. Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi; sed deficimus in totaliter attingendo [3], sicut dicitur in IX *Metaph.*, text. 22.

Ad primum ergo dicendum, quod falsitas dicitur esse in mente secundum compositionem et divisionem.

Et similiter dicendum est ad secundum de opinione et ratiocinatione.

Et ad tertium de errore peccantium qui consistit in applicatione ad appetibile. Sed in absoluta consideratione quidditatis rei et eorum quæ per eam cognoscuntur intellectus nunquam decipitur.

Et sic loquuntur auctoritates in contrarium inductæ.

Conclusio. — Cum quidditas rei sit proprium objectum intellectus, nunquam contingit circa ipsum falli nisi per accidens, prout ipsi compositio vel divisio seu discursus admiscetur, in quibus fallitur quandoque.

[1] Al. : « subjecto. » — [2] Al. : « materiam. « —

[3] Sic cod.; in edit. : « non attingendo. »

ARTICULUS VII.

Utrum unam et eamdem rem unus alio melius intelligere possit.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod unam et eamdem rem unus alio melius intelligere non possit. Dicitur enim in lib. LXXXIII *Quæstion.*, quæst. xxxii, col. 22, t. 6. « Quisquis ullam rem aliter quam est intelligit, non eam intelligit. Quare non est dubitandum esse perfectam intelligentiam qua præstantior esse non possit; et ideo non est per infinitum ire, quod quæque[1] res intelligitur, nec eam posse alium alio plus intelligere[2]. »

2. Præterea, intellectus intelligendo verus est. Veritas autem, cum sit æqualitas quædam intellectus et rei, non recipit magis et minus; non enim proprie dicitur aliquid magis et minus æquale. Ergo neque magis et minus aliquid intelligi dicitur.

3. Præterea, intellectus est id quod est formalissimum in homine. Sed differentia formæ causat differentiam speciei. Si igitur unus homo magis alio intelligit, videtur quod non sint unius speciei.

Sed contra est quod per experimentum inveniuntur aliqui aliis profundius intelligentes; sicut profundius intelligit qui conclusionem aliquam potest reducere in prima principia et causas primas, quam qui potest reducere solum in causas proximas.

Respondeo dicendum, quod aliquem intelligere unam et eamdem rem magis quam alium, potest intelligi dupliciter : uno modo sic quod ly magis determinet actum intelligendi ex parte rei intellectæ : et sic non potest unus eamdem rem magis intelligere quam alius; quia si intelligeret rem aliter esse quam sit vel melius vel pejus, falleretur et non intelligeret, ut Augustinus argumentatur, loc. cit. Alio modo potest intelligi, ut determinet actum intelligendi ex parte intelligentis; et sic unus alio potest eamdem rem melius intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo; sicut melius videt visione corporali rem aliquam qui est perfectioris virtutis et in quo virtus visiva est perfectior. Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter : uno quidem modo ex parte ipsius intellectus, qui est perfectior. Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam; quod manifeste apparet in his quæ sunt secundum speciem diversa. Cujus ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiæ capacitatem. Unde etiam cum in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo. Unde dicitur, in II *De anima*, text. 84, quod « molles carne bene aptos mente videmus. » Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem. Illi enim in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis.

Et similiter ad secundum; veritas enim intellectus in hoc consistit quod intelligatur res esse sicuti est.

Ad tertium dicendum, quod differentia formæ quæ non provenit nisi ex diversa dispositione materiæ, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum. Sunt enim diversorum individuorum diversæ formæ secundum materiam diversificatæ.

Conclusio. — Eamdem rem alium alio melius intelligere contingit, non objective quidem, sed ex parte potentiæ intelligentis, quæ dispositionem animæ sequitur (*a*).

ARTICULUS VIII.

Utrum intellectus per prius intelligat indivisibile quam divisibile.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus per prius intelligat indivisibile quam divisibile. Dicit enim Philosophus in 1 *Physic.*, text. 1, quod « intelligimus et scimus ex principiorum et elementorum cognitione. » Sed indivisibilia sunt principia et elementa divisibilium. Ergo per

[1] Nicolaï legit : « quod quælibet res. »

[2] Plenius et quibusdam mutatis in textu.

(*a*) Cur sit unus alio melioris ingenii vel memoriæ? Respondebit theologus : Hoc est ex distributione donorum Dei; — philosophus : Hoc est ex diversa dispositione corporis, vel quantum ad complexionem, vel quantum ad organisationem. Uterque bene respondet, ait Bonaventura; melius tamen theologus, quia causam principalem assignat. — Hoc est, juxta Scotorellum, propter organa bene disposita quæ et in eodem homine pro tempore aliquando varie disponuntur.

prius sunt nobis nota indivisibilia quam divisibilia.

2. Præterea, id quod ponitur in definitione alicujus per prius cognoscitur a nobis; quia « definitio est prioribus et notioribus, » ut dicitur in VI *Top.*, cap. I. Sed indivisibile ponitur in definitione divisibilis, sicut punctum in definitione lineæ; « linea » enim, ut Euclides dicit, lib. I *Elem.*, in princ., « est longitudo sine latitudine, cujus extremitates sunt duo puncta ; » et unitas ponitur in definitione numeri, quia « numerus est multitudo mensurata per unum, » ut dicitur in X *Metaph.*, text. 21. Ergo intellectus noster per prius intelligit indivisibile quam divisibile.

3. Præterea, simile simili cognoscitur. Sed indivisibile est magis simile intellectui quam divisibile; quia intellectus est simplex, ut dicitur in III *De anima*, text. 4 et 12. Ergo intellectus noster prius cognoscit indivisibile.

Sed contra est quod dicitur in III *De anima*, text. 25, quod « indivisibile monstratur sicut privatio. » Sed privatio per posterius cognoscitur. Ergo et indivisibile.

Respondeo dicendum, quod objectum intellectus nostri secundum præsentem statum est quidditas rei materialis, quam a phantasmatibus abstrahit, ut ex præmissis patet. Et, quia id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva est proprium ejus objectum, considerari potest quo ordine indivisibile intelligatur a nobis, ex ejus habitudine ad hujusmodi quidditatem.

Dicitur autem indivisibile tripliciter, ut dicitur in III *De anima*, text. 23 et deinceps ; uno modo sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licet sit divisibile in potentia; et hujusmodi indivisibile prius est intellectum a nobis quam ejus divisio, quæ est in partes, quia cognitio confusa est prior quam distincta, ut dictum est. Alio modo dicitur indivisibile secundum speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile ; et hoc etiam modo indivisibile est prius intellectum quam divisio ejus in partes rationis, ut supra dictum est, loc. cit., et iterum prius quam intellectus componat et dividat, affirmando, vel negando. Et hujus ratio est, quia hujusmodi duplex indivisibile intellectus secundum se intelligit sicut proprium objectum. Tertio modo dicitur indivisibile quod est omnino indivisibile, ut punctus et unitas, quæ nec actu nec potentia dividuntur; et hujusmodi indivisibile per posterius cognoscitur per privationem divisibilis. Unde punctum privative definitur : « Punctum est cujus pars non est. » Et similiter ratio unius est quod sit indivisibile, ut dicitur in X *Metaph.*, text. 2. Et hujus ratio est, quia tale indivisibile habet quamdam oppositionem ad rem corporalem, cujus quidditatem primo et per se intellectus accipit.

Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indivisibilium separatorum, ut Platonici posuerunt, sequeretur quod indivisibile hujusmodi esset primo intellectum, quia secundum Platonicos prius participatur a rebus.

Ad primum ergo dicendum, quod in accipiendo scientiam non semper principia et elementa sunt priora; quia quandoque ex affectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum et causarum intelligibilium. Sed in complemento scientiæ semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum et elementorum, quia, ut ibidem dicit Philosophus, loc. cit. in arg. : « Tunc opinamur nos scire, cum principiata possumus in causas resolvere. »

Ad secundum dicendum, quod punctum non ponitur in definitione lineæ communiter sumptæ. Manifestum est enim quod in linea infinita, et etiam in circulari, non est punctum nisi in potentia. Sed Euclides definit lineam finitam rectam, et ideo posuit punctum in definitione lineæ, sicut terminum in definitione terminati. Unitas vero est mensura numeri, et ideo ponitur in definitione numeri mensurati : non autem ponitur in definitone divisibilis, sed magis e converso.

Ad tertium dicendum, quod similitudo, per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente; et ideo non secundum similitudinem naturæ ad potentiam cognoscitivam est aliquid prius cognitum, sed per convenientiam ad objectum; alioquin magis visus cognosceret auditum quam colorem.

Conclusio. — Indivisibile actu, tam secundum continuitatem quam secundum rationem, est prius notum quam opposita divisio : sed indivisibile omnino, actu scilicet et potentia, est posterius notum.

QUÆSTIO LXXXVI.

QUID INTELLECTUS NOSTER IN REBUS MATERIALIBUS COGNOSCAT.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum cognoscat singularia ; 2° utrum cognoscat infinita ; 3° utrum cognoscat contingentia ; 4° utrum cognoscat futura.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intellectus noster cognoscat singularia.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster cognoscat singularia. Quicumque enim cognoscit compositionem cognoscit extrema compositionis. Sed intellectus noster cognoscit hanc compositionem : *Socrates est homo;* ejus enim est propositionem formare. Ergo intellectus noster cognoscit singulare quod est Socrates.

2. Præterea, intellectus practicus dirigit ad agendum. Sed actus sunt circa singularia. Ergo cognoscit singularia.

3. Præterea, intellectus noster intelligit seipsum. Ipse autem est quoddam singulare; alioquin non haberet aliquem actum ; actus enim singularium sunt. Ergo intellectus noster cognoscit singulare.

4. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus cognoscit singulare. Ergo multo magis intellectus.

Sed contra est quod dicit Philosophus in I *Physic.*, text. 49, quod « universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum. »

Respondeo dicendum, quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cujus ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis. Intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab hujusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium.

Indirecte autem, ut quasi per quamdam reflexionem, potest cognoscere singulare. Quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III *De anima,* text. 32. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem : Socrates est homo.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus practici, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. III. Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivæ partis, ut dicitur in III *De anima,* text. 58.

Ad tertium dicendum, quod singulare non repugnat intelligi inquantum est singulare, sed inquantum est materiale ; quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquid singulare et immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligi.

Ad quartum dicendum, quod virtus superior potest illud quod virtus inferior, sed eminentiori modo. Unde id quod cognoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale.

CONCLUSIO. — Cum non contingat intelligere nisi secundum abstractionem a materia, impossibile est singularia ab intellectu apprehendi directe, sed tantum indirecte secundum quamdam reflexionem.

ARTICULUS II.

Utrum intellectus noster possit cognoscere infinita.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster possit cognoscere infinita. Deus enim excedit omnia infinita. Sed intellectus noster potest cognoscere Deum, ut supra dictum est. Ergo multo magis potest cognoscere omnia alia infinita.

2. Præterea, intellectus noster natus est cognoscere genera et species. Sed quorumdam generum sunt infinitæ species, sicut numeri, proportiones et figuræ. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

3. Præterea, si unum corpus non impediret aliud ab existendo in uno et eodem loco, nihil prohiberet infinita ccrpora in uno loco esse. Sed una species intelligibilis non prohibet aliam ab existendo simul in eodem intellectu ; contingit enim multa scire in habitu. Ergo nihil prohibet intellectum nostrum infinitorum scientiam habere in habitu.

4. Præterea, intellectus, cum non sit virtus materiæ corporalis, ut supra dictum est, videtur esse potentia infinita. Sed virtus infinita potest [1] esse super infinita. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

Sed contra est quod dicitur, in I *Physic.*, text. 35, et lib. III, text. 65, quod « infinitum, in quantum est infinitum, est ignotum. »

Respondeo dicendum, quod cum potentia proportionetur suo objecto, oportet hoc modo se habere intellectum ad infinitum, sicut se habet ejus objectum, quod est quidditas rei materialis. In rebus autem materialibus non invenitur infinitum in actu, sed solum in potentia, secundum quod unum succedit alteri, ut dicitur in III *Phys.*, text. 57. Et ideo in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud; quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere. Actu autem vel habitu non potest cognoscere infinita intellectus noster. Actu quidem non, quia intellectus noster non potest simul actu cognoscere nisi quod per unam speciem cognoscit. Infinitum autem non habet unam speciem ; alioquin haberet rationem totius et perfecti : et ideo non potest intelligi nisi accipiendo partem post partem, ut ex ejus definitione patet, in III *Phys.*, text. 63. Est enim « infinitum cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere, » et sic infinitum cognosci non posset actu, nisi omnes partes ejus numerarentur ; quod est impossibile. Et eadem ratione non possumus intelligere infinita in habitu. In nobis enim habitualis cognitio causatur ex actuali consideratione. Intelligendo enim efficimur scientes, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. I. Unde non possemus habere habitum infinitorum secundum distinctam cognitionem, nisi consideravissemus omnia infinita, numerando ea secundum cognitionis successionem; quod est impossibile. Et ita nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed in potentia tantum, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, Deus dicitur infinitus sicut forma quæ non est terminata per aliquam materiam. In rebus autem materialibus aliquid dicitur infinitum per privationem formalis terminationis. Et, quia forma secundum se nota est, materia autem sine forma est ignota, inde est quod infinitum materiale est secundum se ignotum. Infinitum autem formale, quod est Deus, est secundum se notum ; ignotum autem quoad nos, propter defectum intellectus nostri, qui secundum statum præsentis vitæ habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoscenda. Et ideo in præsenti Deum cognoscere non possumus nisi per materiales effectus. In futuro autem tolletur defectus intellectus nostri per gloriam ; et tunc ipsum Deum in sua essentia videre poterimus, tamen absque comprehensione.

Ad secundum dicendum, quod intellectus noster natus est cognoscere species per abstractionem a phantasmatibus ; et ideo illas species numerorum et figurarum quas quis non est imaginatus, non potest cognoscere nec actu nec habitu, nisi forte in genere et in principiis universalibus ; quod est cognoscere in potentia et confuse.

Ad tertium dicendum, quod si duo corpora essent in uno loco, vel plura, non oporteret quod successive subintrarent locum, ut sic per ipsam subintrationis successionem numerarentur locata. Sed species intelligibiles ingrediuntur intellectum nostrum successive; quia non multa simul actu intelliguntur. Et ideo oportet numeratas et non infinitas species esse in intellectu nostro.

Ad quartum dicendum, quod sicut intellectus noster est infinitus virtute, ita infinitum cognoscit. Est enim virtus ejus infinita, secundum quod non terminatur per materiam corporalem ; et est cognoscitivus universalis, quod est abstractum a materia individuali, et per consequens non finitur ad aliquod individuum , sed quantum est de se, ad infinita individua se extendit.

Conclusio. — Intellectus humanus nec actu nec habitu potest intelligere infinita, sed in potentia.

ARTICULUS III.

Utrum intellectus sit cognoscitivus contingentium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit cognoscitivus con-

[1] Al. deest « esse. »

tingentium. Quia, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. VI, « intellectus et sapientia et scientia non sunt contingentium, sed necessariorum. »

2. Præterea, sicut dicitur in IV *Physic.*, text. 120, « ea quæ quandoque sunt et quandoque non sunt tempore mensurantur. » Intellectus autem a tempore abstrahit, sicut et ab aliis conditionibus materiæ. Cum igitur proprium contingentium sit quandoque esse et quandoque non esse, videtur quod contingentia non cognoscantur ab intellectu.

Sed contra, omnis scientia est in intellectu. Sed quædam scientiæ sunt de contingentibus; sicut scientiæ morales, quæ sunt de actibus humanis subjectis libero arbitrio; et etiam scientiæ naturales quantum ad partem quæ tractat de generabilibus et corruptibilibus. Ergo intellectus est cognoscitivus contingentium.

Respondeo dicendum, quod contingentia dupliciter possunt considerari : uno modo secundum quod contingentia sunt ; alio modo secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur; nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat; sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria; necessarium enim est Socratem moveri, si currit.

Est autem unumquodque contingens ex parte materiæ; quia contingens est quod potest esse et non esse. Potentia autem pertinet ad materiam; necessitas autem consequitur rationem formæ; quia ea quæ consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Materia autem est individuationis principium. Ratio autem universalis accipitur secundum abstractionem formæ a materia particulari. Dictum autem est supra, quod per se et directe intellectus est universalium, sensus autem singularium; quorum etiam indirecte quodammodo est intellectus, ut supra dictum est. Sic igitur contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem a sensu, indirecte autem ab intellectu; rationes autem universales et necessariæ contingentium cognoscuntur per intellectum.

Unde, si attendantur rationes universales scibilium [1], omnes scientiæ sunt de necessariis; si autem attendantur ipsæ res, sic quædam scientia est de necessariis, quædam vero de contingentibus.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Conclusio. — Contingentia, ut contingentia sunt, a sensu directe, ab intellectu indirecte cognoscuntur; ut vero contingentia necessitatis et universalitatis conditionem induunt, directe ab intellectu apprehenduntur.

ARTICULUS IV.

Utrum intellectus noster cognoscat futura.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster cognoscat futura. Intellectus enim noster cognoscit per species intelligibiles, quæ abstrahunt ab hic et nunc, et ita se habent indifferenter ad omne tempus. Sed potest cognoscere præsentia. Ergo potest cognoscere futura.

2. Præterea, homo, quando alienatur a sensibus, aliqua futura cognoscere potest, ut patet in dormientibus et phreneticis. Sed quando alienatur a sensibus, magis viget [2] intellectu. Ergo intellectus, quantum est de se, est cognoscitivus futurorum.

3. Præterea, cognitio intellectiva hominis efficacior est quam cognitio quæcumque brutorum animalium. Sed quædam animalia [3] præcognoscunt quædam futura, sicut corniculæ frequenter crocitantes significant pluviam mox futuram. Ergo multo magis intellectus humanus potest futura cognoscere.

Sed contra est quod dicitur Eccl., VIII, 6 et 7 : *Multa hominis afflictio, quia ignorat præterita, et futura nullo potest scire* nuntio.* ** Scire potest.*

Respondeo dicendum, quod de cognitione futurorum eodem modo distinguendum est, sicut de cognitione contingentium. Nam ipsa futura, ut sub tempore cadunt, sunt singularia, quæ intellectus humanus non cognoscit nisi per reflexionem, ut supra dictum est. Rationes autem futurorum possunt esse universales et intellectu perceptibiles, et de eis etiam possunt esse scientiæ. Ut tamen communiter de cognitione futurorum loquamur, sciendum est quod futura dupliciter cognosci possunt : uno modo in seipsis; alio modo in suis causis. In seipsis quidem fu-

[1] Sic in cod.; in edit. ; « sensibilium. »
[2] Ita cod. Alcan. cum plurimis editis; editiones Rom. et Patav. 1698 : « indiget. »
[3] Al. : « sunt quæ cognoscunt. »

tura cognosci non possunt nisi a Deo, cui etiam sunt præsentia dum in cursu rerum sunt futura, inquantum ejus æternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum, ut supra dictum est, cum de Dei scientia ageretur.

Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam a nobis. Et si quidem in suis causis sint ut ex quibus ex necessitate proveniunt, cognoscuntur per certitudinem scientiæ ; sicut astrologus præcognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis, ut ab eis proveniant ut in pluribus ; sic cognosci possunt per quamdam conjecturam vel magis, vel minus certam, secundum quod causæ sunt vel magis, vel minus inclinatæ ad effectus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione quæ fit per rationes universales causarum, ex quibus futura cognosci possunt secundum modum ordinis effectus ad causam.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, *Confess.*, lib. VII, cap. vi, col. 737, t. 1, « anima habet quamdam vim sortis ut ex sui natura possit futura cognoscere[1]. » Et ideo, quando retrahitur a corporeis sensibus, et quodam modo revertitur ad seipsam, fit particeps notitiæ futurorum. Et hæc quidem opinio rationabilis esset, si poneremus quod anima acciperet cognitionem rerum secundum participationem idearum, sicut Platonici posuerunt ; quia sic anima ex sui natura cognosceret universales causas omnium effectuum, sed impediretur[2] per corpus ; unde quando a corporis sensibus abstrahitur, futura cognosceret[3]. Sed quia iste modus cognoscendi non est connaturalis intellectui nostro, sed magis ut cognitionem a sensibus accipiat ; ideo non est secundum naturam animæ quod futura cognoscat, cum a sensibus alienatur ; sed magis per impressionem aliquarum causarum superiorum spiritualium et corporalium. Spiritualium quidem, sicut cum virtute divina ministerio angelorum intellectus humanus illuminatur, et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda ; vel etiam cum per operationem dæmonum fit aliqua commotio in phantasia ad præsignandum aliqua futura, quæ dæmones cognoscunt, ut supra dictum est. Hujusmodi autem impressiones spiritualium causarum magis nata est anima humana suscipere cum a sensibus alienatur ; quia per hoc propinquior fit substantiis spiritualibus et magis libera ab exterioribus inquietudinibus. Contingit autem et hoc per impressionem superiorum causarum corporalium. Manifestum est enim quod corpora superiora imprimunt in corpora inferiora. Unde, cum vires sensitivæ sint actus corporalium organorum, consequens est quod ex impressione cælestium corporum immutetur quodammodo phantasia. Unde, cum cælestia corpora sint causa multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua signa quorumdam futurorum. Hæc autem signa magis percipiuntur in nocte et a dormientibus, quam de die et a vigilantibus ; quia, ut dicitur in lib. *De somn. et vig.*, seu *De divinat. per somn.*, cap. II, circ. med., « quæ deferuntur de die dissolvuntur. Plus est enim sine turbatione aer noctis, eo quod silentiores sunt noctes, et in corpore faciunt sensum propter somnum ; quia parvi motus interiores magis sentiuntur a dormientibus quam a vigilantibus. Hi vero motus faciunt phantasmata, ex quibus prævidentur futura. »

Ad tertium dicendum, quod animalia bruta non habent aliquid supra phantasiam quod ordinet phantasmata, sicut homines habent rationem ; et ideo phantasia brutorum animalium totaliter sequitur impressionem cælestem. Et ideo ex motibus hujusmodi animalium magis possunt cognosci quædam futura, ut pluvia, et hujusmodi, quam ex motibus hominum, qui moventur per consilium rationis. Unde Philosophus dicit in libro *De somn. et vig.*, loc. cit., quod « quidam imprudentissimi sunt maxime prævidentes. Nam intelligentia horum non est curis affecta ; sed tanquam deserta et vacua ab omnibus, et mota secundum movens ducitur. »

Conclusio. — Ipsa futura, prout sub tempore cadunt, non intelligit intellectus noster, nisi secundum reflexionem, cum sint singularia : prout vero rationes futurorum sunt universales, ea directe intellectus, ut universalia, cognoscit.

[1] « Conjecturas hominum habere sæpe vim sortis, et multa dicendo dici pleraque ventura. » Nil invenitur in *Confessionibus* quod verbis a D. Thoma allatis similius sit.

[2] Al. : « impeditur. » — [3] Al. : « cognoscit. »

QUÆSTIO LXXXVII.

QUOMODO ANIMA INTELLECTIVA SEIPSAM ET EA QUÆ SUNT IN IPSA COGNOSCAT.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam et ea quæ in se sunt; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum cognoscat seipsam per suam essentiam; 2° quomodo cognoscat habitus in se existentes; 3° quomodo intellectus cognoscat proprium actum; 4° quomodo cognoscat actum voluntatis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam. Dicit enim Augustinus, *De Trinit.*, lib. IX, cap. III, col. 963, t. 8, quod « mens seipsam per seipsam novit, quoniam est incorporea. »

2. Præterea, angelus et anima humana conveniunt in genere intellectualis substantiæ. Sed angelus intelligit seipsum per essentiam suam. Ergo et anima humana.

3. Præterea, « in his quæ sunt sine materia idem est intellectus et quod intelligitur, » ut dicitur in III *De anima*, text. 15. Sed mens humana est sine materia; non enim est actus corporis alicujus, ut supra dictum est. Ergo in mente humana est idem intellectus et quod intelligitur; ergo intelligit se per essentiam suam.

Sed contra est quod dicitur in II *De anima*, loc. cit., quod « intellectus intelligit seipsum sicut et alia. » Sed alia non intelligit per essentiam eorum, sed per eorum similitudines. Ergo neque se intelligit per essentiam suam.

Respondeo dicendum, quod unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX *Metaph.*, text. 20. Sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est. Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus; non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu; et similiter intellectus. Manifestum est enim, quod, inquantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu. Et inde est quod non cognoscit materiam primam, nisi secundum proportionem ad formam, ut dicitur in I *Physic.*, text. 69. Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquæque earum se habet ad hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis. Essentia igitur Dei, quæ est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis; unde Deus per suam essentiam non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit. Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium, ut actus, non tamen ut actus purus neque completus; unde ejus intelligere non completur per essentiam suam. Etsi enim per essentiam suam se intelligat angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere; sed cognoscit alia a se per eorum similitudines. Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium; unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu. Sic enim etiam Platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum; quia intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilis [1]; participans autem est infra participatum, secundum eos. Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut Platonici posuerunt, per hujusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro secundum statum præsentis vitæ quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est, consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium: et eis mediantibus intelligit intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster; et hoc

[1] Ita cod. Alcan. et editi plurimi; edit. Rom.: « intelligibilem. »

dupliciter : uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundum quod naturam humanæ mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod judicium et efficacia hujus cognitionis, per quam naturam animæ cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est. Unde Augustinus dicit, *De Trin.*, lib. IX, cap. VI, col. 966, t. 8 : « Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat. » Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis præsentia, quæ est principium actus, ex quo mens percipit seipsam ; et ideo dicitur se cognoscere per suam præsentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit ejus præsentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animæ ignorant, et multi etiam circa naturam animæ erraverunt. Propter quod Augustinus dicit, X *De Trin.*, cap. IX, col. 980, t. 8, de tali inquisitione mentis : « Non velut absentem se quærat mens cernere, sed præsentem se curet discernere ; » id est, cognoscere differentiam suam ab aliis rebus : quod est cognoscere quidditatem et naturam suam.

Ad primum ergo dicendum, quod mens seipsam per se novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per suum actum. Ipsa enim est quæ cognoscitur, quia ipsa seipsam amat, ut ibidem subditur. Potest enim aliquid dici per se notum dupliciter : vel quia per nihil aliud in ejus notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota ; vel quia non sunt cognoscibilia per accidens, sicut color est per se visibilis, substantia autem per accidens.

Ad secundum dicendum, quod essentia angeli est sicut actus in genere intelligibilium, et ideo se habet ut intellectus et ut intellectum. Unde angelus suam essentiam per seipsum apprehendit ; non autem intellectus humanus, qui vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis : vel est actus intelligibilium quæ abstrahuntur a phantasmatibus, sicut intellectus agens.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Philosophi universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibile in actu propter similitudinem sensibilis quæ est forma sensus in actu ; ita intellectus in actu est intellectum in actu propter similitudinem rei intellectæ, quæ est forma intellectus in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectæ, per eamdem speciem intelligitur sicut per formam suam. Idem autem est dicere quod in his quæ sunt sine materia idem est intellectus et quod intelligitur, ac si diceretur quod in his quæ sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur. Per hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est sine materia.

Sed in hoc est differentia [1], quia quorumdam essentiæ sunt sine materia, sicut substantiæ separatæ, quas angelos dicimus, quarum unaquæque et est intellectu, et est intelligens ; sed quædam res sunt quarum essentiæ non sunt sine materia, sed solum similitudines ab eis abstractæ. Unde et Commentator dicit in III *De anima,* loc. cit. in arg., quod propositio inducta non habet veritatem nisi in substantiis separatis, verificatur enim quodammodo in eis quod non verificatur in aliis, ut dictum est.

Conclusio. — Intellectus humanus, cum se habeat in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, non cognoscit seipsum per suam essentiam, sed per actum quo intellectus agens abstrahit a sensibilibus species intelligibiles (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum. Dicit enim Augustinus, XIII *De Trinit.*, cap. I, col. 1014, t. 8 : « Non sic videtur fides in corde in quo est, sicut anima alterius hominis ex motibus

[1] Nicolaï legit : « sed hæc est differentia. »

(*a*) Per speciem, juxta Scotorellum, se et alia in præsenti anima intelligit. Juxta eumdem et Guillermum, nisi impedimentum haberet, per essentiam anima se intelligeret; sed pro statu isto impedimentum habet, quia non primo mutatur nisi a phantasmate.

corporis videtur; sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia[1]; » et eadem ratio est de aliis habitibus animæ. Ergo habitus animæ non cognoscuntur per actus, sed per seipsos.

2. Præterea, res materiales quæ sunt extra animam cognoscuntur per hoc quod similitudines earum sunt præsentialiter in anima; et ideo dicuntur per suas similitudines cognosci. Sed habitus animæ præsentialiter per suam essentiam sunt in anima. Ergo per suam essentiam cognoscuntur.

3. Præterea, propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed res aliæ cognoscuntur ab anima propter habitus et species intelligibiles. Ergo ista magis per seipsa ab anima cognoscuntur.

Sed contra, habitus sunt principia actuum, sicut et potentiæ. Sed sicut dicitur, in II *De anima*, text. 33, « priores potentiis secundum rationem actus et operationes sunt. » Ergo eadem ratione sunt priores habitibus; et ita habitus per actus cognoscuntur, sicut et potentiæ.

Respondeo dicendum, quod habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum. Jam autem dictum est, quod nihil cognoscitur nisi secundum quod est actu. Sic ergo, inquantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc ut non sit per seipsum cognoscibilis, sed necesse est quod per actum suum cognoscatur; sive dum aliquis percipit se habere habitum per hoc quod percipit se producere actum proprium illius habitus; sive dum aliquis inquirit naturam et rationem habitus ex consideratione actus. Et prima quidem cognitio habitus fit per ipsam præsentiam habitus; quia ex hoc ipso quod est præsens, actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem, sicut supra dictum est de mente.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi fides non cognoscatur per exteriores corporis motus, percipitur tamen etiam ab eo in quo est per interiorem actum cordis. Nullus enim fidem se habere scit nisi per hoc quod se credere percipit.

Ad secundum dicendum, quod habitus sunt præsentes in intellectu nostro, non sicut objecta intellectus, quia objectum intellectus nostri secundum statum præsentis vitæ est natura rei materialis, ut supra dictum est; sed sunt præsentes in intellectu, ut quibus intellectus intelligit.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur: « Propter quod unumquodque, illud magis, » veritatem habet, si intelligatur in his quæ sunt unius ordinis, puta in uno genere causæ, puta si dicatur quod sanitas est desiderabilis propter vitam, sequitur quod vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea quæ sunt diversorum ordinum, non habet veritatem : ut si dicatur quod sanitas est desiderabilis propter medicinam, non ideo sequitur quod medicina sit magis desiderabilis; quia sanitas est in ordine finium, medecina autem in ordine causarum efficientium. Sic igitur si accipiamus duo, quorum utrumque sit per se in ordine objectorum cognitionis, illud propter quod aliud cognoscitur erit magis notum, sicut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine objectorum inquantum est habitus; nec propter habitum aliqua cognoscuntur sicut propter objectum cognitum, sed sicut propter dispositionem vel formam qua cognoscens cognoscit. Et ideo ratio non sequitur.

Conclusio. — Cum habitus non sit actus, sed medium inter potentiam et actum; nihil autem cognoscatur nisi secundum quod est actu; oportet habitum non per seipsum, sed per actum suum cognosci.

ARTICULUS III.

Utrum intellectus cognoscat proprium actum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster non cognoscat proprium actum. Illud enim proprie cognoscitur quod est objectum cognoscitivæ virtutis. Sed actus differt ab objecto. Ergo intellectus non cognoscit suum actum.

2. Præterea, quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum, et iterum illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum; quod videtur impossibile.

3. Præterea, sicut se habet sensus ad actum suum, ita et intellectus. Sed sensus proprius non sentit actum suum, sed hoc pertinet ad sensum communem, ut dicitur

[1] Plenius in textu.

in lib. II *De anima,* text. 123 et seq. Ergo neque intellectus intelligit actum suum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X *De Trinit.,* cap. xi, col. 983, t. 8 : « Intelligo me intelligere. »

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, unumquodque cognoscitur secundum quod est actu. Ultima autem perfectio intellectus est ejus operatio. Non enim est sicut actio tendens in alterum, quæ sit perfectio operati, sicut ædificatio est perfectio ædificati; sed manet in operante ut perfectio et actus ejus, ut dicitur in IX *Metaph.,* text. 16. Hoc igitur est quod primum de intellectu intelligitur, scilicet ipsum ejus intelligere.

Sed circa hoc diversi intellectus diversimode se habent. Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere; et sic in Deo idem est quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam; quia sua essentia est suum intelligere. Est etiam alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sicut supra dictum est, sed tamen primum objectum sui intelligere est ejus essentia. Unde etsi aliud sit in angelo secundum rationem, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam; tamen simul et uno actu utrumque intelligit; quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suæ essentiæ; simul autem et uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum; et secundario cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus est perfectio ipsum intelligere. Et ideo Philosophus dicit, lib. II *De anima,* text. 53, quod objecta præcognoscuntur actibus, et actus potentiis.

Ad primum ergo dicendum, quod objectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum cognoscere, sed non primo; quia nec primum objectum intellectus nostri secundum præsentem statum est quodlibet ens et verum, sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est, ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.

Ad secundum dicendum, quod ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturæ intellectæ, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem, et sic deinde. Nec est inconveniens intellectum esse infinitum in potentia, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio : et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus noster non intelligit per materialem immutationem organi, et ideo non est simile.

Conclusio. — Cum ipso intelligere intellectus sit in actu, primum quod intelligitur ab intellectu est ipsum suum intelligere, sed non eodem modo in omnibus intellectibus percipitur.

ARTICULUS IV.

Utrum intellectus intelligat actum voluntatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non intelligat actum voluntatis. Nihil enim cognoscitur ab intellectu, nisi sit aliquo modo præsens in intellectu. Sed actus voluntatis non est præsens in intellectu[1]. Ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu.

2. Præterea, actus habet speciem ab objecto. Sed objectum voluntatis differt ab objecto intellectus. Ergo et actus voluntatis speciem habet diversam ab objecto intellectus; non ergo cognoscitur ab intellectu.

3. Præterea, Augustinus in lib. X *Confess.,* cap. xvii, col. 790, t. 1, attribuit affectionibus animæ quod « cognoscuntur neque per imagines, sicut corpora, neque per præsentiam, sicut artes, sed per quasdam notiones[2]. » Non videtur autem quod possint esse notiones aliæ rerum in anima, nisi vel

[1] Al. : « cum sint diversæ potentiæ. »

[2] « Ecce in memoriæ meæ... campis plenis innu-

essentiæ rerum cognitarum, vel earum similitudines. Ergo impossibile videtur[1] quod intellectus cognoscat affectiones animæ, quæ sunt actus voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X *De Trinit.*, c. XI, col. 983, t. 8 : « Intelligo me velle. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quædam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cujuslibet rei est in ipsa re per modum ejus. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio quæ est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quæ est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in primo principio et in proprio subjecto. Unde et Philosophus hoc modo loquendi utitur in III *De anima*, text. 42, quod « voluntas in ratione est. » Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et inquantum aliquis percipit se velle, et inquantum aliquis cognoscit naturam hujus actus, et per consequens naturam ejus principii, quod est habitus vel potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si voluntas et intellectus, sicut sunt diversæ potentiæ, ita etiam subjecto differrent; sic enim quod est in voluntate esset absens ab intellectu. Nunc autem, cum utrumque radicetur in una substantia animæ, et unum sit quodammodo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate sit etiam quodammodo in intellectu.

Ad secundum dicendum, quod bonum et verum, quæ sunt objecta voluntatis et intellectus, differunt quidem ratione, verumtamen unum eorum continetur sub alio, ut supra dictum est; nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum. Et ideo quæ sunt voluntatis, cadunt sub intellectu; et quæ sunt intellectus, possunt cadere sub voluntate.

Ad tertium dicendum, quod affectus animæ non sunt in intellectu neque per similitudinem tantum, sicut corpora, neque per præsentiam ut in subjecto, sicut artes; sed sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiati. Et ideo Augustinus dicit affectus animæ esse in memoria per quasdam notiones.

CONCLUSIO. — Actus voluntatis, cum sit in ratione intelligibiliter, necessario cognoscitur ab intellectu.

QUÆSTIO LXXXVIII.

QUOMODO ANIMA HUMANA COGNOSCAT EA QUÆ SUPRA SE SUNT.

(Et tria quæruntur.)

Deinde considerandum est quomodo anima humana cognoscat ea quæ supra se sunt, scilicet immateriales substantias, et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum anima humana secundum statum præsentis vitæ possit intelligere substantias immateriales, quas angelos dicimus, per seipsas; 2° utrum possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium; 3° utrum Deus sit id quod primo a nobis cognoscitur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima humana secundum statum vitæ præsentis possit intelligere substantias immateriales per seipsas.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima humana secundum statum vitæ præsentis possit intelligere substantias immateriales per seipsas. Dicit enim Augustinus in IX *De Trinit.*, cap. III, col. 963, t. 8 : « Mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam. » Hujusmodi autem sunt substantiæ immateriales. Ergo mens humana substantias immateriales intelligit.

2. Præterea, simile simili cognoscitur. Sed magis assimilatur mens humana rebus immaterialibus quam materialibus; cum nostra mens sit immaterialis, ut ex supra dictis patet. Cum ergo mens nostra intelligat res materiales, multo magis intelligit res immateriales.

merabilium rerum generibus, sive per imagines, sicut omnium corporum, sive per præsentiam, sicut artium ; sive per nescio quas notiones vel notationes, sicut affectionum animi. »

[1] Al. : « est. »

3. Præterea, quod ea quæ sunt secundum se maxime sensibilia, non maxime sentiantur a nobis, provenit ex hoc quod excellentiæ sensibilium corrumpunt sensum. Sed excellentiæ intelligibilium non corrumpunt intellectum, ut dicitur in III *De anima,* text. 7. Ergo ea quæ sunt secundum se maxime intelligibilia, sunt etiam maxime intelligibilia nobis. Sed cum res materiales non sint intelligibiles, nisi quia facimus eas intelligibiles actu abstrahendo a materia; manifestum est quod magis sint secundum se intelligibiles substantiæ quæ secundum suam naturam sunt immateriales. Ergo multo magis intelliguntur a nobis quam res materiales.

4. Præterea, Commentator dicit in II *Metaph.,* comm. I, in fine, quod « si substantiæ abstractæ non possent intelligi a nobis, tunc natura otiose egisset; quia fecit illud quod est naturaliter in se intellectum, non intellectum ab aliquo. » Sed nihil est otiosum, sive frustra, in natura. Ergo substantiæ immateriales possunt intelligi a nobis.

5. Præterea, sicut se habet sensus ad sensibilia, ita intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest videre omnia corpora, sive sint superiora et incorruptibilia, sive sint inferiora et corruptibilia. Ergo intellectus noster potest intelligere omnes substantias intelligibiles, et superiores, et immateriales.

Sed contra est quod dicitur Sapient., IX, 16 : *Quæ in cælis sunt, quis investigabit?* In cælis autem dicuntur hujusmodi substantiæ esse, secundum illud Matth., XVIII, 10 : *Angeli eorum in cælis semper vident faciem Patris mei, qui in cælis est.* Ergo non possunt substantiæ immateriales per investigationem humanam cognosci.

Respondeo dicendum, quod, secundum opinionem Platonis, substantiæ immateriales non solum a nobis intelliguntur, sed etiam sunt prima a nobis intellecta. Posuit enim Plato formas immateriales subsistentes, quas « ideas » vocabat, esse propria objecta nostri intellectus, et ita primo et per se intelliguntur a nobis. Applicatur tamen animæ cognitio rebus materialibus, secundum quod intellectui permiscetur phantasia et sensus. Unde quanto magis intellectus fuerit depuratus, tanto magis percipit immaterialium intelligibilem[1] veritatem.

Sed secundum Aristotelis sententiam, quam magis experimur, intellectus noster secundum statum præsentis vitæ naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium; unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet. Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quæ sub sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se secundum modum cognitionis nobis expertum intelligere non possumus.

Sed tamen Averroes in *Comment.* III *de anima,* comm. 36, ponit quod in fine in hac vita homo pervenire potest ad hoc quod intelligat substantias separatas per continuationem vel unionem cujusdam substantiæ separatæ a nobis, quam vocat *intellectum agentem;* qui quidem, cum sit substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit. Unde cum fuerit nobis unitus, sicut per eum intelligere possumus[2], intelligemus et nos substantias separatas, sicut nunc per intellectum possibilem nobis unitum intelligimus res materiales. Ponit autem intellectum agentem sic nobis uniri. Cum enim intelligamus per intellectum agentem, et per intelligibilia speculata, ut patet cum conclusiones intelligimus per principia intellecta, necesse est quod intellectus agens comparetur ad intellecta speculata vel sicut agens principale ad instrumenta, vel sicut forma ad materiam. His enim duobus modis attribuitur actio aliqua duobus principiis; principali quidem agenti et instrumento, sicut sectio artifici et serræ; formæ autem et subjecto, sicut calefactio calori et igni. Sed utroque modo intellectus agens comparabitur ad intelligibilia speculata sicut perfectio ad perfectibile, et actus ad potentiam. Simul autem recipiuntur in aliquo perfectum et perfectio; sicut visibile in actu, et lumen in pupilla. Simul igitur in intellectu possibili recipiuntur intellecta speculata et intellectus agens; et quanto plura intellecta speculata recipimus, tanto magis appropinquamus ad hoc quod intellectus agens perfecte uniatur nobis; ita quod cum omnia intellecta speculata cognoverimus, intellectus agens perfecte unietur nobis, et poterimus per eum omnia cognoscere et materialia et immaterialia. Et in hoc ponit ultimam hominis felicitatem. Nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum in

[1] Al. : « intelligibilium. »

[2] Sic cod.; in Parm. et edit. : « sic ut per eum intelligere possimus. »

illo statu felicitatis intellectus possibilis intelligat substantias separatas per intellectum agentem, ut ipse sentit; vel, ut ipse imponit Alexandro [1], intellectus possibilis nunquam intelligat substantias separatas, propter hoc quod ponit intellectum possibilem corruptibilem; sed homo intelligit substantias separatas per intellectum agentem.

Sed prædicta stare non possunt. Primo quidem, quia si intellectus agens est substantia separata, impossibile est quod per ipsam formaliter intelligamus; quia id quo formaliter agens agit, est forma et actus agentis; cum omne agens agat inquantum est actu, sicut supra dictum est, circa intellectum possibilem.

Secundo, quia secundum modum prædictum intellectus agens, si est substantia separata, non unietur nobis secundum suam substantiam, sed solum lumen ejus, secundum quod participatur in [2] intellectis speculatis et non quantum ad alias actiones intellectus agentis, ut possimus per hoc intelligere substantias immateriales; sicut, dum videmus colores illuminatos a sole, non unitur nobis substantia solis, ut possimus actiones solis agere, sed solum nobis unitur lumen solis ad visionem colorum.

Tertio, quia dato quod secundum modum prædictum uniretur nobis substantia intellectus agentis, tamen ipsi non ponunt quod intellectus agens totaliter uniatur nobis secundum unum intelligibile vel duo, sed secundum omnia intellecta speculata. Sed omnia intellecta speculata deficiunt a virtute intellectus agentis; quia multo plus est intelligere substantias separatas, quam intelligere omnia materialia. Unde manifestum est, quod etiam intellectis omnibus materialibus, non sic uniretur intellectus agens nobis ut possemus intelligere per eum substantias separatas.

Quarto, quia intelligere omnia intellecta materialia vix contingit alicui in hoc mundo; et sic nullus vel paucissimi ad felicitatem pervenirent; quod est contra Philosophum, in I *Ethic.*, cap. IX, ante med., qui dicit, quod « felicitas est quoddam bonum commune quod potest provenire omnibus non orbatis ad virtutem. » Est etiam contra rationem, quod finem alicujus speciei ut in paucioribus consequantur ea quæ continentur sub specie.

Quinto, quia Philosophus dicit expresse, in I *Ethic.*, cap. X, quod « felicitas est operatio secundum perfectam virtutem; » et enumeratis multis virtutibus, in X, cap VII, concludit quod felicitas ultima consistens in cognitione maximorum intelligibilium est secundum virtutem sapientiæ, quam posuerat in VI, cap. VII, esse caput scientiarum speculativarum. Unde patet quod Aristoteles posuit ultimam felicitatem hominis in cognitione substantiarum separatarum, qualis potest haberi per scientias speculativas et non per continuationem intellectus agentis a quibusdam confictam.

Sexto, quia supra ostensum est, quod intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quædam animæ ad eadem active se extendens ad quæ se extendit intellectus possibilis receptive; quia, ut dicitur in III *De anima*, text. 18, intellectus possibilis est « quo est omnia fieri, » intellectus agens, « quo est omnia facere. » Uterque ergo intellectus se extendit secundum statum præsentis vitæ ad materialia sola, quæ intellectus agens facit intelligibilia actu, et recipiuntur in intellectu possibili.

Unde secundum statum præsentis vitæ, neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem, possumus intelligere substantias separatas immateriales secundum seipsas.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate Augustini haberi potest, quod illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipit, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud Philosophum dicatur, text. 2, lib. I *De anima,* quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere; non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat cognoscendo seipsam.

Ad secundum dicendum, quod similitudo naturæ non est ratio sufficiens ad cognitionem; alioquin oporteret dicere quod Empodocles dicit, quod anima esset de natura omnium, ad hoc quod omnia cognosceret. Sed requiritur ad cognoscendum ut similitudo rei cognitæ sit in cognoscente, quasi quædam forma ipsius. Intellectus autem

[1] « Aphrodisæo, qui primus commentator Aristotelis fuit, etsi Aristoteli sæpe contradicat. » Nicolaï.

[2] Ita cod. Tarrac.; al. deest : « in. »

noster possibilis secundum statum præsentis vitæ est natus informari similitudinibus rerum materialium a phantasmatibus abstractis; et ideo cognoscit magis materialia quam substantias immateriales.

Ad tertium dicendum, quod requiritur aliqua proportio objecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum et perfectionis ad perfectibile.

Unde quod excellentia sensibilia non capiantur a sensu, non sola ratio est quia corrumpunt organa sensibilia, sed etiam quia sunt improportionata potentiis sensitivis. Et hoc modo substantiæ immateriales sunt improportionatæ intellectui nostro secundum præsentem statum, ut non possint ab eo intelligi.

Ad quartum dicendum, quod illa ratio Commentatoris multipliciter deficit. Primo quidem, quia non sequitur quod si substantiæ separatæ non intelliguntur a nobis, non intelligantur ab aliquo intellectu; intelliguntur enim a seipsis et a se invicem. Secundo, quia non est finis substantiarum separatarum ut intelligantur a nobis. Illud autem otiose et frustra esse dicitur quod non consequitur finem ad quem est; et sic non sequitur substantias immateriales esse frustra, etiamsi nullo modo intelligerentur a nobis.

Ad quintum dicendum, quod eodem modo sensus cognoscit et superiora et inferiora corpora, scilicet per immutationem organi a sensibili. Non autem eodem modo intelliguntur a nobis substantiæ materiales, quæ intelliguntur per modum abstractionis, et substantiæ immateriales, quæ non poscunt sic a nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata.

Conclusio. — Cum experiamur nos hic nihil intelligere absque phantasmate, manifestum est quod substantias immateriales, quæ sub sensum et imaginationem non cadunt, primo et per se, secundum præsentis vitæ statum intelligere non possumus (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales. Dicit enim Dionysius, I cap. *Cælest. hier.*, § 3, col. 122. t. 1, quod « non est possibile humanæ menti ad immaterialem illam sursum excitari cælestium hierarchiarum contemplationem, nisi secundum se materiali manuductione utatur [1]. » Relinquitur ergo quod per materialia manuduci possumus ad intelligendum substantias immateriales.

2. Præterea, scientia est in intellectu. Sed scientiæ et definitiones sunt de substantiis immaterialibus; definit enim Damascenus angelum, lib. II *De fid. orth.*, c. III, col. 866, t. 1, et de angelis aliqua documenta traduntur tam in theologicis quam in philosophicis disciplinis. Ergo substantiæ immateriales intelligi possunt a nobis.

3. Præterea, anima humana est de genere substantiarum immaterialium. Sed ipsa intelligi potest a nobis per actum suum, quo intelligit materialia. Ergo et aliæ substantiæ immateriales intelligi possunt a nobis per suos effectus in rebus materialibus.

4. Præterea, illa sola causa per suos effectus comprehendi non potest, quæ in infinitum distat a suis effectibus. Hoc autem solius Dei est proprium. Ergo aliæ substantiæ immateriales creatæ intelligi possunt a nobis per res materiales.

Sed contra est quod Dionysius dicit, I c. *De div. nom.*, § 1, col. 587, t. 1, quod « sensibilibus intelligibilia et compositis simplicia et corporalibus incorporalia apprehendi non possunt [2]. »

Respondeo dicendum, quod, sicut Averroes narrat in III *De anima*, comm. 36, quidam, Avempace nomine, posuit quod per intellectum substantiarum materialium per-

[1] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius : « Quandoquidem fieri non possit, ut mens nostra ad immaterialem illam cælestium hierarchiarum imitationem ac contemplationem intendatur, nisi e propinquo, materiali usa fuerit manuductione. »

[2] Corderius : « Ea quæ sub intelligentiam cadunt per ea quæ sub sensum cadunt comprehendere et contemplari non possumus, neque per ea quæ typis et signis informantur ea quæ simplicia sunt et typis non signantur, neque per figuras corporum incorporea. »

(*a*) Nota contra D. Maret hunc S. Thomæ textum : « Intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quædam animæ. »

venire possumus secundum vera philosophiæ principia ad intelligendum substantias immateriales. Cum enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis a materia, si iterum in illa quidditate sit aliquid materiæ, poterit iterato abstrahere; et cum hoc in infinitum non procedat, tandem pervenire poterit ad intelligibilium aliquam quidditatem, quæ sit omnino sine materia; et hoc est intelligere substantiam immaterialem.

Quod quidem efficaciter diceretur, si substantiæ immateriales essent formæ et species horum materialium, ut Platonici posuerunt. Hoc autem non posito, sed supposito quod substantiæ immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum, quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiæ immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere.

Ad primum ergo dicendum, quod ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam, quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales; sed similitudines, si quæ a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles, ut Dionysius dicit, *Cælest. hierar.*, c. II, § 2, col. 138, t. 1.

Ad secundum dicendum, quod de superioribus rebus in scientiis maxime tractatur per viam remotionis. Sic enim corpora cælestia notificat Aristoteles, lib. I *De cælo*, text. 17, 18 et 19, per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multo magis immateriales substantiæ a nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus; sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis et alicujus habitudinis ad res materiales.

Ad tertium dicendum, quod anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius ejus, perfecte demonstrans virtutem ejus et naturam. Sed neque per hoc, neque per alia quæ in rebus materialibus inveniuntur, perfecte cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura; quia hujusmodi non adæquant earum virtutes.

Ad quartum dicendum, quod substantiæ immateriales creatæ in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiæ et materiæ; conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiæ immateriales sunt in prædicamento substantiæ, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundum genus naturale, neque secundum genus logicum, quia Deus nullo modo est in genere, ut supra dictum est. Unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmative potest cognosci de angelis secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei; de Deo autem nullo modo.

Conclusio. — Cum quidditas rei materialis, quam abstrahit intellectus noster a materia, sit omnino alterius rationis a substantiis immaterialibus, non possumus per substantias materiales perfecte substantias immateriales intelligere.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur et per quod de aliis judicamus est primo cognitum a nobis sicut lux ab oculo, et principia prima ab intellectu. Sed « omnia in luce primæ veritatis cognoscimus et per eam de omnibus judicamus, » ut dicit Augustinus[1] in lib. *De Trinit.*, et in lib. *De vera relig.*, c. III, col. 123, t. 3. Ergo Deus est id quod primo cognoscitur a nobis.

2. Præterea, « propter quod unumquodque et illud magis. » Sed Deus est causa omnis nostræ cognitionis; ipse enim est *lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum,* ut dicitur Joan., I, 9. Ergo Deus est id quod primo et maxime est cognitum nobis.

[1] Locus quem affert D. Thomas non expresse in libro *De Trinitate* nec in libro *De vera religione* legitur. Multa sunt autem loca e quibus æquivalenter colligi potest, videlicet, lib. IX *De Trin.*, c. VII, col. 967, et lib. XII, c. III, col. 999, t. 8. Editio nova parmensis et vetus de Rubeis addunt XI *De civ. Dei*, c. XXVII, col. 341, t. 7, ubi dicitur: « Lucem illam incorpoream contingere (animantia) nequeunt, qua mens nostra quodammodo irradiatur, ut de his omnibus recte judicare possimus. Hæc autem verba tantum differunt a loco citato, quantum illa quæ ex lib. *De Trinitate* elici possunt.

3. Præterea, id quod primo cognoscitur in imagine est exemplar, quo imago formatur. Sed in mente nostra est Dei imago, ut Augustinus dicit, XII *De Trinit.*, c. v et seqq. Ergo id quod primo cognoscitur in mente nostra, est Deus.

Sed contra est quod dicitur Joan., I, 18 : *Deum nemo vidit unquam.*

Respondeo dicendum, quod cum intellectus humanus secundum statum præsentis vitæ non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est, multo minus potest intelligere essentiam substantiæ increatæ. Unde simpliciter dicendum est, quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Apostoli ad Rom., I, 20 : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum præsentis vitæ, est quidditas rei materialis, quæ est nostri intellectus objectum, ut multoties supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod in luce primæ veritatis omnia intelligimus et judicamus, inquantum ipsum lumen intellectus nostri sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quam quædam impressio veritatis primæ, ut supra dictum est. Unde, cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur, multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur.

Ad secundum dicendum, quod « propter quod unumquodque et illud magis, » intelligendum est in his quæ sunt unius ordinis, ut supra dictum est. Propter Deum autem alia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum nobis [1], sed sicut propter primam cognoscitivæ virtutis causam.

Ad tertium dicendum, quod si in anima nostra esset perfecta imago Dei, sicut Filius est perfecta imago Patris, statim mens nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta; unde ratio non sequitur.

Conclusio. — Cum Deus cognoscatur a nobis per creaturas, non est primum quod a nobis cognoscitur (*a*).

QUÆSTIO LXXXIX.

DE COGNITIONE ANIMÆ SEPARATÆ.

(Et octo quæruntur.)

Deinde considerandum est de cognitione animæ separatæ, et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum anima separata a corpore possit intelligere ; 2° utrum intelligat substantias separatas ; 3° utrum intelligat omnia naturalia ; 4° utrum cognoscat singularia ; 5° utrum habitus scientiæ hic acquisitæ remaneat in anima separata ; 6° utrum possit uti habitu scientiæ hic acquisitæ ; 7° utrum distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ ; 8° utrum animæ separatæ a corporibus cognoscant ea quæ hic aguntur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima separata aliquid intelligere possit.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata nihil omnino intelligere possit. Dicit enim Philosophus in I *De anima,* text. 69, quod « intelligere corrumpitur quodam interius corrupto. » Sed omnia interiora hominis corrumpuntur per mortem. Ergo et ipsum intelligere corrumpitur.

2. Præterea, anima humana impeditur ab intelligendo per ligamentum sensuum, et perturbata imaginatione, sicut supra dictum est. Sed morte totaliter sensus et imaginatio corrumpuntur, ut ex supra dictis patet. Ergo anima post mortem nihil intelligit.

3. Præterea, si anima separata intelligit, oportet quod per aliquas species intelligat. Sed non intelligit per species innatas, quia a principio est « sicut tabula in qua nihil est scriptum ; » neque per species quas tunc abstrahit a rebus, quia non habet organa sensus et imaginationis quibus mediantibus species intelligibiles abstrahantur a rebus ; neque etiam per species prius abstractas et in anima conservatas, quia sic anima pueri nihil intelligeret post mortem ; neque etiam per species intelligibiles divinitus influxas ; hæc enim cognitio non esset naturalis, de qua nunc agitur, sed gratiæ. Ergo anima separata a corpore nihil intelligit.

Sed contra est quod Philosophus dicit in

[1] In Parm. et in edit. deest : « nobis. »

(*a*) Hunc articulum hodiernis commendamus.

I *De anima,* text. 13, quod « si non est aliqua operationum animæ propria, non contingit ipsam separari. » Contingit autem ipsam separari. Ergo habet aliquam operationem propriam, et maxime eam quæ est intelligere. Intelligit ergo sine corpore existens.

Respondeo dicendum, quod ista quæstio difficultatem habet ex hoc quod anima, quamdiu est corpori conjuncta, non potest aliquid intelligere non convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet. Si autem hoc non est ex natura animæ, sed per accidens hoc convenit ei ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt; de facili quæstio solvi posset. Nam, remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed secundum hoc non esset anima corpori unita propter melius animæ; quia secundum hoc pejus intelligeret corpori unita quam separata; sed hoc esset solum propter melius corporis; quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, et non e converso. Si autem ponamus quod anima ex sua natura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata; cum natura animæ post mortem corporis non mutetur, videtur quod anima tunc naturaliter nihil possit intelligere, cum non sint ei præsto phantasmata ad quæ convertatur.

Et ideo ad hanc difficultatem tollendam considerandum est quod, cum nihil operetur nisi inquantum est actu, modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animæ natura; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suæ naturæ corpori unitur; sicut nec levis natura mutatur cum est in loco proprio, quod est ei naturale, et cum est extra proprium locum, quod est ei præter naturam. Animæ igitur secundum istum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum quæ in corporeis organis sunt; cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quæ sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis a corpore separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animæ naturalis, sicut et corpori uniri; sed esse separatam a corpore est præter rationem suæ naturæ, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei præter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori ut sic operetur secundum naturam suam.

Sed hoc rursus habet dubitationem. Cum enim res semper ordinetur ad id quod melius est, est autem melior modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter quam per conversionem ad phantasmata, debuit sic a Deo institui animæ natura, ut modus intelligendi nobilior ei esset naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri.

Considerandum est igitur quod, etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilius quam intelligere per conversionem ad phantasmata; tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animæ, erat imperfectior. Quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis; quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quanto magis creaturæ intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen et diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus. Et inde est quod Deus per unam suam essentiam omnia intelligit. Superiores autem intellectualium substantiarum etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores et magis universales et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivæ quæ est in eis. In inferioribus autem sunt formæ plures et minus universales et minus efficaces ad comprehensionem rerum, inquantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiæ haberent formas in illa universitate in qua habent superiores, quia non sunt tantæ efficaciæ in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione. Quod aliqualiter apparet in hominibus. Nam qui sunt debilioris intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur. Manifestum est autem inter substantias intellectuales secundum naturæ ordinem infimas esse animas humanas. Hæc autem perfectio universi exigebat ut diversi gradus in rebus essent. Si

igitur animæ humanæ sic essent institutæ a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutæ ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant, sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla. Sic ergo patet quod propter melius animæ est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata; et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere.

Ad primum ergo dicendum, quod si diligenter verba Philosophi discutiantur, Philosophus hoc dixit ex quadam suppositione prius facta, lib. eod., text. 12, scilicet quod intelligere sit quidam motus conjuncti, sicut et sentire. Nondum enim differentiam ostenderat inter intellectum et sensum.

Vel potest dici quod loquitur de illo modo intelligendi qui est per conversionem ad phantasmata.

De quo etiam procedit secunda ratio.

Ad tertium dicendum, quod anima separata non intelligit per species innatas, nec per species quas tunc abstrahit, nec solum per species conservatas, ut objectio probat, sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut et aliæ substantiæ separatæ, quamvis inferiori modo. Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur [1]. Nec tamen propter hoc cognitio vel potentia non est naturalis : quia Deus est auctor non solum influentiæ gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

Conclusio. — Cum modus operandi uniuscujusque rei sequatur modum essendi ipsius, necesse est animam a corpore separatam intelligere, non per conversionem ad phantasmata quæ sunt in organis corporeis, sed per conversionem ad ea quæ sunt intelligibilia simpliciter (a).

ARTICULUS II.

Utrum anima separata intelligat substantias separatas.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata non intelligat substantias separatas. Perfectior enim est anima corpori conjuncta quam a corpore separata; cum anima sit naturaliter pars humanæ naturæ. Quælibet autem pars perfectior est in suo toto. Sed anima conjuncta corpori non intelligit substantias separatas, ut supra habitum est. Ergo multo minus cum fuerit a corpore separata.

2. Præterea, omne quod cognoscitur, vel cognoscitur per sui præsentiam, vel per suam speciem. Sed substantiæ separatæ non possunt cognosci ab anima per suam præsentiam, quia nihil illabitur animæ nisi solus Deus; neque etiam per aliquas species quas anima ab angelo abstrahere possit, quia angelus simplicior est quam anima. Ergo nullo modo anima separata potest cognoscere substantias separatas.

3. Præterea, quidam philosophi posuerunt in cognitione separatarum substantiarum consistere ultimam hominis felicitatem. Si ergo anima separata potest intelligere substantias separatas, ex sola sua separatione consequitur felicitatem, quod est inconveniens.

Sed contra est quod animæ separatæ cognoscunt alias animas separatas, sicut dives in inferno positus vidit Lazarum et Abraham, Luc., XVI. Vident ergo et dæmones et angelos animæ separatæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, *De Trinit.*, lib. IX, c. III, col. 963, t. 8, « mens nostra cognitionem rerum

[1] Ita Rom. cum edit. Patavinis; Nicolaï : « Unde quam cito cessat conversio ad corpus, ad superiora convertitur. »

(a) Certum est animam separatam intelligere posse; sed quomodo? Ambigitur.

1. Quidam dicunt eam intelligere partim per species in corpore acceptas, partim per species quas a Deo recipit; quia statim post separationem, inquiunt, anima a Deo species totius universi ordinis, per modum naturæ recipit; etiam animæ reprobæ talem influentiam recipiunt, eo quod illis etiam beneficia naturæ non substrahuntur.

2. D. Thomas quasi necessario separatas animas ponit non cognoscere, nisi per species a Deo vel ab angelis influxas, maxime ignota prius eisdem.

3. Scotus cum suis dicit : in anima separata quæ speciem adquisitam habuit, non necesse est ut ad cognitionem ponatur species secundum naturam a Deo influxa. Secus est de anima parvuli cum speciem concreatam non habeat. Juxta Scotorellum, Guillermum, Richardum et Scotum, anima separata etiam objectum prius ignotum sibi præsens per speciem adquisitam hic impressam bene cognoscere potest.

incorporearum per seipsam accipit, » id est, cognoscendo seipsam, sicut supra dictum est. Per hoc ergo quod anima separata cognoscit seipsam, accipere possumus qualiter cognoscit alias res separatas. Dictum est autem, quod quandiu anima corpori est unita, intelligit convertendo se ad phantasmata. Et ideo nec seipsam potest intelligere, nisi inquantum fit actu intelligens per speciem a phantasmatibus abstractam; sic enim per actum suum intelligit seipsam, ut supra dictum est. Sed cum fuerit a corpore separata, intelliget non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea quæ sunt secundum se intelligibilia; unde seipsam per seipsam intelliget. Est autem commune omni substantiæ separatæ quod intelligat id quod est supra se, et id quod est infra se, per modum suæ substantiæ. Sic enim intelligitur aliquid secundum quod est in intelligente; est autem aliquid in altero per modum ejus in quo est. Modus autem substantiæ animæ separatæ est infra modum substantiæ angelicæ, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum [1]; et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet ; de angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animæ separatæ. De cognitione autem gloriæ est alia ratio.

Ad primum ergo dicendum, quod anima separata est quidem imperfectior, si consideretur natura corporis; sed tamen quodammodo est liberior ad intelligendum, inquantum per gravedinem et occupationem corporis a puritate intelligentiæ impeditur.

Ad secundum dicendum, quod anima separata intelligit angelos per similitudines divinitus impressas; quæ tamen deficiunt a perfecta repræsentatione eorum, propter hoc quod animæ natura est inferior quam angeli.

Ad tertium dicendum, quod in cognitione substantiarum separatarum non quarumcumque [2] consistit ultima hominis felicitas, sed solius Dei [3], qui non potest videri nisi per gratiam. In cognitione vero aliarum substantiarum separatarum est magna felicitas, etsi non ultima, si tamen perfecte intelligantur. Sed anima separata naturali cognitione non perfecte eas intelligit, ut dictum est.

CONCLUSIO. — Cum anima separata seipsam per seipsam intelligat alia vero incorporea per modum suæ substantiæ, qui est infra modum substantiæ angelicæ, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum; ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet; de angelis autem imperfectam.

ARTICULUS III.

Utrum anima separata omnia naturalia cognoscat.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata omnia naturalia cognoscat. In substantiis enim separatis sunt rationes omnium rerum naturalium. Sed animæ separatæ cognoscunt substantias separatas. Ergo cognoscunt omnia naturalia.

2. Præterea, qui intelligit magis intelligibile, multo magis potest intelligere minus intelligibile. Sed anima separata intelligit substantias separatas, quæ sunt maxima intelligibilium [4]. Ergo multo magis potest intelligere omnia naturalia, quæ sunt intelligibilia minus.

3. Sed contra, in dæmonibus magis viget naturalis cognitio quam in anima separata. Sed dæmones non omnia naturalia cognoscunt, sed multa addiscunt per longi temporis experientiam, ut Isidorus dicit [5], lib I *Sententiarum,* cap. x, § 17, col. 556, t. 6. Ergo neque animæ separatæ omnia naturalia cognoscunt.

4. Præterea, si anima statim cum est separata, omnia naturalia cognosceret, frustra homines studerent ad rerum scientiam capessendam. Hoc autem est inconveniens. Non ergo anima separata omnia naturalia cognoscit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, anima separata intelligit per species quas recipit ex influentia divini luminis, sicut et angeli. Sed tamen quia natura animæ est infra naturam angeli, cui

[1] Ita cod. Alcan.; edit. Rom. et Patav., 1698. Cod. Camer., et ex eo theologi Lovan. et Duaceni. Nicolaï, et edit. Patav. 1612 : « separatarum substantiarum. »

[2] Sic cod. ; in Parm. : « quarumcumque non. »

[3] Ita cod. Alcan. et edit. Rom. Al. : « in solius Dei. »

[4] Ita cod. et edit. cit.; Al. et Nicolaï : « maxime intelligibiles. »

[5] « Prævaricatores angeli triplici modo præscientiæ acumine vigent, id est, subtilitate naturæ, experientia temporum, revelatione superiorum potestatum. »

iste modus cognoscendi est connaturalis; anima separata per hujusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi et confusam. Sicut igitur se habent angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per hujusmodi species, ita animæ separatæ ad imperfectam et confusam. Angeli autem per hujusmodi species cognoscunt cognitione perfecta omnia naturalia; quia omnia quæ Deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentia angelica, ut dicit Augustinus, *Super Genes. ad litt.*, lib. II, cap. VIII, col. 269, t. 3. Unde et animæ separatæ de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam et propriam, sed communem et confusam.

Ad primum ergo dicendum, quia nec ipse angelus per suam substantiam cognoscit quoquomodo [1] omnia naturalia, sed per species quasdam, ut supra dictum est. Et ideo non propter hoc sequitur quod anima cognoscat omnia naturalia, quia cognoscit substantiam separatam.

Ad secundum dicendum, quod sicut anima separata non perfecte intelligit substantias separatas, ita nec omnia naturalia perfecte, sed sub quadam confusione, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod Isidorus loquitur de cognitione futurorum, quæ nec angeli, nec dæmones, nec animæ separatæ cognoscunt, nisi vel in suis causis vel per revelationem divinam. Nos autem loquimur de cognitione naturali.

Ad quartum dicendum, quod cognitio quæ acquiritur hic per studium, est propria et perfecta; alia autem est confusa. Unde non sequitur quod studium addiscendi sit frustra.

Conclusio. — Animæ separatæ de omnibus naturalibus cognitionem habent non certam et propriam, sed communem et confusam.

ARTICULUS IV.

Utrum anima separata cognoscat singularia.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata non cognoscat singularia. Nulla enim potentia cognoscitiva remanet in anima separata, nisi intellectus, ut ex supra dictis patet. Sed intellectus non est cognoscitivus singularium, ut supra habitum est. Ergo anima separata singularia non cognoscit.

2. Præterea, magis est determinata cognitio qua cognoscitur aliquid in singulari, quam illa qua cognoscitur aliquid in universali. Sed anima separata non habet aliquam determinatam cognitionem de speciebus rerum naturalium. Multo igitur minus cognoscit singularia.

3. Præterea, si cognoscit singularia, et non per sensum, pari ratione omnia singularia [2] cognosceret. Sed non cognoscit omnia singularia. Ergo nulla cognoscit.

Sed contra est quod dives in inferno positus dixit: *Habeo quinque fratres,* ut habetur Luc., XVI, 28.

Respondeo dicendum, quod animæ separatæ aliqua singularia cognoscunt, sed non omnia, etiam quæ sunt præsentia.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod duplex est modus intelligendi : unus per abstractionem a phantasmatibus ; et secundum istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directe, sed indirecte, sicut supra dictum est. Alius modus intelligendi est per influentiam specierum a Deo : et per istum modum intellectus potest singularia cognoscere. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, inquantum est causa universalium et individualium principiorum, cognoscit omnia, et universalia, et singularia, ut supra dictum est; ita substantiæ separatæ per species, quæ sunt quædam participatæ similitudines illius divinæ essentiæ, possunt singularia cognoscere.

In hoc tamen est differentia inter angelos et animas separatas, quia angeli per hujusmodi species habent perfectam et propriam cognitionem de rebus; animæ vero separatæ, confusam. Unde angeli, propter efficaciam sui intellectus, per hujusmodi species non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta; animæ vero separatæ non possunt cognoscere per hujusmodi species nisi solum singularia illa ad quæ quodammodo determinantur, vel per præcedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem ; quia omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum [3] modum recipientis.

[1] In edit. deest « quoquomodo. » — [2] Parm. : « cognoscit. » — [3] In Parm. : « per. »

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus per viam abstractionis non est cognoscitivus singularium. Sic autem anima separata non intelligit ea, sed sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ad illarum rerum species vel individua cognitio animæ separatæ determinatur, ad quæ anima separata habet aliquam determinatam habitudinem, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod anima separata non se habet æqualiter ad omnia singularia, sed ad quædam habet aliquam habitudinem quam non habet ad alia. Et ideo est non æqualis ratio ut omnia singularia cognoscat.

CONCLUSIO. — Anima separata cognoscit quædam singularia, sed non omnia, verum ea tantum ad quæ determinatur, vel per præcedentem cognitionem, vel aliquam affectionem, vel naturalem habitudinem, vel divinam ordinationem (*a*).

ARTICULUS V.

Utrum habitus scientiæ hic acquisitæ remaneat in anima separata.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus scientiæ hic acquisitæ non remaneat in anima separata. Dicit enim Apostolus, I ad Cor., XIII, 8 : *Scientia destruetur.*

2. Præterea, quidam minus boni in hoc mundo scientia pollent, aliis magis bonis carentibus scientia. Si ergo habitus scientiæ permaneret etiam post mortem in anima, sequeretur quod aliqui minus boni etiam in futuro statu essent potiores aliquibus magis bonis; quod videtur inconveniens.

3. Præterea, animæ separatæ habebunt rerum [1] scientiam per influentiam divini luminis. Si igitur scientia hic acquisita in anima separata remaneat, sequetur quod duæ erunt formæ unius speciei in eodem subjecto, quod est impossibile.

4. Præterea, Philosophus dicit in lib. *Prædicam.*, in prædicam qualitatis, quod « habitus est qualitas difficile mobilis. » Sed ab ægritudine vel ab aliquo hujusmodi quandoque corrumpitur scientia. Sed nulla est ita fortis immutatio in hac vita, sicut immutatio quæ est per mortem. Ergo videtur quod habitus scientiæ per mortem corrumpatur.

Sed contra est quod Hieronymus dicit in *Epist.* LIII *ad Paulinum,* col. 549, § 9, t. 1 : « Discamus in terris, quorum nobis scientia perseveret in cælo. »

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt habitum scientiæ non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis, scilicet imaginativa, cogitativa et memorativa; et quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili. Et si hæc opinio vera esset, sequeretur quod destructo corpore, totaliter habitus scientiæ hic acquisitæ destrueretur. Sed quia scientia est in intellectu, qui est « locus specierum, » ut dicitur in III *De anima,* text. 6, oportet quod habitus scientiæ hic acquisitæ partim sit in prædictis viribus sensitivis et partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis actibus ex quibus habitus scientiæ acquiritur. Nam « habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur, » ut dicitur in II *Ethic.*, cap. I. Actus autem intellectus, ex quibus in præsenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quæ sunt in prædictis viribus sensitivis. Unde per tales actus et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quædam ad considerandum per species susceptas, et in prædictis inferioribus viribus acquiritur quædam habilitas, ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari.

Sed sicut actus intellectus principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositive in inferioribus viribus; ita etiam dicendum est de habitu. Quantum ergo ad id quod aliquis præsentis scientiæ habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata; sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu, necesse est ut remaneat : quia, ut dicitur in lib. *De longitudine et brevitate vitæ,* cap. II, dupliciter corrumpitur aliqua forma : uno modo per se, quando corrumpitur a suo contrario, ut calidum a frigido; alio modo per accidens, scilicet per corruptionem subjecti. Manifestum est autem quod per corruptionem subjecti scientia quæ est in intellectu humano, corrumpi non potest; cum intellectus sit incorruptibilis, ut supra ostensum est. Similiter etiam nec per contra-

[1] « Rerum » deest in edit.

(*a*) Guillermus et Scotus, in hoc concordantes quod angelo non æquatur anima separata, de specie influxa animæ discordant.

rium corrumpi possunt species intelligibiles quæ sunt in intellectu possibili; quia intentioni intelligibilium nihil est contrarium, et præcipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur quod quid est. Sed quantum ad operationem quia intellectus componit et dividit vel etiam ratiocinatur, sic invenitur contrarietas in intellectu, secundum quod falsum in propositione vel argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum scilicet aliquis per falsam argumentationem abducitur a scientia veritatis. Et ideo Philosophus in libro prædicto, loco cit., ponit duos modos quibus scientia per se corrumpitur, scilicet per oblivionem ex parte memorativæ et per deceptionem ex parte argumentationis falsæ. Sed hoc non habet locum in anima separata. Unde dicendum est quod habitus scientiæ secundum quod est in intellectu, manet in anima separata.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non loquitur ibi de scientia quantum ad habitum, sed quantum ad cognitionis actum. Unde ad hujus probationem inducit, XIII, 12 : *Nunc cognosco ex parte.*

Ad secundum dicendum, quod sicut secundum staturam corporis aliquis minus bonus erit major aliquo magis bono, ita nihil prohibet aliquem minus bonum habere aliquem scientiæ habitum in futuro, quem non habet aliquis magis bonus. Sed tamen hoc qnasi nullius momenti est in comparatione ad alias prærogativas quas meliores habebunt.

Ad tertium dicendum, quod utraque scientia non est unius rationis. Unde nullum inconveniens sequitur.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de corruptione scientiæ quantum ad id quod est ex parte sensitivarum virium.

Conclusio. — Habitus scientiæ hic acquisitæ, secundum quod est in intellectu, remanet in anima separata; nec enim per accidens, nec per se corrumpi potest.

ARTICULUS VI.

Utrum actus scientiæ hic acquisitæ maneat in anima separata.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod actus scientiæ hic acquisitæ non maneat in anima separata. Dicit enim Philosophus in I *De anima,* text. 66, quod « corrupto corpore, anima neque reminiscitur, neque amat. » Sed considerare ea quæ prius novit, est reminisci. Ergo anima separata non potest habere actum scientiæ quam hic acquisivit.

2. Præterea, species intelligibiles non erunt potentiores in anima separata, quam sint in anima corpori unita. Sed per species intelligibiles non possumus modo intelligere, nisi convertendo nos super phantasmata, sicut supra habitum est. Ergo nec anima separata hoc poterit; et ita nullo modo per species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere poterit.

3. Præterea, Philosophus dicit in II *Ethic.,* c. I, quod « habitus similes actus reddunt actibus per quos acquiruntur. » Sed habitus scientiæ hic acquiritur per actus intellectus convertentis se supra phantasmata. Ergo non potest habitus[1] alios actus reddere. Sed tales actus non competunt animæ separatæ. Ergo anima separata non habebit aliquem actum scientiæ hic acquisitæ.

Sed contra est quod Lucæ, XVI, 25, dicitur ad divitem in inferno positum : *Recordare quia recepisti bona in vita tua.*

Respondeo dicendum, quod in actu est duo considerare; scilicet speciem actus, et modum ipsius. Et species quidem actus consideratur ex objecto in quod actus cognoscitivæ virtutis dirigitur per speciem quæ est objecti similitudo; sed modus actus pensatur ex virtute agentis; sicut quod aliquis videat lapidem contingit ex specie lapidis quæ est in oculo; sed quod acute videat, contingit ex virtute visiva oculi. Cum igitur species intelligibiles maneant in anima separata, sicut dictum est, status autem animæ separatæ non sit idem sicut modo est; sequitur quod secundum species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere possit quæ prius intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad

[1] « Habitus » deest in edit.

phantasmata, sed per modum convenientem animæ separatæ. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiæ hic acquisitæ, sed non secundum eumdem modum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de reminiscentia secundum quod memoria pertinet ad partem sensitivam, non autem secundum quod memoria est quodammodo in intellectu, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod diversus modus intelligendi non provenit ex diversitate specierum, sed ex diverso statu animæ intelligentis.

Ad tertium dicendum, quod actus per quos acquiritur habitus, sunt similes actibus quos habitus causant, quantum ad speciem actus, non autem quantum ad modum agendi. Nam operari justa sed non juste, id est delectabiliter, causat habitum justitiæ politicæ, per quem delectabiliter operamur.

Conclusio. — Cum species intelligibiles maneant in anima separata, status autem animæ separatæ non sit idem sicut modo est, dicendus quidem est manere in anima separata actus scientiæ hic acquisitæ, sed non secundum eumdem modum.

ARTICULUS VII.

Utrum distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ. Dicit enim Augustinus in libro *De cura pro mort. agenda,* cap. xiii, col. 605, t. 6, quod « animæ mortuorum ibi sunt ubi ea quæ hic fiunt scire non possunt[1]. » Sciunt autem ea quæ apud eos aguntur. Ergo distantia localis impedit cognitionem animæ separatæ.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro *De divinatione dæmonum,* cap. iii, col. 584, t. 6, quod « dæmones propter celeritatem motus aliqua nobis ignota denuntiant[2]. » Sed agilitas motus ad hoc nihil faceret, si distantia localis cognitionem dæmonum non impediret. Multo igitur magis distantia localis impedit cognitionem animæ separatæ, quæ est inferior secundum naturam quam dæmon.

3. Præterea, sicut distat aliquid secundum locum ita secundum tempus. Sed distantia temporis impedit cognitionem animæ separatæ; non enim cognoscit futura. Ergo videtur quod etiam distantia secundum locum animæ separatæ cognitionem impediat.

Sed contra est quod dicitur, Luc., xvi, 23, quod dives, *cum esset in tormentis, elevans oculos suos*, vidit Abraham a longe.* Ergo distantia localis non impedit animæ separatæ cognitionem.

* *Elevans oculos suos, cum esset in tormentis.*

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt quod anima separata cognosceret singularia abstrahendo a sensibilibus. Quod si esset verum, posset dici quod distantia localis impediret animæ separatæ cognitionem. Requireretur enim quod vel sensibilia agerent in animam separatam, vel anima separata in sensibilia; et quantum ad utrumque requireretur distantia determinata.

Sed prædicta positio est impossibilis; quia abstractio specierum a sensibilibus fit mediantibus sensibus et aliis potentiis sensitivis, quæ in anima separata actu non manent.

Intelligit autem anima separata singularia per influxum specierum ex divino lumine, quod quidem lumen æqualiter se habet ad propinquum et distans. Unde distantia localis nullo modo impedit animæ separatæ cognitionem.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus non dicit quod propter hoc quod ibi sunt animæ mortuorum, ea quæ hic fiunt videre non possunt, ut localis distantia hujus ignorantiæ causa esse credatur; sed hoc potest propter aliquid aliud contingere, ut infra dicetur.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur secundum opinionem illam qua aliqui posuerunt quod dæmones habent corpora naturaliter sibi unita; secundum quam positionem etiam potentias sensitivas habere possunt, ad quarum cognitionem requiritur determinata distantia. Et hanc opinionem etiam in eodem lib., c. iii et iv, Augustinus expresse tangit : licet hanc opinionem magis recitando quam asserendo tangere videatur, ut patet per ea quæ dicit, *De civ. Dei,* lib. XXI, c. x, col. 724, t. 7.

Ad tertium dicendum, quod futura, quæ distant secundum tempus, non sunt entia in actu; unde in seipsis non sunt cognoscibilia; quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit a cognoscibilitate. Sed ea quæ

[1] « Ibi sunt spiritus defunctorum ubi non vident quæcumque aguntur aut eveniunt in ista vita hominibus. »

[2] Plenius in textu D. Augustini.

sunt distantia secundum locum, sunt entia in actu, et secundum se cognoscibilia. Unde non est eadem ratio de distantia loci et de distantia temporis.

Conclusio. — Cum anima separata intelligat singularia per influxum specierum ex divino lumine, quod æqualiter se habet ad propinquum et distans, fit, ut distantia localis nullo modo impediat animæ separatæ cognitionem (a).

ARTICULUS VIII.

Utrum animæ separatæ cognoscant ea quæ hic aguntur.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod animæ separatæ cognoscant ea quæ hic aguntur. Nisi enim ea cognoscerent, de eis curam non haberent. Sed habent curam de his quæ hic aguntur, secundum illud Luc., xvi, 28 : *Habeo quinque fratres, ut testificetur* illis, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum.* Ergo animæ separatæ cognoscunt ea quæ hic aguntur.

* *Testetur.*

2. Præterea, frequenter mortui vivis apparent vel dormientibus vel vigilantibus, et eos admonent de his quæ hic aguntur; sicut Samuel apparuit Sauli, ut habetur I Reg., xxviii. Sed hoc non esset, si ea quæ hic sunt non cognoscerent. Ergo ea quæ hic aguntur cognoscunt.

3. Præterea, animæ separatæ cognoscunt ea quæ apud eas aguntur. Si ergo quæ apud nos aguntur non cognoscerent, impediretur earum cognitio per localem distantiam; quod supra negatum est.

Sed contra est quod dicitur Job, xiv, 21 : *Sive fuerint filii ejus nobiles*, sive ignobiles, non intelliget.*

* *Nobiles fuerint filii.*

Respondeo dicendum, quod secundum naturalem cognitionem, de qua nunc hic agitur, animæ mortuorum nesciunt quæ hic aguntur. Et hujus ratio ex dictis accipi potest, quia anima separata cognoscit singularia per hoc quod quodammodo determinata est ad illa vel per vestigium alicujus præcedentis cognitionis seu affectionis, vel per ordinationem divinam. Animæ autem mortuorum secundum ordinationem divinam et secundum modum essendi segregatæ sunt a conversatione viventium, et conjunctæ conversationi spiritualium substantiarum quæ sunt a corpore separatæ; unde ea quæ apud nos aguntur, ignorant. Et hanc rationem assignat Gregorius in XII *Moralium,* cap. xxi, § 26, col. 999, t. 1, dicens : « Mortui, vita in carne viventium post eos qualiter disponatur, nesciunt; quia vita spiritus longe est a vita carnis; » et sicut corporea atque incorporea diversa sunt genere, ita sunt distincta cognitione. Et hoc etiam Augustinus videtur tangere, in lib. *De cura pro mortuis agenda,* c. xiii, col. 604, t. 6, dicens quod « animæ mortuorum rebus viventium non intersunt. »

Sed quantum ad animas beatorum, videtur esse differentia inter Gregorium et Augustinum. Nam Gregorius ibidem subdit : « Quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est; quia quæ intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est, quia foris sit aliquod quod ignorent. » Augustinus vero in lib. *De cura pro mortuis agenda,* cap. xiii, expresse dicit quod « nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi et eorum filii[1] : » ut habetur in Glossa interl., super illud : *Abraham nescivit nos,* Isa., lxiii. Quod quidem confirmat per hoc quod a matre sua non visitabatur, nec in tristitiis consolabatur, sicut quando vivebat; nec est ita probabile ut sit facta vita feliciore crudelior; et per hoc quod Dominus promisit Josiæ regi quod prius moreretur, ne videret mala quæ erant populo superventura, ut habetur IV Reg., xxii.

Sed Augustinus hoc dubitando dicit, unde præmittit : « Ut volet, accipiat quisque quod dicam; » Gregorius autem assertive; quod patet per hoc quod dicit : « Nullo modo credendum est. »

Magis tamen videtur, secundum sententiam Gregorii, quod animæ sanctorum Deum videntes, omnia præsentia, quæ hic aguntur, cognoscant. Sunt enim angelis æquales; de quibus etiam Augustinus, eod. lib., c. xv, col. 605, asserit quod ea quæ apud vivos aguntur, non ignorant. Sed quia sanctorum animæ sunt perfectissime justitiæ divinæ conjunctæ, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundum quod justitiæ divinæ dispositio exigit.

[1] « Expresse » quoad sensum, non autem quoad verba.

(a) Scotistæ dicunt animas separatas in purgatorio, vel in limbo sanctorum patrum ante passionem Christi detentas, naturali cognitione non posse, nec potuisse in distantia immoderata cognoscere, puta quæ apud vivos geruntur, vel in cœlo; hoc bene tamen ex revelatione Dei, vel angelorum, vel animarum ex hac vita decedentium possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod animæ mortuorum possunt habere curam de rebus viventium, etiamsi ignorent eorum statum; sicut nos habemus de mortuis, eis suffragia impendendo, quamvis eorum statum ignoremus. Possunt etiam facta viventium non per seipsos cognoscere, sed vel per animas eorum qui hinc ad eos accedunt, vel per angelos seu dæmones, vel etiam Spiritu Dei revelante, sicut Augustinus in eodem lib. dicit, cap. xv, col. 605.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod mortui viventibus apparent qualitercumque, vel contingit per specialem Dei dispensationem, ut animæ mortuorum rebus viventium intersint; et est inter divina miracula computandum; vel hujusmodi apparitiones fiunt per operationes angelorum bonorum vel malorum, etiam ignorantibus mortuis, sicut etiam vivi ignorantes aliis viventibus apparent in somnis, ut Augustinus dicit in lib. prædicto, c. x, etc., col. 600. Unde et de Samuele dici potest, quod ipse apparuit per revelationem divinam, secundum hoc quod dicitur Eccli., xlvi, 23, quod *dormivit, et notum fecit regi finem vitæ suæ;* vel illa apparitio fuit procurata per dæmones, si tamen Ecclesiastici auctoritas non recipiatur, propter hoc quod inter canonicas Scripturas apud Hebræos non habetur [1].

Ad tertium dicendum, quod ignorantia hujusmodi non contingit ex locali distantia, sed propter causam prædictam.

Conclusio. — Cum animæ mortuorum, secundum ordinationem divinam et modum essendi, segregatæ sint a conversatione viventium, nesciunt, secundum naturalem cognitionem, quæ hic aguntur; ex gratia autem est, si animæ beatorum, quæ hic aguntur, sciant (*a*).

QUÆSTIO XC.

DE PRIMA HOMINIS PRODUCTIONE QUANTUM AD ANIMAM.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de prima hominis productione, et circa hoc consideranda sunt quatuor : primo de productione ipsius hominis; secundo de fine productionis; tertio de statu et conditione hominis primo producti; quarto de loco ejus.

Circa productionem autem consideranda sunt tria : primo de productione hominis quantum ad animam; secundo quantum ad corpus viri; tertio quantum ad productionem mulieris.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum anima humana sit aliquid factum, vel sit de substantia ipsius Dei; 2° supposito quod sit facta, utrum sit creata; 3° utrum sit facta mediantibus angelis; 4° utrum sit facta ante corpus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima sit facta, vel sit de substantia Dei.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima non sit facta, sed sit de substantia Dei. Dicitur enim Genes., ii, 7 : *Formavit Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem.* Sed ille qui spirat, aliquid a se emittit. Ergo anima qua homo vivit, est aliquid de substantia Dei.

2. Præterea, sicut supra habitum est, anima est forma simplex. Sed forma est actus. Ergo anima est actus purus, quod est solius Dei. Ergo anima est de substantia Dei.

3. Præterea, quæcumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et mens sunt, et nullo modo differunt; quia oporteret quod aliquibus differentiis differrent; et sic essent composita. Ergo Deus et mens humana idem sunt.

Sed contra est quod Augustinus in lib. III *De anima et ejus origine*, cap. xv, col. 522, t. 10, enumerat quædam quæ dicit esse « multum operteque perversa, et fidei catholicæ adversa; » inter quæ primum est quod quidam dixerunt, « Deum animam non ex nihilo, sed de seipso fecisse. »

Respondeo dicendum, quod dicere animam esse de substantia Dei, manifestam improbabilitatem continet. Ut enim ex dictis patet, anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientiam quodammodo a rebus acquirit, et habet diversas potentias, quæ omnia aliena sunt a Dei natura, qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens, et nullam in se diversitatem habens, ut supra probatum est.

[1] Ex Augustino, lib. *De cura pro mortuis agenda*, c. xv, col. 606, t. 6.

(*a*) Adde modis prædictis cognoscendi quæ in hoc mundo aguntur pro purgatorii animabus experimentalem alleviationem vel liberationem.

Sed hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquorum. Primi enim qui naturas rerum considerare inceperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil præter corpora esse posuerunt; et ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum judicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis quod dicebant esse principium, ut dicitur in I *De anima,* text. 20 et seqq., per consequens sequebatur quod anima esset de substantia Dei. Juxta quam positionem etiam Manichæi Deum esse quamdam lucem corpoream existimantes quamdam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam. Secundo vero processum fuit ad hoc quod aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt, non tamen a corpore separatum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit quod Deus est « anima, mundum intuitu vel motu et ratione gubernans, » ut Augustinus narrat, IV *De civ. Dei,* cap. XXXI, § 2, col. 138, t. 7. Sic igitur illius totalis animæ partem aliqui posuerunt animam hominis, sicut homo est pars totius mundi, non valentes intellectu pertingere ad distinguendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundum distinctiones corporum. Hæc autem omnia sunt impossibilia, ut supra probatum est. Unde manifeste falsum est animam esse de substantia Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod inspirare non est accipiendum corporaliter. Sed idem est Deum inspirare, quod spiritum facere; quamvis et homo corporaliter spirans non emittat aliquid de sua substantia, sed de natura extranea.

Ad secundum dicendum, quod anima, etsi sit forma simplex secundum suam essentiam, non tamen est suum esse, sed est ens per participationem, ut ex supra dictis patet. Et ideo non est actus purus, sicut Deus.

Ad tertium dicendum, quod differens proprie acceptum aliquo differt, unde ibi quæritur differentia ubi est convenientia. Et propter hoc oportet differentia esse composita quodammodo, cum in aliquo differant, et in aliquo conveniant. Sed secundum hoc, licet omne differens sit diversum, non tamen omne diversum est differens, ut dicitur in X *Metaph.,* text. 25 et 25. Nam simplicia diversa sunt seipsis, non autem differunt aliquibus differentiis ex quibus componantur; sicut homo et asinus differunt rationali et irrationali differentiis, de quibus non est dicere quod ulterius aliis differentiis differant.

Conclusio. — Cum anima humana sit quandoque intelligens in potentia, Deus autem sit purus actus, impossibile est eam esse de Dei substantia, sed factam esse oportet (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum anima sit producta in esse per creationem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima non sit producta in esse per creationem. Quod enim in se habet aliquid materiale, fit ex materia. Sed anima habet in se aliquid materiale, cum non sit actus purus. Ergo anima est facta ex materia; non ergo est creata.

2. Præterea, omnis actus materiæ alicujus videtur educi de potentia materiæ; cum enim materia sit in potentia ad actum, actus quilibet præexistit in materia in potentia. Sed anima est actus materiæ corporalis, ut ex ejus definitione apparet. Ergo anima educitur de potentia materiæ.

3. Præterea, anima est forma quædam. Si igitur anima fit per creationem, pari ratione omnes aliæ formæ; et sic nulla forma exibit in esse per generationem; quod est inconveniens.

Sed contra est quod dicitur Genes., I, 27 : *Creavit Deus hominem ad imaginem suam.* Est autem homo ad imaginem Dei secundum animam. Ergo anima exivit in esse per creationem.

Respondeo dicendum, quod anima rationalis non potest fieri nisi per creationem; quod non est verum de aliis formis.

Cujus ratio est, quia cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse, quod habet ipsum esse, quasi in suo esse subsistens. Unde solæ substantiæ proprie et vere dicuntur entia; accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in VII *Metaph.,* text. 2 et 3, quod « accidens dicitur magis entis quam ens. »

(*a*) Parmenides Deum dixit esse de substantia animæ; Manichæi et Gnostici animam nostram rationalem esse de substantia Dei; Libertini eam nihil esse : sic impii hodierni.

Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus; et ideo nulli formæ non subsistenti proprie convenit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quod composita subsistentia fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra habitum est : unde ipsi proprie competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materia præjacente neque corporali, quia sic esset naturæ corporeæ, neque spirituali, quia sic substantiæ spirituales invicem transmutarentur; necesse est dicere quod non fiat nisi per creationem.

Ad primum ergo dicendum, quod in anima est, sicut materiale, ipsa simplex essentia; formale autem in ipsa est esse participatum, quod quidem ex necessitate simul est cum essentia animæ, quia esse per se consequitur ad formam. Et eadem ratio esset, si poneretur composita ex quadam materia spirituali , ut quidam dicunt; quia illa materia non est in potentia ad aliam formam, sicut nec materia cælestis corporis : alioquin anima esset corruptibilis. Unde nullo modo anima potest fieri ex materia præjacente.

Ad secundum dicendum, quod actum extrahi de potentia materiæ nihil aliud est quam aliquid fieri in actu quod prius erat in potentia. Sed quia anima rationalis non habet esse suum dependens a materia corporali, sed habet esse subsistens, et excedit capacitatem materiæ corporalis, ut supra dictum est; propterea non educitur de potentia materiæ.

Ad tertium dicendum, quod non est simile de anima rationali et de aliis formis, ut dictum est.

Conclusio. — Cum animæ rationali sicut esse, ita etiam fieri proprie competat, non possit autem fieri ex materia præjacente, necessarium est eam productam esse per creationem (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum anima rationalis sit producta a Deo immediate.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima rationalis non sit producta a Deo immediate, sed mediantibus angelis. Major enim ordo in spiritualibus est quam in corporalibus. Sed corpora inferiora producuntur per corpora superiora, ut Dionysius dicit *De div. nom.*, c. IV, § 4, col. 699, t. 1. Ergo et inferiores spiritus, qui sunt animæ rationales, producuntur per spiritus superiores, qui sunt angeli.

2. Præterea, finis rerum respondet principio; Deus enim est principium et finis rerum. Ergo et exitus rerum a principio respondet reductioni rerum in finem. Sed infima reducuntur per prima, ut Dionysius dicit[1] *De eccles. hierarch.*, c. V, col. 500, t. 1. Ergo et infima procedunt in esse per prima, scilicet animæ per angelos.

3. Præterea, perfectum est quod potest sibi simile facere, ut dicitur in V *Metaph.*, text. 21. Sed spirituales substantiæ sunt multo magis perfectæ quam corporales. Cum ergo corpora faciant sibi similia secundum speciem, multo magis angeli poterunt facere aliquid infra se secundum speciem naturæ, scilicet animam rationalem.

Sed contra est quod dicitur Genes., II, 8, quod Deus ipse *inspiravit in faciem hominis spiraculum vitæ.*

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt quod angeli, secundum quod operantur in virtute Dei, causant animas rationales. Sed hoc est omnino impossibile, et a fide alienum. Ostensum est enim, quod anima rationalis non potest produci nisi per creationem. Solus autem Deus potest creare, quia solius primi agentis est agere, nullo præsupposito; cum semper agens secundum præsupponat aliquid a primo agente, ut supra habitum est. Quod autem agit aliquid ex aliquo præsupposito agit transmutando, et ideo nullum aliud agens agit nisi transmu-

[1] Corderius : « Primis istis essentiis subditæ distinctiones, utpote quæ per illas sancte ad deificam divini principatus illustrationem adducuntur, etc., » § 2, col. 502. — Et § 4, col. 503 : « Lex quidem hæc est sacrosanctæ summæ deitatis, ut per prima quæ sequuntur ad divinissimam ejus lucem adducantur. »

(*a*) Animam juxta doctores communiter Deus ex nihilo producit; sed Enthusiastæ eam ex igne. Luciferiani de carnis substantia per propagationem, Tertullianistæ animam filii ex anima patris, sicut et corpus ex corpore, per generationem esse voluerunt.

tando, sed solus Deus agit creando. Et quia anima rationalis non potest produci per transmutationem alicujus materiæ, ideo non potest produci nisi a Deo immediate.

Et per hoc patet solutio ad objecta. Nam quod corpora causent vel sibi similia vel inferiora, et quod superiora reducant inferiora, totum hoc provenit per quamdam transmutationem.

Conclusio. — Cum anima rationalis non possit produci per transmutationem alicujus materiæ, sed solum per creationem, solus autem Deus possit creare; necesse est animam rationalem produci a Deo immediate (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum anima humana fuerit producta ante corpus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod anima humana fuerit producta ante corpus. Opus enim creationis præcessit opus distinctionis et ornatus, ut supra dictum est[1]. Sed anima producta est in esse per creationem, ut supra habitum est; corpus autem factum est in fine ornatus. Ergo anima hominis producta est ante corpus.

2. Præterea, anima rationalis magis convenit cum angelis, quam cum animalibus brutis. Sed angeli creati fuerunt ante corpora, vel statim a principio cum corporali materia; corpus autem hominis formatum est sexto die, quando et bruta animantia sunt producta. Ergo anima hominis fuit creata ante corpus.

3. Præterea, finis proportionatur principio. Sed anima in fine remanet post corpus. Ergo et in principio fuit creata ante corpus.

Sed contra est quod « actus proprius fit in potentia propria. » Cum ergo anima sit proprius actus corporis, anima producta est in corpore.

Respondeo dicendum, quod Origenes, lib. I *Periar.*, cap. vii, col. 170, et cap. viii, col. 176, t. 1, posuit non solum animam primi hominis, sed animas omnium hominum ante corpora simul cum angelis creatas, propter hoc quod credidit omnes spirituales substantias, tam animas quam angelos, æquales esse secundum suæ naturæ conditionem, sed solum merito distare; sic quod quædam earum corporibus alligantur, quæ sunt animæ hominum, vel cælestium corporum; quædam vero in sui puritate secundum diversos ordines remanent. De qua opinione supra jam diximus, et ideo relinquatur ad præsens.

Augustinus vero, *Super Gen. ad litt.*, lib. VII, cap. xxiv, col. 368, t. 3, dicit quod anima primi hominis ante corpus cum angelis est creata, ob aliam rationem: quia scilicet ponit quod corpus hominis in illis operibus sex dierum non fuit productum in actu, sed solum secundum causales rationes; quod non potest de anima dici, quia nec ex aliqua materia corporali aut spirituali præexistente facta fuit, nec ex aliqua virtute creata produci potuit. Et ideo videtur quod ipsamet anima in operibus sex dierum, in quibus omnia facta fuerunt, simul cum angelis fuerit creata, et quod postmodum propria voluntate inclinata fuit ad corpus administrandum. Sed hoc non dicit asserendo, ut ejus verba demonstrant; dicit enim, loco cit. : « Credatur, si nulla Scripturarum auctoritas, seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi esset, anima vero jam ipsa crearetur. »

Posset autem hoc utcumque[2] tolerari secundum eos qui ponunt quod anima habet per se speciem et naturam completam; et quod non unitur corpori ut forma, sed solum ad ipsum administrandum. Si autem anima unitur corpori ut forma, et est naturaliter pars humanæ naturæ, hoc omnino esse non potest. Manifestum est enim quod Deus primas res instituit in perfecto statu suæ naturæ, secundum quod uniuscujusque rei species exigebat. Anima autem, cum sit pars humanæ naturæ, non habet naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpori unita. Unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari.

Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum, dici poterit quod anima humana præcessit in operibus sex dierum secundum quamdam similitudinem generis, prout convenit cum angelis in intellectuali natura; ipsa vero fuit creata simul cum corpore. Secundum alios vero sanctos tam anima quam corpus primi ho-

[1] Cod. Alcan. et Nicolaï : « habitum est. »
[2] Al. : « utique hoc. »

(*a*) Quidam hæretici angelos faciunt animarum creatores.

minis in operibus sex dierum sunt producta.

Ad primum ergo dicendum, quod si natura animæ haberet integram speciem, ita quod secundum se crearetur, ratio illa procederet ut per se in principio crearetur. Sed quia naturaliter est forma corporis, non fuit seorsum creanda, sed debuit creari in corpore.

Et similiter est dicendum ad secundum. Nam anima, si per se speciem haberet, magis conveniret cum angelis ; sed inquantum est forma corporis, pertinet ad genus animalium ut formale principium.

Ad tertium dicendum, quod animam remanere post corpus accidit per defectum corporis, qui est mors : qui quidem defectus in principio creationis animæ esse non debuit.

Conclusio. — Cum Deus primas res instituerit in perfecto statu suæ naturæ, anima autem, quæ est pars humanæ naturæ, non habeat naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori unita; dicendum est animam humanam non esse productam ante corpus (*a*).

QUÆSTIO XCI.

DE PRODUCTIONE CORPORIS PRIMI HOMINIS.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de productione corporis primi hominis, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° de materia ex qua productum est ; 2° de auctore a quo productum est ; 3° de dispositione quæ ei per productionem est attributa ; 4° de modo et ordine productionis ipsius.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum corpus primi hominis sit de limo terræ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus primi hominis non sit factum de limo terræ [1]. Majoris enim virtutis est facere aliquid ex nihilo quam ex aliquo; quia plus distat ab actu non ens quam ens in potentia. Sed cum homo sit dignissima creaturarum inferiorum, decuit ut virtus Dei maxime ostenderetur in productione corporis ejus. Ergo non debuit fieri ex limo terræ, sed ex nihilo.

2. Præterea, corpora cælestia sunt nobiliora terrenis. Sed corpus humanum habet maximam nobilitatem, cum perficiatur a nobilissima forma, quæ est anima rationalis. Ergo non debuit fieri de corpore terrestri, sed magis de corpore cælesti.

3. Præterea, ignis et aer sunt nobiliora corpora quam terra et aqua : quod ex eorum subtilitate apparet. Cum igitur corpus humanum sit dignissimum, magis debuit fieri ex igne et ex aere, quam ex limo terræ.

4. Præterea, corpus humanum est compositum ex quatuor elementis; non ergo est factum ex limo terræ, sed ex omnibus elementis.

Sed contra est quod dicitur Genes., II, 7 : *Formavit Deus hominem de limo terræ.*

Respondeo dicendum, quod cum Deus perfectus sit in operibus suis, perfectionem dedit omnibus secundum eorum modum, secundum illud Deut., XXXII, 4 : *Dei perfecta sunt opera.* Ipse autem simpliciter perfectus est ex hoc quod omnia in se præhabet non per modum compositionis, sed simpliciter et unite, ut Dionysius dicit, *De div. nom.*, cap. V, § 4, col. 818, t. 1, eodem modo quo

[1] Ita cod. Alcan. aliique cum Nicolaï ; al. : « non sit de limo terræ. »

(*a*) Juxta doctores, anima creando infunditur, et infundendo creatur, ita ut simul sint tempore creatio et infusio, quamvis ordine naturæ creatio sit prima. Macrobius animas somniavit in cælo creatas hic inferius postea per Galaxiam descendere. Origenes animas humanas sicut et angelos a principio posuit fuisse creatas, et ad corpus cum formatur venisse vel venire. Juxta Manichæos in cælis primum creatæ, per suggestionem diaboli peccaverunt animæ, et merito peccati tunc in corpora velut in carceres fuerunt detrusæ ut purgentur, et postmodum salventur. De anima Adæ quæstio specialis est. Joannes quidam, episcopus hierosolymitanus, de quo Hieronymus, animam primi hominis dixit prius fuisse formatam quam corpus, et Augustinus de hac re dubitavit. Magister neutram opinionem determinat : an sit cum angelis anima Adæ ante corpus, vel corpore jam formato creata? Secundam partem Bonaventura retinens, primam partem satis rationabiliter ut possibilem de potentia ordinata Dei sustineri posse docet. Guillermus dicit : Augustinus in hoc si opinatus est de posse tantum, sic non defecit. Verumtamen de anima omnium hominum nulli licet dubitare vel contrarium opinari, quin creentur successive in suis corporibus, ut tenent sancti communiter, etiam Augustinus, immo omnes catholici tractatores et omnes fideles. — Hæc Guillermus.

diversi effectus præexistunt in causa secundum ejus virtutem unam. Ista autem perfectio ad angelos quidem derivatur, secundum quod omnia sunt in eorum cognitione quæ sunt a Deo in natura producta per formas diversas ; ad hominem vero derivatur inferiori modo hujusmodi perfectio : non enim in sua cognitione naturali habet omnium naturalium notitiam ; sed est ex rebus omnibus quodammodo compositus, dum de genere spiritualium substantiarum habet in se animam rationalem ; de similitudine vero cælestium corporum habet elongationem a contrariis per maximam æqualitatem complexionis ; elementa vero secundum substantiam ; ita tamen quod superiora elementa prædominantur in eo secundum virtutem, scilicet ignis et aer, quia vita præcipue consistit in calido, quod est ignis, et humido, quod est aeris ; inferiora vero elementa abundant in eo secundum substantiam. Aliter enim non posset esse mixtionis æqualitas, nisi inferiora elementa quæ sunt minoris virtutis secundum quantitatem in homine abundarent. Et ideo dicitur corpus hominis de limo terræ formatum, quia limus dicitur terra aquæ permixta. Et propter hoc homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturæ mundi quodammodo inveniuntur in eo.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus Dei creantis manifestata est in corpore hominis, dum ejus materia est per creationem producta. Oportuit autem ut ex materia quatuor elementorum fieret corpus humanum, ut homo haberet communicantiam [1] cum inferioribus corporibus; quasi medium [2] existens inter spirituales et corporales substantias.

Ad secundum dicendum, quod quamvis corpus cæleste sit simpliciter nobilius terrestri corpore, tamen quantum ad actus animæ rationalis est minus conveniens. Nam anima rationalis accipit notitiam veritatis quodammodo per sensus, quorum organa formari non possunt ex corpore cælesti, cum sit impassibile. Nec est verum quod quidam dicunt, aliquid de quinta essentia materialiter ad compositionem humani corporis advenire, ponentes animam uniri corpori mediante quadam luce. Primo enim falsum est quod dicunt lucem esse corpus. Secundo vero impossibile est aliquid de quinta essentia vel de corpore cælesti dividi, vel elementis permisceri, propter cælestis corporis impassibilitatem. Unde non venit in compositionem mixtorum corporum, nisi secundum suæ virtutis effectum.

Ad tertium dicendum, quod si ignis et aer, quæ sunt majoris virtutis in agendo, etiam secundum quantitatem in compositione humani corporis abundarent, omnino ad se traherent alia ; et non posset fieri æqualitas commixtionis, quæ est necessaria in compositione hominis ad bonitatem sensus tactus, qui est fundamentum sensuum aliorum. Oportet enim organum cujuslibet sensus non habere in actu contraria, quorum sensus est perceptivus, sed in potentia tantum, vel ita quod omnino careat toto genere contrariorum, sicut pupilla caret colore, ut sit in potentia ad omnes colores: quod in organo tactus non erat possibile, cum sit compositum ex elementis, quorum qualitates percipit tactus; vel ita quod organum sit medium inter contraria, ut necesse est in tactu accidere. Medium enim est in potentia ad extrema.

Ad quartum dicendum, quod in limo terræ est terra, et aqua conglutinans partes terræ [3]. De aliis autem elementis Scriptura mentionem non fecit, tum quia minus abundant secundum quantitatem in corpore hominis, ut dictum est, tum etiam quia in tota rerum productione de igne et aere, quæ sensu non percipiuntur a rudibus, mentionem non fecit Scriptura, quæ rudi populo tradebatur.

Conclusio. — Quamvis homo, ut medium quoddam existens inter spirituales creaturas et corporales substantias, corpus habeat ex quatuor elementis compositum, peculiariter tamen (quia terra et aqua in corpore hominis abundant) de limo terræ, hoc est, terra aquæ permixta formatus dicitur (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum corpus humanum sit immediate a Deo productum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus humanum non sit immediate a Deo productum. Dicit enim Augustinus, in III *De Trinit.*, cap. iv, col. 873, t. 8, quod

[1] Al. : « convenientiam. »

[2] Parm. : « quoddam. »

[3] Ita cod. Alcan. cum edit. Patav.; Nicolaï, edit. Rom., aliæque « terræ et aquæ. »

(*a*) Juxta Origenistas Adæ formatio de limo terræ allegorica et figurativa, non historica est.

« corporalia disponuntur a Deo per angelicam creaturam. » Sed corpus humanum formatum fuit ex materia corporali, ut dictum est. Ergo debuit produci mediantibus angelis, et non immediate a Deo.

2. Præterea, quod fieri potest virtute creata, non est necessarium quod immediate producatur a Deo. Sed corpus humanum produci potest per virtutem creatam cælestis corporis; nam et quædam animalia ex putrefactione generantur per virtutem activam corporis cælestis; et Albumazar dicit quod in locis in quibus nimis abundat calor aut frigus, homines non generantur, sed in locis temperatis tantum. Ergo non oportuit quod immediate corpus humanum formaretur a Deo.

3. Præterea, nihil fit ex materia corporali nisi per aliquam materiæ transmutationem. Sed omnis transmutatio corporalis causatur ex motu cælestis corporis, qui est primus motuum. Cum igitur corpus humanum sit productum ex materia corporali, videtur quod ad ejus formationem aliquid operatum fuerit corpus cæleste.

4. Præterea, Augustinus dicit, VII *Super Gen. ad litt.*, cap. XXIV, col. 368, t. 3, quod homo factus est secundum corpus in operibus sex dierum, secundum causales rationes, quas Deus inseruit creaturæ corporali; postmodum vero fuit formatum in actu. Sed quod præexistit in corporali creatura secundum causales rationes, per aliquam virtutem corpoream produci potest. Ergo corpus humanum productum est aliqua virtute creata[1].

Sed contra est quod dicitur Eccli., XVII, 1 : *Deus creavit de terra hominem.*

Respondeo dicendum, quod prima formatio humani corporis non potuit esse per aliquam virtutem creatam, sed immediate a Deo.

Posuerunt siquidem aliqui formas quæ sunt in materia corporali a quibusdam formis immaterialibus derivari.

Sed hanc opinionem refellit Philosophus in VII *Metaph.*, text. 26, 27 et 32, per hoc quod formis non competit secundum[2] se fieri, sed composito, ut supra expositum est. Et quia oportet agens esse simile facto, non convenit quod forma pura, quæ est sine materia, producat formam quæ est in materia, quæ non fit nisi per hoc quod compositum fit. Et ideo oportet quod forma quæ est in materia, sit causa formæ quæ est in materia, secundum quod compositum a composito generatur. Deus autem quamvis omnino sit immaterialis, tamen solus est qui sua virtute materiam producere potest creando. Unde ipsius solius est formam producere in materia absque adminiculo præcedentis formæ materialis. Et propter hoc angeli non possunt transmutare corpora ad formam aliquam, nisi adhibitis seminibus quibusdam, ut Augustinus dicit, *De Trinit.*, lib. III, cap. IX, col. 875, t. 8. Quia igitur corpus humanum nunquam formatum fuerat, cujus virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur, necesse fuit quod primum corpus hominis immediate formaretur a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi angeli aliquod ministerium Deo exhibeant in his quæ circa corpora operantur, aliqua tamen Deus in creatura corporea facit quæ nullo modo angeli facere possunt, sicut quod suscitat mortuos et illuminat cæcos; secundum quam virtutem etiam corpus primi hominis de limo terræ formavit. Potuit tamen fieri ut aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis angeli exhiberent, sicut exhibebunt in ultima resurrectione, pulveres colligendo.

Ad secundum dicendum, quod animalia perfecta, quæ generantur ex semine, non possunt generari per solam virtutem cælestis corporis, ut Avicenna fingit; licet ad eorum generationem naturalem cooperetur virtus cælestis corporis, prout Philosophus dicit in II *Phys.*, text. 26, quod « homo generat hominem ex materia et sol. » Et exinde est quod exigitur locus temperatus ad generationem hominum et aliorum animalium perfectorum. Sufficit autem virtus cælestium corporum ad generandum quædam animalia imperfectiora ex materia disposita. Manifestum est enim quod plura requiruntur ad productionem rei perfectæ quam ad productionem rei imperfectæ.

Ad tertium dicendum, quod motus cæli est causa transmutationum naturalium, non tamen transmutationum quæ fiunt præter naturæ ordinem et sola virtute divina, sicut quod mortui resuscitantur, quod cæci illuminantur; quibus est simile, quod homo ex limo terræ formatur.

Ad quartum dicendum, quod secundum

[1] Parm. addit : « et non immediate a Deo. » —

[2] In Parm. : « per se. »

rationes causales in creaturis dicitur aliquid præexistere dupliciter : uno modo secundum potentiam activam et passivam ; ut non solum ex materia præexistenti fieri possit, sed etiam ut aliqua præexistens creatura hoc facere possit. Alio modo secundum potentiam passivam tantum, ut scilicet de materia præexistente fieri possit a Deo ; et hoc modo secundum Augustinum corpus hominis præexistit in operibus productis, secundum causales rationes.

Conclusio. — Cum in prima rerum formatione, nullum præcesserit humanum corpus, cujus virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur, oportuit primum corpus hominis immediate a Deo formari (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum corpus hominis habuerit convenientem dispositionem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpus hominis non habuerit convenientem dispositionem. Cum enim homo sit nobilissimum animalium, corpus hominis debuit esse dispositum optime ad ea quæ sunt propria animalis, scilicet ad sensum et motum. Sed quædam animalia inveniuntur acutioris sensus quam homo, et velocioris motus, sicut canes melius odorant, et aves velocius moventur. Ergo corpus hominis non est convenienter dispositum.

2. Præterea, perfectum est cui nihil deest. Sed plura desunt humano corpori quam corporibus aliorum animalium, quæ habent tegumenta et arma naturalia ad sui protectionem, quæ homini desunt. Ergo corpus humanum est imperfectissime dispositum.

3. Præterea, homo plus distat a plantis quam ab animalibus brutis. Sed plantæ habent staturam rectam, animalia autem bruta pronam. Ergo homo non debuit habere staturam rectam.

Sed contra est quod dicitur Eccle., vii, 30 : *Deus fecit hominem rectum.*

Respondeo dicendum, quod omnes res naturales productæ sunt ab arte divina ; unde sunt quodammodo artificiata ipsius Dei. Quilibet autem artifex intendit suo operi dispositionem optimam inducere, non simpliciter, sed per comparationem ad finem. Et si talis dispositio habet secum adjunctum aliquem defectum, artifex non curat ; sicut artifex qui facit serram ad secandum, facit eam ex ferro, ut sit idonea ad secandum ; nec curat eam facere ex vitro, quæ est pulchrior materia, quia talis pulchritudo esset impedimentum finis. Sic igitur Deus unicuique rei naturali dedit optimam dispositionem, non quidem simpliciter, sed secundum ordinem ad proprium finem; et hoc est quod Philosophus dicit in II *Physic.*, text. 74 : « Et quia dignius est sic » vel « melius, non tamen simpliciter, sed ad uniuscujusque substantiam. » Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis et operationes ipsius. Materia enim est propter formam et instrumenta propter actiones agentis. Dico ergo quod Deus instituit corpus humanum in optima dispositione secundum convenientiam ad talem formam et ad tales operationes.

Et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quod talis defectus sequitur ex necessitate materiæ ad ea quæ requiruntur in corpore, ut sit debita proportio ipsius ad animam et ad animæ operationes.

Ad primum ergo dicendum, quod tactus (*b*), qui est fundamentum aliorum sensuum, est perfectior in homine quam in aliquo alio animali. Et propter hoc oportuit quod homo haberet temperatissimam complexionem inter omnia animalia. Præcedit etiam homo omnia alia animalia quantum ad vires sensitivas interiores, sicut ex supradictis ap-

(*a*) Secundum Richardum, nulla causa creata ad hominis productionem attingere potest, nisi per unum modum, scilicet per generationem. Secus est de productione murium et vermium propter imperfectionem corporis eorum, propter quod secundum aliquos conceditur quod mures per putrefactionem geniti et per propagationem sint speciei ejusdem, licet alii id negent. Quoad Adæ et Ævæ corpora, dicendum est quod Deus ea per seipsum, nulla influentia cælesti mediante, nec agente particulari univoco cooperante, immediate plasmavit. Articulus iste quod homo sufficienter ex putrefactione generari posset per magistros et episcopum parisiensem excommunicatus est. Avicenna dixerat corpus humanum posse generari de terra per influentiam cælorum, sicut mus et vermis. — Quidam autem ex Judæis et Arianis Deum ad angelos contendebant hæc verba, *Faciamus hominem*, dixisse.

(*b*) Homo meliorem et certiorem habet tactum cæteris animalibus ut communiter. Nota « ut communiter, » quia aranea præcellit hominum tactu, cum statim sentiat etiam solum motum suæ velæ ; sed hic tactus araneæ mere materialis est; unde præcellit adhuc tactu araneam homo.

paret. Ex quadam autem necessitate contingit, quod quantum ad aliquos exteriores sensus homo ab aliis animalibus deficiat, sicut homo inter omnia animalia habet pessimum olfactum. Necessarium enim fuit quod homo inter omnia animalia respectu sui corporis haberet maximum cerebrum : tum ut liberius in eo perficerentur operationes interiorum virium sensitivarum, quæ sunt necessariæ ad intellectus operationem, ut supra dictum est, tum etiam ut frigiditas cerebri temperaret calorem cordis, quem necesse est in homine abundare, ad hoc quod homo sit rectæ staturæ. Magnitudo autem cerebri propter ejus humiditatem est impedimentum olfactus, qui requirit siccitatem. Et similiter potest assignari ratio quare quædam animalia sunt acutioris visus et subtilioris auditus quam homo, propter impedimentum horum sensuum, quod necesse est consequi in homine ex perfecta complexionis æqualitate. Et eadem etiam ratio est assignanda de hoc quod quædam animalia sunt homine velociora : cui excellentiæ velocitatis repugnat æqualitas humanæ complexionis.

Ad secundum dicendum, quod cornua et ungulæ, quæ sunt quorumdam animalium arma, et spissitudo corii et multitudo pilorum ac plumarum, quæ sunt tegumenta animalium, attestantur abundantiæ terrestris elementi, quæ repugnat æqualitati et teneritudini complexionis humanæ ; et ideo hæc homini non competebant. Sed loco horum habet rationem et manus quibus potest parare sibi arma et tegumenta et alia vitæ necessaria, infinitis modis ; unde et manus, in III *De anima,* text. 38, dicitur « organum organorum. » Et hoc etiam magis competebat rationali naturæ, quæ est infinitarum conceptionum, ut haberet facultatem infinita instrumenta sibi parandi.

Ad tertium dicendum, quod habere staturam rectam conveniens fuit homini propter quatuor.

Primo quidem, quia sensus sunt dati homini non solum ad vitæ necessaria procuranda, sicut aliis animalibus, sed etiam ad cognoscendum. Unde, cum cætera animalia non delectentur in sensibilibus nisi per ordinem ad cibos et venerea, solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundum seipsam. Et ideo, quia sensus præcipue vigent in facie, alia animalia habent faciem pronam ad terram, quasi ad cibum quærendum et providendum sibi de motu [1]; homo vero habet faciem erectam, ut per sensus, et præcipue per visum qui est subtilior et plures differentias rerum ostendit, libere possit ex omni parte sensibilia cognoscere et cælestia et terrena, ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem.

Secundo, ut interiores vires liberius suas operationes habeant; dum cerebrum, in quo quodammodo perficiuntur, non est depressum, sed super omnes partes corporis elevatum.

Tertio, quia oporteret, si homo haberet pronam staturam, quod uteretur manibus loco anteriorum pedum; et sic utilitas manuum ad diversa opera perficienda cessaret.

Quarto, quia si haberet pronam staturam, et uteretur manibus loco anteriorum pedum, oporteret quod cibum caperet ore ; et ita haberet os oblongum et labia dura et grossa et linguam etiam duram, ne ab exterioribus læderetur, sicut patet in aliis animalibus; et talis dispositio omnino impediret locutionem, quæ est proprium opus rationis. Et tamen homo staturam rectam habens maxime distat a plantis. Nam homo habet superius sui, id est caput, versus superius mundi et inferius sui versus inferius mundi; et ideo est optime dispositus secundum dispositionem totius. Plantæ vero habent superius sui versus inferius mundi, nam radices sunt ori proportionales, inferius autem sui versus superius mundi. Animalia vero bruta medio modo; nam superius animalis est pars qua accipit alimentum, inferius autem est pars qua emittit superfluum.

Conclusio. — Cum quilibet artifex intendat suo operi dispositionem optimam secundum præstitum sibi finem inducere, recte dicitur corpus humanum formatum fuisse ab artifice Deo in optima dispositione; non simpliciter, sed secundum quod congruit animæ rationali et ejus operibus (*a*).

[1] Al. : « victu » quod esset repetitio inutilis.

(*a*) Manes Deum dixit in formam feræ Adam formasse. — Juxta doctores et sanctos communiter, ut asserit Guillermus, Adam de mane fuit creatus, et in paradiso positus, ubi Eva producta fuit, et hora tertia tentata. Adam creatus est extra paradisum, Eva in paradiso, sed qua die? Extra dies sex creationis, juxta S. Thomam, qui sese non retractat, q. XCII, a. 1, quamvis hoc minus prudenter affirmet Billuart. — In opere tamen sex dierum Eva materialiter fuit producta.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter corporis humani productio in Scriptura describatur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter corporis humani productio in Scriptura describatur. Sicut enim corpus humanum est factum a Deo, ita et alia opera sex dierum. Sed in aliis operibus dicitur : *Dixit Deus : Fiat, et factum est.* Ergo similiter dici debuit de hominis productione.

2. Præterea, corpus humanum a Deo immediate est factum, ut supra dictum est. Ergo inconvenienter dicitur : *Faciamus hominem.*

3. Præterea, forma humani corporis est ipsa anima, quæ est spiraculum vitæ. Inconvenienter ergo, postquam dixerat : *Formavit Deus hominem de limo terræ,* subjunxit : *Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.*

5. Præterea, anima, quæ est spiraculum vitæ, est in toto corpore et principaliter in corde. Non ergo debuit dicere quod *inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.*

5. Præterea, sexus masculinus et femininus pertinent ad corpus, imago vero Dei ad animam. Sed anima, secundum Augustinum, lib. VII *Sup. Gen. ad litt.*, c. xxiv, col. 368, t. 3, fuit facta[1] ante corpus. Inconvenienter ergo, cum dixisset : *Ad imaginem suam fecit illum,* addidit : *Masculum et feminam creavit eos.*

In contrarium est auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum ad primum, quod, sicut Augustinus dicit, *Super Gen. ad litt.*, lib. VI, cap. xii, col. 347, t. 3, non in hoc præeminet homo aliis rebus quod Deus fecit ipsum hominem, quasi alia ipse non fecerit, cum scriptum sit ps. ci, 26 : *Opera manuum tuarum sunt cæli;* et alibi, ps. xciv, 5 : *Aridam fundaverunt manus ejus*;* sed in hoc quod ad imaginem Dei factus est homo. Utitur tamen Scriptura in productione hominis speciali modo loquendi, ad ostendendum quod alia propter hominem facta sunt. Ea enim quæ principaliter intendimus, cum majori deliberatione et studio consuevimus facere.

**Siccam manus ejus formaverunt.*

Ad secundum dicendum quod non est intelligendum, Deum angelis dixisse : *Faciamus hominem,* ut quidam perverse intellexerunt. Sed hoc dicitur ad signandam pluralitatem divinarum personarum, quarum imago expressius invenitur in homine.

Ad tertium dicendum, quod quidam intellexerunt corpus hominis prius tempore formatum, et postmodum Deum formato jam corpori animam infudisse.

Sed contra rationem perfectionis primæ institutionis rerum est quod Deus vel corpus sine anima, vel animam sine corpore fecerit; cum utrumque sit pars humanæ naturæ. Et hoc etiam est magis inconveniens de corpore, quod dependet ex anima, et non e converso.

Et ideo ad hoc excludendum quidam posuerunt, quod, cum dicitur : *Formavit Deus hominem,* intelligitur productio corporis simul cum anima; quod autem additur *et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ,* intelligitur de Spiritu sancto, sicut et Dominus insufflavit in apostolos, dicens Joan., xx, 22 : *Accipite Spiritum sanctum.*

Sed hæc expositio, ut dicit Augustinus in lib. XIII *De civit. Dei*, cap. xxiv, col. 398, t. 7, excluditur per verba Scripturæ; nam subditur ad prædicta : *Et factus est homo in animam viventem :* quod Apostolus, I ad Cor., xiii, non ad vitam spiritualem, sed ad vitam animalem refert.

Per spiraculum ergo vitæ intelligitur anima; ut sic quod dicitur : *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ,* sit quasi expositio ejus quod præmiserat; nam anima est corporis forma.

Ad quartum dicendum, quod, quia operationes vitæ magis manifestantur in facie hominis propter sensus ibi existentes, ideo dicit in faciem hominis inspiratum esse spiraculum vitæ.

Ad quintum dicendum, quod secundum Augustinum, *Super Gen. ad litt.*, lib. IV, c. xxxiv, col. 319, t. 3, omnia opera sex dierum simul sunt facta. Unde animam primi hominis, quam ponit simul factam cum angelis, non ponit factam ante sextum diem; sed in ipso sexto die ponit esse factam et animam primi hominis in actu, et corpus ejus secundum rationes causales. Alii vero doctores ponunt et animam et corpus hominis factum sexto die in actu.

Conclusio. — Quoniam quæ principaliter inten-

[1] Ita cod. Alcan. cum aliis; editi « non fuit facta. »

dimus, cum majori deliberatione et studio facere consuevimus, hinc est quod productionis corporis hominis propter quem alia facta sunt, specialem modum Scriptura expresserit.

QUÆSTIO XCII.

DE PRODUCTIONE MULIERIS.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de productione mulieris; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum in illa rerum productione debuerit mulier produci; 2° utrum debuerit fieri de viro; 3° utrum de costa viri; 4° utrum facta fuerit immediate a Deo.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum mulier debuerit produci in prima rerum productione.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mulier non debuerit produci in prima rerum productione. Dicit enim Philosophus in lib. II *De generat. animal.*, cap. III, non procul a fin., quod « femina est mas occasionatus. » Sed nihil occasionatum et deficiens debuit esse in prima rerum institutione. Ergo in illa prima rerum institutione mulier producenda non erat.

2. Præterea, subjectio et minoratio ex peccato est subsecuta; nam ad mulierem dictum est post peccatum, Gen., III, 16 : *Sub viri potestate eris*. Et Gregorius dicit, XXI *Moral.*, c. XV, § 22, col. 203, t. 2, quod « ubi non delinquimus, omnes pares sumus[1]. » Sed mulier naturaliter est minoris virtutis et dignitatis quam vir; semper enim « honorabilius est agens patiente, » ut dicit Augustinus[2], XII *Super Gen. ad litt.*, c. XVI, § 33, col. 467, t. 3. Ergo non debuit mulier produci in prima rerum productione ante peccatum.

3. Præterea, occasiones peccatorum sunt amputandæ. Sed Deus præscivit quod mulier esset futura viro in occasionem peccati. Ergo non debuit mulierem producere.

Sed contra est quod dicitur Genes., II, 18 : *Non est bonum hominem esse* solum; faciamus ei adjutorium simile sibi.* **Esse hominem.*

Respondeo dicendum, quod necessarium fuit feminam fieri, sicut Scriptura dicit, *in adjutorium viri;* non quidem in adjutorium alicujus alterius[3] operis, ut quidam dixerunt, cum ad quodlibet aliud opus convenientius juvari possit vir per alium virum quam per mulierem, sed in adjutorium generationis. Quod manifestius videri potest, si in viventibus modus generationis consideretur. Sunt enim quædam viventia quæ in seipsis non habent virtutem activam generationis, sed ab agente alterius speciei generantur, sicut plantæ et animalia quæ generantur sine semine ex materia convenienti per virtutem activam cælestium corporum. Quædam vero habent virtutem generationis activam et passivam cunjunctam, sicut accidit in plantis quæ generantur ex semine : non enim est in plantis aliquod nobilius opus vitæ quam generatio; unde convenienter omni tempore in eis virtuti passivæ conjungitur virtus activa generationis. Animalibus vero perfectis competit virtus activa generationis secundum sexum masculinum, virtus vero passiva secundum sexum femininum. Et quia est aliquod opus vitæ nobilius in animalibus quam generatio, ad quod eorum vita principaliter ordinatur; ideo non omni tempore sexus masculinus feminino conjungitur in animalibus perfectis, sed solum tempore coitus; ut imaginemur per coitum sic fieri unum ex mare et femina, sicut in planta omni tempore conjunguntur vis masculina et feminina, etsi in quibusdam plus abundet una harum, in quibusdam plus altera. Homo autem adhuc ordinatur ad nobilius opus vitæ, quod est intelligere; et ideo adhuc in homine debuit esse majori ratione distinctio utriusque virtutis, ut seorsum produceretur femina a mare, et tamen carnaliter cunjungerentur in unum ad generationis opus. Et ideo statim post formationem mulieris dicitur Gen., II, 24 : *Erunt duo in carne una.*

Ad primum ergo dicendum, quod per respectum ad naturam particularem femina est aliquid deficiens et occasionatum, quia virtus activa quæ est in semine maris, intendit producere sibi simile perfectum secundum masculinum sexum; sed quod femina generetur, hoc est propter virtutis activæ debili-

[1] Non sunt expresse verba, sed tantummodo sensus.

[2] Æquivalenter : « Omni enim modo præstantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit. »

[3] Ita edit. Rom. deest « alterius. »

tatem, vel propter aliquam materiæ indispositionem, vel etiam propter aliquam transmutationem ab extrinseco, puta a ventis australibus, qui sunt humidi, ut dicitur in lib. IV *De generat. animal.*, cap. II. Sed per comparationem ad naturam universalem femina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturæ ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturæ universalis dependet ex Deo qui est universalis auctor naturæ : et ideo, instituendo naturam, non solum marem, sed etiam feminam produxit.

Ad secundum dicendum, quod duplex est subjectio. Una servilis, secundum quam præsidens utitur subjecto ad sui ipsius utilitatem, et talis subjectio introducta est post peccatum. Est autem alia subjectio œconomica, vel civilis, secundum quam præsidens utitur subjectis ad eorum bonum, et ista subjectio fuisset etiam ante peccatum. Defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent. Et sic ex tali subjectione naturaliter femina subjecta est viro; quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis. Nec inæqualitas hominum excluditur per innocentiæ statum, ut infra dicetur.

Ad tertium dicendum, quod si omnia ex quibus homo sumpsit occasionem peccandi, Deus substraxisset a mundo, remansisset universum imperfectum. Nec debuit bonum commune tolli, ut vitaretur particulare malum; præsertim cum Deus sit adeo potens, ut quodlibet malum possit ordinare in bonum.

Conclusio. — Cum oportuerit in prima rerum formatione dari homini adjutorium ad opus generationis explendum, debuit tunc mulier produci.

ARTICULUS II.

Utrum mulier debuerit fieri ex viro.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod mulier non debuerit fieri ex viro. Sexus enim communis est homini et aliis animalibus. Sed in aliis animalibus feminæ non sunt factæ ex maribus. Ergo nec in homine fieri debuit.

2. Præterea, eorum quæ sunt ejusdem speciei, eadem est materia. Sed mas et femina sunt ejusdem speciei. Cum igitur vir fuerit factus ex limo terræ, ex eodem debuit fieri femina et non ex viro.

3. Præterea, mulier facta est in adjutorium generationis viro. Sed nimia propinquitas reddit personam ad hoc ineptam; unde personæ propinquæ a matrimonio excluduntur, ut patet Levit., XVIII. Ergo mulier non debuit fieri ex viro.

Sed contra est quod dicitur Eccl., XVII, 5 : *ex ipso*, scilicet viro, *adjutorium simile sibi*, scilicet mulierem.

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit mulierem in prima rerum institutione ex viro formari magis quam in aliis animalibus.

Primo quidem, ut in hoc quædam dignitas primo homini servaretur; ut secundum Dei similitudinem esset et ipse principium totius suæ speciei, sicut Deus est ipse principium totius universi. Unde et Paulus dicit, Act., XVII, 26, quod *Deus fecit ex uno omne genus hominum.*

Secundo, ut vir magis diligeret mulierem, et ei inseparabilius adhæreret, dum cognosceret eam ex se esse productam. Unde dicitur Gen., II, 23 et 24 : *De viro sumpta est. Quamobrem relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ.* Et hoc maxime necessarium fuit in specie humana, in qua mas et femina commanent per totam vitam, quod non contingit in aliis animalibus.

Tertio, quia, ut Philosophus dicit VIII *Ethic.*, cap. XII, mas et femina cunjunguntur in hominibus non solum propter necessitatem generationis, ut in aliis animalibus, sed etiam propter domesticam vitam, in qua sunt aliqua opera viri et feminæ, et in qua vir est caput mulieris. Unde convenienter ex viro formata est femina sicut ex suo principio.

Quarta vero ratio est sacramentalis. Figuratur enim per hoc quod Ecclesia a Christo sumit principium. Unde Apostolus dicit ad Ephes., V, 32 : *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesia.*

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod materia est ex qua aliquid fit. Natura autem creata habet determinatum principium; et cum sit determinata ad unum, etiam habet determinatum processum, unde ex determinata materia producit aliquid in determinata specie. Sed virtus divina, cum sit infinita, potest idem secundum speciem ex quacumque materia facere, sicut virum ex limo terræ, et mulierem ex viro.

Ad tertium dicendum, quod ex naturali generatione contrahitur quædam propinquitas, quæ matrimonium impedit. Sed mulier non est producta a viro per naturalem generationem, sed sola virtute divina; unde Eva non dicitur filia Adæ. Et propter hoc ratio non sequitur.

Conclusio. — Ut vitæ principium totius suæ speciei esset, sicut Deus totius universi, mulierem ex viro formari decuit.

ARTICULUS III.

Utrum mulier debuerit formari de costa viri.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod mulier non debuerit formari de costa viri. Costa enim viri fuit multo minor quam corpus mulieris. Sed ex minori non potest fieri majus, nisi vel per additionem, quod si fuisset, magis ex illo addito mulier formata diceretur quam de costa; vel per rarefactionem; quia, ut dicit Augustinus, X *Super Genes. ad litt.*, cap. XXVI, col. 428, t. 3, « non est possibile ut aliquod corpus crescat. nisi rarescat[1]. » Non autem invenitur corpus mulieris rarius quam viri, ad minus in ea proportione quam habet costa ad corpus Evæ. Ergo Eva non fuit formata de costa Adæ.

2. Præterea, in operibus primo creatis non fuit aliquid superfluum. Costa ergo Adæ fuit de perfectione corporis ejus. Ergo, ea subtracta, remansit imperfectum, quod videtur inconveniens.

3. Præterea, costa non potest separari ab homine sine dolore. Sed dolor non fuit ante peccatum. Ergo costa non debuit separari a viro, ut ex ea mulier formaretur.

Sed contra est quod dicitur Genes., II, 22 : *Ædificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem.*

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit mulierem formari de costa viri. Primo quidem ad significandum quod inter virum et mulierem debet esse specialis conjunctio; neque enim mulier debet dominari in virum, et ideo non est formata de capite; neque debet a viro despici, tanquam serviliter subjecta, et ideo non est formata de pedibus. Secundo propter sacramentum, quia de latere Christi dormientis in cruce flexerunt sacramenta, id est sanguis et aqua, quibus est Ecclesia instituta.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt, per multiplicationem materiæ absque alterius additione formatum fuisse corpus mulieris, ad modum quod Dominus quinque panes multiplicavit.

Sed hoc est omnino impossibile. Multiplicatio enim prædicta aut accidit secundum transmutationem substantiæ ipsius materiæ, aut secundum transmutationem dimensionum ejus : non autem secundum transmutationem substantiæ ipsius materiæ, tum quia materia in se considerata est omnino intransmutabilis, utpote existens in potentia, et habens solum rationem subjecti, tum etiam quia multitudo et magnitudo sunt præter essentiam ipsius materiæ. Et ideo nullo modo potest multiplicatio materiæ intelligi eadem materia manente, absque additione, nisi per hoc quod majores dimensiones accipiat. Hoc autem est rarefieri, scilicet materiam eamdem accipere majores dimensiones, ut Philosophus dicit in IV *Phys.*, text. 84. Dicere ergo materiam eamdem multiplicari absque rarefactione, est ponere contradictoria simul, scilicet definitionem absque definito.

Unde, cum non appareat rarefactio in talibus nultiplicationibus, necesse est ponere additionem materiæ vel per creationem, vel, quod probabilius est, per conversionem[2]. Unde Augustinus dicit, *Super Joan. tract.* XXIV, col. 1593, t. 3 quod hoc modo Christus ex quinque panibus satiavit quinque millia hominum, quomodo ex paucis granis producit multitudinem segetum; quod fit per conversionem alimenti. Dicitur tamen vel ex quinque panibus turbas pavisse, vel ex costa mulierem formasse, quia additio facta est ad materiam præexistentem costæ, vel panum.

Ad secundum dicendum, quod costa illa fuit de perfectione Adæ, non prout erat individuum quoddam, sed prout erat principium speciei, sicut semen est de perfectione generantis, quod operatione naturali cum

[1] « Quid autem absurdius quam putare... ullum esse corpus, manente naturæ suæ quantitate, quod undique crescat, nisi rarescat. »

[2] Ita cod. Alcan. et Camer., cum editis plurimis; edit. Rom. : « vel per creationem, quod probabilius est, vel per conversionem. » Vide III part., quæst. XLIV, art. 4, ad 4; et II, dist. 18, quæst. I, art. 1.

delectatione resolvitur. Unde multo magis virtute divina corpus mulieris potuit de costa viri formari absque dolore.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Conclusio. — Ut significaretur inter virum et mulierem debere esse socialem conjunctionem, et fluxura sacramenta de latere Christi dormientis in cruce, mulierem de costa viri formari conveniebat (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum mulier fuerit immediate formata a Deo.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod mulier non fuerit immediate formata a Deo. Nullum enim individuum ex simili secundum speciem productum fit immediate a Deo. Sed mulier facta est de viro, qui est ejusdem speciei cum ipsa. Ergo non est facta immediate a Deo.

2. Præterea, Augustinus dicit, III *De Trinit.,* c. iv, col 873, t. 8, quod corporalia dispensantur a Deo per angelos. Sed corpus mulieris ex materia corporali est formatum. Ergo est factum per ministerium angelorum, et non immediate a Deo.

3. Præterea, ea quæ præextiterunt in creaturis secundum rationes causales, producuntur virtute alicujus creaturæ, et non immediate a Deo. Sed secundum causales rationes corpus mulieris in primis operibus productum fuit, ut Augustinus dicit, *Super Gen. ad litt.,* lib. IX, c. xv, col. 403, t. 3. Ergo non fuit producta mulier immediate a Deo.

Sed contra est quod Augustinus dicit in eodem lib., ibid. : « Formare vel ædificare costam ut mulier esset, non potuit nisi Deus, a quo universa natura subsistit. »

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, uniuscujusque speciei generatio naturalis est ex determinata materia. Materia autem ex qua naturaliter generatur homo est semen humanum viri vel feminæ. Unde ex alia quacumque materia individuum humanæ speciei generari non potest naturaliter. Solus autem Deus, qui est naturæ institutor, potest præter naturæ ordinem res in esse producere. Et ideo solus Deus potuit vel virum de limo terræ, vel mulierem de costa viri formare.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit quando individuum generatur ex simili secundum speciem generatione naturali.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, *Super Gen. ad litt.,* lib. IX, c. xv, col 403, t. 3, an ministerium angeli exhibuerint Deo in formatione mulieris, nescimus; certum tamen est quod sicut corpus viri de limo non fuit formatum per angelos, ita nec corpus mulieris de costa viri.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus in eodem lib., c. xviii, col. 407, t. 3, dicit, « non habuit prima rerum conditio ut femina omnino sic fieret; sed tamen hoc habuit ut sic fieri posset[1]. » Et ideo secundum causales rationes præexistit corpus mulieris in primis operibus, non secundum potentiam activam, sed secundum potentiam passivam tantum, in ordine ad potentiam activam Creatoris.

Conclusio. — Cum a solo Deo, qui est naturæ institutor, possit res præter naturæ ordinem in esse produci, ab eo solo formari potuit mulier de costa viri (*a*).

QUÆSTIO XCIII.

DE FINE SIVE TERMINO PRODUCTIONIS HOMINIS.

(Et novem quæruntur.)

Deinde considerandum est de fine sive termino productionis hominis prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei, et

[1] « Non habuit hoc prima rerum conditio, quando sexto die dictum est, *Masculum et feminam fecit eos,* ut femina omnino sic fieret; sed tantum hoc habuit quia et sic fieri posset. »

(*a*) Cajetanus dicit formationem Evæ admittendam esse secundum mysterium, per parabolam, non per allegoriam ut Origenistæ docuerant. Hugo a S. Victore ex sola costa Adæ vult Evam fuisse productam, probabiliter per rarefactionem majorem illius, id est, per dilatationem et porositatis extensionem. Quando enim particulæ aeris spatium implent circa terram, earum dilatatio ad rarefactionem ducit, et de facto, in quacumque extensione, corporis dilatati particulæ in minori numero vel rariores sunt quam corporis compressi; unde non incaute phænomenon istud rarefactio a Scholasticis vocatur.

Magister et alii dixerunt quod Eva fuit producta sine additione materiæ aliunde sumptæ, per multiplicationem materiæ in seipsa. Guillelmus dicit quod Deus materiam ex nihilo creatam superaddidit.

(*a*) Augustinus, Magister et Richardus de Mediavilla dicunt quod angeli quoad aliquid in formatione mulieris ministraverunt, ipsum Adam soporando, et costam cum carne abstrahendo; sed quoad alia non potuerunt efficere.

circa hoc quæruntur novem : 1° utrum in homine sit imago Dei; 2° utrum imago Dei sit in irrationalibus creaturis; 3° utrum imago Dei sit magis in angelo quam in homine; 4° utrum imago Dei sit in omni homine; 5° utrum in homine sit imago Dei per comparationem ad essentiam vel ad personas divinas omnes, aut ad unam earum; 6° utrum imago Dei sit in homine secundum potentias, aut secundum habitus aut actus; 7° utrum per comparationem ad omnia objecta; 8° utrum imago Dei inveniatur in homine solum secundum mentem; 9° de differentia imaginis et similitudinis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum imago Dei sit in homine.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod imago Dei non sit in homine. Dicitur enim Isa., XL, 18 : *Cui similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei?*

2. Præterea, esse Dei imaginem est proprium primogeniti, de quo dicit Apostolus ad Coloss., I, 15 : *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ.* Non ergo in homine invenitur Dei imago.

3. Præterea, Hilarius dicit in lib. *De syn.*, § 13, col. 490, t. 2, quod « imago est ejus rei ad quam imaginatur, species indifferens; » et iterum dicit, ibid., quod « imago est rei ad rem coæquandæ indiscreta et unita similitudo[1]. » Sed non est species indifferens Dei et hominis; nec potest esse æqualitas hominis ad Deum. Ergo in homine non potest esse imago Dei.

Sed contra est quod dicitur Gen., I, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæst.*, q. LXXIV, col. 85, t. 6, « ubi est imago, continuo est et similitudo; sed ubi est similitudo, non continuo est imago[2]. » Ex quo patet quod similitudo est de ratione imaginis, et imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressa. Imago enim ducitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius; unde ovum, quantumcumque sit alteri ovo simile et æquale, quia tamen non est expressum ex illo, non dicitur imago ejus[3] : æqualitas autem non est de ratione imaginis; quia, ut Augustinus ibidem dicit : « ubi est imago, non continuo est æqualitas, » ut patet in imagine alicujus in speculo relucente. Est tamen de ratione perfectæ imaginis, nam in perfecta imagine non deest aliquid imagini, quod insit illi de quo expressa est.

Manifestum est autem, quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quæ deducitur a Deo sicut ab exemplari; non tamen est similitudo secundum æqualitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura, cum dicit hominem factum *ad imaginem Dei.* Præpositio enim, *ad,* accessum quemdam significat, qui competit rei distanti.

Ad primum ergo dicendum, quod Propheta loquitur de corporalibus imaginibus ab homine fabricatis; et ideo signanter dicit : *Quam imaginem ponetis ei?* Sed Deus ipse sibi in homine posuit spiritualem imaginem.

Ad secundum dicendum, quod primogenitus omnis creaturæ est imago Dei perfecta, perfecte implens illud cujus imago est. Et ideo dicitur *imago,* et nunquam *ad imaginem.* Homo vero et propter similitudinem dicitur *imago,* et propter imperfectionem similitudinis dicitur *ad imaginem.* Et quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturæ, imago Dei est in filio suo primogenito, sicut imago regis in filio sibi connaturali; in homine autem sicut in aliena natura, sicut imago regis in nummo argenteo, ut patet per Augustinum in lib. *De decem chordis, Sermone* IX, c. VIII, col. 82, t. 5.

Ad tertium dicendum, quod cum unum sit ens indivisum, eo modo dicitur species indifferens, quo una. Unum autem dicitur aliquid, non solum numero, aut specie, aut genere, sed etiam secundum analogiam vel proportionem quamdam; et sic est unitas, vel convenientia creaturæ ad Deum. Quod autem dicit, « rei ad rem coæquandæ, » pertinet ad rationem perfectæ imaginis.

CONCLUSIO. — Cum in homine inveniatur aliqua

[1] « Cum imago omnis, ejus ad quem coimaginetur species indifferens sit. » — « Imago itaque est rei ad rem coæquandæ imaginata et indiscreta similitudo. »

[2] Plenius in textu D. Augustini.

[3] Ita cod. Alcan. et Tarrac. cum editis fere omnibus; edit. Rom. : « ad imaginem ejus. »

Dei similitudo, quæ ab eo deducitur sicut ab exemplari, non tamen secundum Domini æqualitatem; est quidem in homine imago Dei, sed imperfecta (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis. Dicit enim Dionysius, in lib. *De divin. nomin.*, cap. II, § 8, col. 646, t. 1 : « Habent causata causarum suarum contingentes imagines[1]. » Sed Deus est causa non solum rationalium creaturarum, sed etiam irrationalium. Ergo imago Dei invenitur in irrationalibus creaturis.

2. Præterea, quanto est expressior similitudo in aliquo, tanto magis accedit ad rationem imaginis. Sed Dionysius dicit, IV cap. *De div. nom.*, § 4, col. 698, t. 1, quod « radius solaris maxime habet similitudinem divinæ bonitatis[2]. » Ergo est ad imaginem Dei.

3. Præterea, quando aliquid est magis perfectum in bonitate, tanto magis est Deo simile. Sed totum universum est perfectius in bonitate quam homo ; quia etsi bona sint singula, tamen simul omnia dicuntur valde bona, Gen., I. Ergo totum universum est ad imaginem Dei, et non solum homo.

4. Præterea, Boetius, in lib. III *De consol.*, metr. IX, col. 759, t. 1, dicit de Deo :

> « Mundum mente gerens, similique in imagine [formans. »

Ergo totus mundus est ad imaginem Dei, et non solum rationalis creatura.

Sed contra est quod dicit Augustinus, VI *Super Gen. ad litt.*, c. XII, col. 348, t. 3 : « Hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem fecit, propter hoc quod ei dedit mentem intellectualem, qua præstat pecoribus. » Ea ergo quæ non habent intellectum, non sunt ad imaginem Dei.

Respondeo dicendum, quod non quælibet similitudo, etiamsi sit expressa ex altero sufficit ad rationem imaginis. Si enim similitudo sit secundum genus tantum, vel secundum aliquod accidens commune, non propter hoc dicetur aliquid esse ad imaginem alterius. Non enim posset dici quod vermis, qui oritur ex homine, sit imago hominis, propter similitudinem generis. Neque iterum potest dici, quod si aliquid fiat album ad similitudinem alterius, propter hoc sit ad ejus imaginem; quia album est accidens commune pluribus speciebus. Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo; vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei, et præcipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro. Unde signanter Hilarius dicit in lib. *De synod.*, § 13, col. 490, t. 2, quod « imago est species indifferens, »

Manifestum est autem quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem et maxime communiter, inquantum sunt; secundo, inquantum vivunt; tertio vero, inquantum sapiunt vel intelligunt; quæ, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. LI, col. 32, t. 6, « ita Deo similitudine sunt proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius. » Sic ergo patet quod solæ intellectuales creaturæ, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod omne imperfectum est quædam participatio perfecti. Et ideo etiam ea quæ deficiunt a ratione imaginis, inquantum tamen aliqualem Dei similitudinem habent, participant aliquid de ratione imaginis. Et ideo Dionysius dicit quod « causata habent causarum contingentes imagines, » id est, quantum contingit ea habere, et non simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod Dionysius assimilat radium solarem divinæ bonitati quantum ad causalitatem, non secundum dignitatem naturæ, quæ requiritur ad rationem imaginis,

Ad tertium dicendum, quod universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura, extensive et diffusive; sed intensive et collective similitudo divinæ perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quæ est capax summi boni.

[1] Corderius : « Non enim est perfecta et absoluta similitudo eorum quæ effecta sunt et causarum ; quin potius habent quidem effecta causarum, quoad fieri potest, imagines. »

[2] Sensum reddit D. Thomas. Corderius : « Quid autem dicatur de ipsomet radio solis ? A summo enim bono lumen proficiscitur, et imago bonitatis est ; quamobrem nomine luminis bonum laudatur, tanquam appareat primum exemplar in imagine. »

(*a*) Homo est imago Dei naturalis, non artificialis, nec tamen connaturalis, quia connaturalitas convenientiam in eadem natura dicit.

Vel dicendum quod pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem. Unde cum dicitur quod sola natura intellectualis est ad imaginem Dei, non excluditur quin universum secundum aliquam sui partem sit ad imaginem Dei, sed excluduntur aliæ partes universi.

Ad quartum dicendum, quod imago accipitur a Boetio secundum rationem similitudinis, qua artificiatum imitatur speciem artis, quæ est in mente artificis. Sic autem quælibet creatura est imago rationis exemplaris, quam habet in mente divina. Sic autem non loquimur nunc de imagine, sed secundum quod attenditur secundum similitudinem naturæ, prout scilicet primo enti assimilantur omnia, inquantum sunt entia, et primæ vitæ, inquantum sunt viventia; et summæ sapientiæ, inquantum sunt intelligentia.

Conclusio. — Cum solæ intellectuales creaturæ assimilentur Deo ut intelligit, et sapit; eæ solæ, si proprie loquamur, sunt ad imaginem Dei (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non sit magis ad imaginem Dei quam homo. Dicit enim Augustinus in *Serm. de imagine, Serm.* xliii, *de verbis Apost.*, cap. ii, col. 255, t. 5, quod « Deus nulli alii creaturæ dedit quod sit ad imaginem suam nisi homini [1]. » Non ergo verum est quod angelus magis dicatur ad imaginem Dei quam homo.

2. Præterea, secundum Augustinum in lib. LXXXIII *Quæstion.*, quæst. li, col. 33, § 2, t. 6, « homo ita est ad imaginem Dei, ut nulla interposita creatura formetur a Deo; et ideo nihil est illi conjunctius [2]. » Sed imago Dei dicitur aliqua creatura, inquantum Deo conjungitur. Ergo angelus non est magis ad imaginem Dei quam homo.

3. Præterea, creatura dicitur ad imaginem Dei, inquantum est intellectualis naturæ. Sed intellectualis natura non intenditur nec remittitur; non enim est de genere accidentis, cum sit in genere substantiæ. Ergo angelus non est magis ad imaginem Dei quam homo.

Sed contra est quod dicit Gregorius in xxxiv *Homil. in Evang.*, § 7, col. 1250, t. 2, quod « angelus dicitur signaculum similitudinis, quia in eo similitudo divinæ imaginis magis insinuatur expressa [3]. »

Respondeo dicendum, quod de imagine Dei loqui dupliciter possumus : uno modo quantum ad id in quo primo consideratur ratio imaginis, quod est intellectualis natura; et sic imago Dei est magis in angelis quam sit in hominibus, quia intellectualis natura perfectior est in eis, ut ex supra dictis patet. Secundo potest considerari imago Dei in homine quantum ad id in quo secundario consideratur, prout scilicet in homine invenitur quædam Dei imitatio, inquantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo; et inquantum anima hominis est tota in toto corpore ejus, et iterum tota in qualibet parte ipsius, sicut Deus se habet ad mundum. Et secundum hæc et similia magis invenitur Dei imago in homine quam in angelo. Sed quantum ad hoc non attenditur per se ratio divinæ imaginis in homine, nisi præsupposita prima imitatione, quæ est secundum intellectualem naturam; alioquin etiam animalia bruta essent ad imaginem Dei. Et ideo cum quantum ad intellectualem naturam angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo, simpliciter concedendum est angelum magis esse ad imaginem Dei, hominem autem secundum quid.

Ad primum ergo dicendum, quod Augus-

[1] Sensus est, non ipsamet verba.

[2] Ita legitur in textu D. Augustini, aliquot verbis mutatis.

[3] « Notandum quod non ad similitudinem Dei factus, sed signaculum similitudinis dicitur, ut quo in eo subtilior est natura, eo in illo imago Dei similius insinuetur expressa. »

(*a*) Secundum D. Thomæ viam, imago distincte sub ratione individui, vestigium indistincte sub ratione speciei repræsentat.

Secundum Scotistas, umbra est obscura, et in quadam elongatione confusiva respectu rei cujus est umbra consistit.

Vestigium in quadam elongatione et distinctione partem, vel secundum partem repræsentando.

Imago per modum totius in quadam propinquitate et distinctione repræsentat.

Ad propositum, omnis creatura indeterminate in confuso considerata tanquam umbra est respectu Dei; considerata respectu Dei sub ratione causæ efficientis, exemplaris et finalis vestigium dicitur; anima vero humana quantum ad tria, memoriam, intellectum et voluntatem, imago Dei dicitur.

Gnostici et Manichæi omnes bestias ponebant esse rationis capaces, et non solum sentire, sed etiam intelligere.

tinus excludit a Dei imagine alias inferiores creaturas intellectu carentes, non autem angelos.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ignis dicitur esse subtilissimum corporum secundum suam speciem, cum tamen unus ignis sit alio subtilior, ita dicitur quod nihil est conjunctius Deo quam mens humana secundum genus intellectualis naturæ; quia, sicut ipse supra præmiserat, loc. cit. in argum., col. 32, « quæ sapiunt, ita sunt illi similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius. » Unde per hoc non excluditur quin angelus sit magis [1] ad Dei imaginem.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur quod substantia non recipit magis et minus, non intelligitur quod una species substantiæ non sit perfectior quam alia; sed quod unum et idem individuum non participet suam speciem quandoque magis, quandoque minus; nec etiam a diversis individuis participatur species substantiæ secundum magis et minus.

Conclusio. — Cum intellectualis natura, in qua divinæ imaginis ratio primo et per se consideratur, in angelo sit perfectior, ipse simpliciter magis est ad imaginem Dei quam homo.

ARTICULUS IV.

Utrum imago Dei inveniatur in quolibet homine

Ad quartum sic proceditur 1. Videtur quod imago Dei non inveniatur in quolibet homine. Dicit enim Apostolus, I ad Cor., xi, 7, quod *vir est imago Dei, mulier autem est imago viri* *. Cum ergo mulier sit individuum humanæ speciei, non cuilibet individuo convenit esse imaginem Dei.

* *Imago Dei est... gloria viri est.*

2. Præterea, Apostolus dicit, Rom., viii, 29 et 30, illos *quos* Deus *præscivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, hos et vocavit.* Sed non omnes homines prædestinati sunt. Ergo non omnes homines habent conformitatem imaginis.

3. Præterea, similitudo est de ratione imaginis, ut supra dictum est. Sed per peccatum fit homo Deo dissimilis. Ergo amittit Dei imaginem.

Sed contra est quod dicitur in ps. xxxviii, 7 : *Verumtamen in imagine pertransit homo.*

Respondeo dicendum, quod, cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine : uno quidem modo secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum, et hæc aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quæ est communis omnibus hominibus ; alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte, et hæc est imago per conformitatem gratiæ ; tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte, et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriæ. Unde super illud psal. iv, 7 : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine,* Glossa ordinaria, col. 849, t. 1, distinguit triplicem imaginem, scilicet « creationis, » et « recreationis, » et « similitudinis. » Prima ergo imago invenitur in omnibus hominis, secunda in justis tantum, tertia vero solum in beatis.

Ad primum ergo dicendum, quod tam in viro quam in muliere invenitur Dei imago quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualem naturam. Unde Gen., i, 27, cum dixisset : *Ad imaginem Dei creavit illum,* scilicet hominem, subdit : *Masculum et feminam creavit eos.* Et dixit pluraliter *eos,* ut Augustinus dicit, *Super Gen. ad litt.,* lib. III, c. xxii, col. 294, t. 3, « ne intelligatur in uno individuo uterque sexus fuisse conjunctus [2]. » Sed quantum ad aliquid secundarium imago Dei invenitur in viro, secundum quod non invenitur in muliere. Nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturæ. Unde cum Apostolus dixisset quod *vir imago et gloria est Dei, mulier autem est* gloria viri,* ostendit quare hoc dixerit, subdens : *Non enim vir est* ex muliere, sed mulier ex viro ; et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum.*

* *Dei est ... viri est.*

* *Ex muliere est ... et non est creatus vir.*

Ad secundum et tertium dicendum, quod illæ rationes procedunt de imagine quæ est secundum conformitatem gratiæ et gloriæ.

[1] Al. deest : « magis. »

[2] « Ne quisquam arbitraretur ita factum, ut in homine singulari uterque sexus exprimeretur. »

CONCLUSIO. — Imago creationis in omnibus invenitur hominibus; sed recreationis, in justis tantum, similitudinis vero solum in beatis.

ARTICULUS V.

Utrum in homine sit imago Dei quantum ad Trinitatem personarum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in homine non sit imago Dei quantum ad Trinitatem divinarum personarum. Dicit enim Augustinus, in lib. *De fide ad Petr.* [1], cap. I, col. 755, t. 6 : « Una est sanctæ Trinitatis essentialiter divinitas et imago, ad quam factus est homo; » et Hilarius, in V *De Trin.*, § 8, col. 134, t. 2, dicit, quod « homo fit ad communem Trinitatis imaginem. » Est ergo in homine imago Dei quantum ad essentiam, et non quantum ad Trinitatem personarum.

2. Præterea, in lib. *De eccles. dogm.* [2], cap. LV, col. 1222, t. 8, dicitur quod imago Dei attenditur in homine secundum æternitatem. Damascenus etiam dicit, *De fid. orth.*, lib. II, cap. XII, col. 919, t. 1, « quod hominem esse ad imaginem Dei significat intellectualem et arbitrio liberum, et per se potestativum [3]. » Gregorius etiam Nyssenus, lib. *De hom. opific.*, cap. XVI, col. 183, t. 1, dicit quod « cum Scriptura dixit hominem factum ad imaginem Dei, tale est ac si diceret humanam naturam omnis boni factam esse participem. Bonitatis enim plenitudo divinitas est [4]. » Hæc autem omnia non pertinent ad distinctionem personarum, sed magis ad essentiæ unitatem. Ergo in homine est imago Dei non secundum Trinitatem personarum, sed secundum essentiæ unitatem.

3. Præterea, imago ducit in cognitionem ejus cujus est imago. Si igitur in homine est imago Dei secundum Trinitatem personarum, cum homo per naturalem rationem seipsum cognoscere possit, sequeretur quod per naturalem cognitionem posset homo cognoscere Trinitatem divinarum personarum, quod est falsum, ut supra ostensum est.

4. Præterea, nomen imaginis non cuilibet trium personarum convenit, sed soli Filio. Dicit enim Augustinus, *De Trin.*, lib. VI, cap. II, col. 925, t. 8, quod « solus Filius est imago Patris. » Si igitur in homine attenderetur Dei imago secundum personam, non esset in homine imago totius Trinitatis, sed Filii tantum.

Sed contra est quod Hilarius dicit in IV *De Trinit.*, § 17-22, col. 110, etc., t. 2 : « Per hoc quod homo dicitur ad imaginem Dei factus, ostendit pluralitatem divinarum personarum [5]. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra habitum est, distinctio divinarum personarum non est nisi secundum originem, vel potius secundum relationes originis. Non autem est idem modus originis in omnibus, sed modus originis uniuscujusque est secundum convenientiam suæ naturæ. Aliter enim producuntur animata, aliter inanimata, aliter animalia, atque aliter plantæ. Unde manifestum est quod distinctio divinarum personarum est secundum quod divinæ naturæ convenit. Unde esse ad imaginem Dei secundum imitationem divinæ naturæ, non excludit hoc quod est esse ad imaginem Dei secundum repræsentationem trium personarum, sed magis unum ad alterum sequitur.

Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam et quantum ad Trinitatem personarum, nam et in ipso Deo in tribus personis una existit natura.

Et per hoc patet responsio ad duo prima.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si imago Dei esset in homine perfecte repræsentans Deum. Sed, sicut Augustinus dicit XV *De Trin.*, cap. VI, col. 1064, t. 8, maxima est differentia hujus Trinitatis quæ est in nobis, ad Trinitatem divinam. Et ideo, ut ipse ibidem dicit : « Trinitatem quæ in nobis est, videmus potius quam credimus;

[1] Liber *De fide ad Petrum*, quem Augustino attribuit D. Thomas, fœtus genuinus est S. Fulgentii, inter cujus Opera legitur. Locum allatum leges col. 674.

[2] Liber *De ecclesiasticis dogmatibus* Augustino abjudicandus est; Gennadio nunc tribuitur.

[3] « Quod enim dicitur ad imaginem, hoc vis intelligendi arbitriique libertas significatur. »

[4] « Valent enim illa tantumdem, ac si diceretur, naturam humanam a Deo in omnium bonorum societatem vocatam esse. Nam si Dei natura perfecta quædam copia est bonorum omnium, homo autem ejus est imago : haud dubie simulacrum hoc Dei princeps exemplum ita referet, ut et ipsum bonis omnibus abundet. »

[5] Non expresse leguntur in Hilario hæc verba; sensum vero ex § 17, 18, 19, 20, 21 et 22 collegit D. Thomas.

Deum vero esse Trinitatem credimus potius quam videmus [1]. »

Ad quartum dicendum, quod quidam dixerunt in homine esse solum imaginem Filii.

Sed hoc improbat Augustinus in XII *De Trinit.,* cap. VI, col. 1001, t. 8. Primo quidem per hoc quod, cum secundum æqualitatem essentiæ Filius sit Patri similis, necesse est, si homo sit factus ad similitudinem Filii, quod sit factus ad similitudinem Patris. Secundo, quia si homo esset factus solum ad imaginem Filii, non diceret Pater : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* sed *tuam*. Cum ergo dicitur, *ad imaginem Dei fecit illum,* non est intelligendum quod Pater fecit hominem solum ad imaginem Filii, qui est Deus, ut quidam exposuerunt; sed intelligendum est quod Trinitas Deus fecit hominem ad imaginem suam, id est totius Trinitatis. Cum autem dicitur, quod Deus *fecit hominem ad imaginem suam,* potest dupliciter intelligi : uno modo quod hæc præpositio, *ad,* designet terminum factionis; ut sit sensus : Faciamus hominem taliter, ut sit in eo imago nostra. Alio modo hæc præpositio, *ad,* potest designare causam exemplarem; sicut cum dicitur : Iste liber est factus ad illum. Et sic imago Dei est ipsa essentia divina, quæ abusive imago dicitur, secundum quod imago ponitur pro exemplari; vel, secundum quod quidam dicunt, divina essentia dicitur imago, quia secundum eam una persona aliam imitatur.

Conclusio. — Cum in ipso Deo una existat natura in tribus personis, dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam et quantum ad Trinitatem personarum.

ARTICULUS VI.

Utrum imago Dei sit in homine solum secundum mentem.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod imago Dei non sit in homine solum secundum mentem. Dicit enim Apostolus, I ad Cor., XI, 7, quod *vir est imago Dei* *. Sed vir non est solum mens. Ergo imago Dei non attenditur solum secundum mentem.

**Imago Dei est.*

2. Præterea, Genes., I, 27, dicitur : *Creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum; masculum et feminam creavit eos.* Sed distinctio masculi et feminæ est secundum corpus. Ergo secundum corpus attenditur Dei imago in homine, et non secundum mentem tantum.

3. Præterea, imago præcipue videtur attendi secundum figuram. Sed figura ad corpus pertinet. Ergo imago Dei attenditur in homine etiam secundum corpus, et non secundum mentem tantum.

4. Præterea, secundum Augustinum, XII *Super Genes. ad litt.,* cap. VII, col. 459, t. 3, triplex visio invenitur in nobis, scilicet « corporalis, spiritualis, » sive imaginaria, et « intellectualis. » Si ergo secundum visionem intellectualem, quæ ad mentem pertinet, est aliqua Trinitas in nobis, secundum quam sumus ad imaginem Dei, pari ratione et in aliis visionibus.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Ephes., IV, 23 : *Renovamini spiritu mentis vestræ, et induite novum hominem.* Ex quo datur intelligi, quod renovatio nostra, quæ fit secundum novi hominis indumentum, ad mentem pertinet. Sed ad Coloss., III, 10, dicit : *Induentes novum* hominem, *eum qui renovatur in agnitionem, secundum imaginem ejus qui creavit eum.* Ubi [2] renovationem, quæ est secundum novi hominis indumentum, attribuit imagini Dei. Esse ergo ad imaginem Dei pertinet solum ad mentem.

Respondeo dicendum, quod cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis, ut supra dictum est; in aliis autem creaturis per modum vestigii. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago nisi secundum mentem; in aliis vero partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigii, sicut et in cæteris rebus, quibus secundum partes hujusmodi assimilatur. Cujus ratio manifeste cognosci potest, si attendatur modus quo repræsentat vestigium, et quo repræsentat imago. Imago enim repræsentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est. Vestigium autem repræsentat per modum effectus, qui sic repræsentat suam causam, quod tamen ad

[1] « Trinitates istas ad sensus nostros vel ad animum pertinentes videmus potius, etc. »

[2] In edit. : « unde. »

speciei similitudinem non pertingit. Impressiones enim quæ ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia : et similiter cinis dicitur vestigium ignis, et desolatio terræ vestigium hostilis exercitus. Potest ergo hujusmodi differentia attendi inter creaturas rationales et alias creaturas, et quantum ad hoc quod in creaturis rationalibus repræsentatur similitudo divinæ naturæ, et quantum ad hoc quod in eis repræsentatur similitudo Trinitatis increatæ. Nam quantum ad similitudinem divinæ naturæ pertinet, creaturæ rationales videntur quodammodo ad repræsentationem speciei pertingere, inquantum imitantur Deum, non solum in hoc quod est et vivit, sed etiam in hoc quod intelligit, ut supra dictum est. Aliæ vero creaturæ non intelligunt; sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus producentis, si earum dispositio consideretur. Similiter cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem verbi a dicente, et amoris ab utroque, ut supra habitum est, in creatura rationali in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatæ per quamdam repræsentationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur principium verbi et verbum et amor, sed apparet in eis quoddam vestigium quod hæc inveniantur in causa producente. Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam et finitam demonstrat quod sit a quodam principio. Species vero ejus demonstrat verbum facientis, sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis. Ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum, sicut usus ædificii demonstrat artificis voluntatem. Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem, sed secundum alias partes ejus per modum vestigii.

Ad primum ergo dicendum, quod homo dicitur imago Dei, non quia ipse essentialiter sit imago, sed quia in eo est Dei imago impressa secundum mentem; sicut denarius dicitur imago Cæsaris, inquantum habet Cæsaris imaginem. Unde non oportet quod secundum quamlibet partem hominis accipiatur Dei imago.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, *De Trinit.*, lib. XII, cap. v, col. 1000, t. 8, quidam imaginem Trinitatis in homine posuerunt, non secundum unum individuum, sed secundum plura, dicentes quod « vir Patris personam intimat, Filii vero personam, quod de viro ita processit, ut de illo nasceretur ; atque ita tertiam personam, velut Spiritum sanctum, dicunt esse mulierem, quæ ita de viro processit, ut non ipsa esset filius, aut filia [1]. » Quod prima facie absurdum videtur. Primo quidem, quia sequeretur quod Spiritus sanctus esset principium Filii, sicut mulier est principium prolis quæ nascitur de viro. Secundo, quia unus homo non esset nisi ad imaginem unius personæ. Tertio, quia secundum hoc Scriptura de imagine Dei in homine mentionem facere non debuisset, nisi producta jam prole. Et ideo dicendum est, quod Scriptura, postquam dixerat : *Ad imaginem Dei creavit illum,* addidit : *Masculum et feminam creavit eos*, non ut imago Dei secundum distinctiones sexuum attendatur, sed quia imago Dei utrique sexui est communis, cum sit secundum mentem, in qua non est distinctio sexuum. Unde Apostolus ad Col., III, postquam dixerat : *Secundum imaginem ejus qui creavit illum*, subdit [2] : Ubi *non est masculus neque femina,* ad Galat., III, 28.

Ad tertium dicendum, quod quamvis imago Dei in homine non accipiatur secundum figuram corpoream [3], « quia corpus hominis solum inter terrenorum animalium corpora non pronum in alvum prostratum est, sed tale est, ut ad contemplandum cælum sit aptius, magis hoc ad imaginem et similitudinem Dei, quam cætera corpora animalium factum jure videri potest, » ut Augustinus dicit [4], in lib. LXXXIII *Quæst.*, quæst. LI, § 3, col. 33, t. 6. Quod tamen non est sic intelligendum, quasi in corpore hominis sit imago Dei; sed quia ipsa figura humani corporis repræsentat imaginem Dei in anima per modum vestigii.

Ad quartum dicendum, quod tam in visione corporali quam in imaginaria invenitur quædam Trinitas, ut Augustinus dicit in lib. XI *De Trinit.*, cap. II, col. 985, t. 8. In visione enim corporali est quidem primo species exterioris corporis ; secundo vero

[1] Sic in textu, paucis, nec ad sensum spectantibus, mutatis.

[2] Illud non subdit quoad textum Apostolus in c. III ep. ad Coloss.; sed hoc in alio loco dicit, scilicet ut notavimus, in ep. ad Gal., c. III, 28.

[3] Ita editi libri quos vidimus; cod. Alcan. : « tamen hominis quia, » etc.

[4] Legitur magis in extenso apud D. Augustinum.

ipsa visio, quæ fit per impressionem cujusdam similitudinis prædictæ speciei in visum; tertio est ibi intentio voluntatis applicans visum ad videndum, et eum in re visa detinens. Similiter etiam in visione imaginaria invenitur primo species in memoria reservata; secundo ipsa imaginaria visio, quæ provenit ex hoc quod acies animæ, id est ipsa vis imaginaria, informatur secundum prædictam speciem; tertio vero invenitur intentio voluntatis conjungens utrumque. Sed utraque Trinitas deficit a ratione divinæ imaginis. Nam ipsa species exterioris corporis est extra naturam animæ. Species autem quæ est in memoria, etsi non sit extra animam, est tamen adventitia animæ. Et ita utrobique deficit repræsentatio connaturalitatis et coæternitatis divinarum personarum. Visio vero corporalis non procedit tantum a specie exterioris corporis, sed simul cum hoc a sensu videntis. Et similiter visio imaginaria non solum procedit a specie quæ in memoria conservatur, sed etiam a virtute imaginativa. Et ita per hoc non repræsentatur convenienter processio Filii a solo Patre. Intentio vero voluntatis, quæ conjungit duo prædicta, non ex eis procedit neque in visione corporea, neque in spirituali. Unde non convenienter repræsentatur processio Spiritus sancti a Patre et Filio.

Conclusio. — Communicatur homini Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem tantum; secundum alias vero ejus partes, per modum vestigii, sicut et cæteris creaturis.

ARTICULUS VII.

Utrum imago Dei inveniatur in anima secundum actus.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod imago Dei non inveniatur in anima secundum actus. Dicit enim Augustinus, *De civ. Dei,* lib. XI, cap. XXVI, col. 339, t. 7, quod « homo factus est ad imaginem Dei secundum quod sumus, et nos esse novimus, et nostrum esse ac nosse diligimus. » Sed esse non significat actum. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundum actus.

2. Præterea, Augustinus, in IX *De Trin.,* cap. IV, col. 963, t. 8, assignat imaginem Dei in anima secundum hæc tria, quæ sunt mens, notitia et amor. Mens autem non significat actum, sed magis potentiam, vel etiam essentiam intellectivæ animæ. Ergo imago Dei non attenditur secundum actus.

3. Præterea, Augustinus, *De Trin.,* lib. X, cap. XI, col. 982, t. 8, assignat imaginem Trinitatis in anima secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Sed hæc tria sunt vires naturales animæ, ut Magister dicit, III dist., I lib. *Sent.* Ergo imago attenditur secundum potentias, et non secundum actus.

4. Præterea, imago Trinitatis semper manet in anima. Sed actus non semper manet. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundum actus.

Sed contra est quod Augustinus, XI *De Trinit.,* cap. II et III, col. 985, t. 8, assignat Trinitatem in inferioribus animæ partibus secundum actualem visionem sensibilem et imaginariam. Ergo et Trinitas quæ est in mente, secundum quam homo est ad imaginem Dei, debet attendi secundum actualem visionem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ad rationem imaginis pertinet aliqualis repræsentatio speciei. Si ergo imago[1] Trinitatis divinæ debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit, prout possibile est, ad repræsentandum speciem divinarum personarum. Divinæ autem personæ distinguuntur secundum processionem verbi a dicente, et amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest, ut Augustinus dicit, XIV *De Trinit.,* cap. VII, col. 1042, t. 8.

Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando, interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiæ, unumquodque autem virtualiter est in suo principio; secundario et quasi ex consequenti imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et præcipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.

Ad primum ergo dicendum, quod esse nostrum ad imaginem Dei pertinet, quod est nobis proprium supra alia animalia; quod quidem esse competit nobis inquantum men-

[1] Ita cod. Alcan. cum editis pene omnibus; edit. Rom.: « imago divina. »

tem habemus. Et ideo eadem est hæc Trinitas cum illa quam Augustinus ponit, *De Trinit.*, lib. XX, cap. IV, col. 963, t. 8, quæ consistit in mente, notitia et amore.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus hanc Trinitatem primo adinvenit in mente. Sed quia mens etsi se totam quodammodo cognoscat, etiam quodammodo se ignorat, prout scilicet est ab aliis distincta, et sic etiam se quærit, ut Augustinus consequenter probat, in X *De Trinit.*, cap. III et IV, col. 975, t. 8, ideo quia notitia non totaliter menti coæquatur, accipit in anima tria quædam propria mentis, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, quæ nullus ignorat se habere; et in istis tribus potius imaginem Trinitatis assignat quasi prima assignatio sit quodammodo deficiens.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus probat, XIV *De Trinit.*, cap. VII, intelligere dicimur et velle seu amare aliqua, et quando de his cogitamus, et quando de his non cogitamus. Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinent, quæ nihil est aliud, secundum ipsum, quam habitualis retentio notitiæ et amoris. Sed quia, ut ipse dicit, XIV *De Trin.*, c. VII, col. 1043, t. 8, « ibi verbum esse sine cogitatione non potest, cogitamus enim omne quod dicimus etiam illo interiori verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguam, in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia, voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem, sive amorem vel dilectionem, quæ istam prolem parentemque conjungit. » Ex quo patet quod imaginem divinæ Trinitatis potius ponit in intelligentia et voluntate actuali, quam secundum quod sunt in habituali retentione memoriæ; licet etiam quantum ad hoc aliquo modo sit imago Trinitatis in anima, ut ibidem dicitur. Et sic patet quod memoria, intelligentia et voluntas non sunt tres vires, ut in *Sententiis* dicitur.

Ad quartum dicendum, quod aliquis respondere posset per hoc quod Augustinus dicit XIV *De Trinit.*, cap. VI, col. 1042, t. 8, quod « mens semper sui meminit, semper se intelligit et amat; » quod quidam sic intelligunt, quasi animæ adsit actualis intelligentia et amor sui ipsius. Sed hunc intellectum excludit per hoc quod subdit, quod « non semper se cogitat discretam ab eis quæ non sunt quæ ipsa. » Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter.

Quamvis dici possit, quod percipiendo actum suum seipsam intelligit, quandocumque aliquid intelligit. Sed quia non semper est actu intelligens, ut patet in dormiente, ideo oportet dicere, quod actus, etsi non semper maneant in seipsis, manent tamen semper in suis principiis, scilicet potentiis et habitibus. Unde Augustinus dicit, *De Trinit.*, lib. XIV, c. IV, col. 1040, t. 8 : « Si secundum hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, ab initio quo esse cœpit fuit in ea Dei imago[1]. »

Conclusio. — Trinitatis imago attenditur primo in rationali creatura secundum actus verbi et amoris, secundario autem secundum potentias, et præcipue habitus (*a*).

ARTICULUS VIII.

Utrum imago divinæ Trinitatis sit in anima solum per comparationem ad objectum quod est Deus.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod imago divinæ Trinitatis sit in anima non solum per comparationem ad objectum, quod est Deus. Imago enim divinæ Trinitatis invenitur in anima, sicut dictum est, secundum quod verbum in nobis procedit a dicente et amor ab utroque. Sed hoc invenitur in nobis secundum quodcumque objectum. Ergo secundum quodcumque objectum invenitur in mente nostra imago divinæ Trinitatis.

[1] « Ab initio quo esse cæpit... sive ita obsoleta sit hæc imago, ut pene nulla sit, sive obscura atque deformis, sive clara et pulchra sit, semper est. »

(*a*) Scotistæ sic ordinant actus animæ in quibus imago Trinitatis consistit :

1. Anima in se perfectionem habet primam, memoriam quæ notitiam gignit. Potentia enim memorativa cum objecto sive in se, sive in specie intelligibili rationem mentis seu memoriæ habet, et est prima pars imaginis.

2. Eadem anima perfectionem aliam habet, intelligentiam quæ notitiam recipit. Intellectus enim cum actu intelligendi notitiæ vel intelligentiæ rationem habet, et hæc est secunda pars imaginis.

3. Eadem anima tertiam perfectionem habet, voluntatem quæ volitionem recipit. Volitiva enim potentia cum volitione rationem interni amoris seu voluntatis habet, et est tertia pars imaginis.

Memoria dicitur parens, intelligentia proles, voluntas amor.

2. Præterea, Augustinus dicit in XII *De Trinit.*, cap. IV, col. 1000, t. 8, quod « cum quærimus in anima Trinitatem, in tota quærimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione æternorum. » Ergo etiam secundum temporalia objecta invenitur imago Trinitatis in anima.

3. Præterea, quod Deum intelligamus et amemus, convenit nobis secundum gratiæ donum. Si igitur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem, seu dilectionem Dei attendatur imago Trinitatis in anima, non erit imago Dei in homine secundum naturam, sed secundum gratiam; et sic non erit omnibus communis.

4. Præterea, sancti qui sunt in patria, maxime conformantur imagini Dei secundum gloriæ visionem. Unde dicitur II Cor., III, 18 : *In eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem.* Sed secundum visionem gloriæ temporalia cognoscuntur. Ergo etiam per comparationem ad temporalia Dei imago attenditur in nobis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV *De Trinit.*, cap. XII, col. 1048, t. 8, quod « non propterea est Dei imago in mente, quia sui meminit mens et intelligit ac diligit se; sed quia potest etiam meminisse et intelligere et amare Deum, a quo facta est[1]. » Multo igitur minus secundum alia objecta attenditur imago Dei in mente.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, imago importat similitudinem utcumque pertingentem ad speciei repræsentationem. Unde oportet quod imago divinæ Trinitatis attendatur in anima secundum aliquid quod repræsentat divinas personas representatione speciei, sicut est possibile creaturæ. Distinguuntur autem divinæ personæ, ut dictum est, secundum processionem verbi a dicente, et amoris ab utroque. Verbum autem Dei nascitur de Deo secundum notitiam sui ipsius, et amor procedit a Deo secundum quod seipsum amat. Manifestum est autem, quod diversitas objectorum diversificat speciem verbi et amoris. Non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo, nec idem specie amor. Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia et amorem exinde derivatum; et sic imago Dei attenditur in anima, secundum quod fertur vel nata est ferri in Deum. Fertur autem in aliquid mens dupliciter; uno modo directe et immediate; alio modo indirecte et mediate; sicut cum aliquis videndo imaginem hominis in speculo dicitur ferri in ipsum hominem. Et ideo Augustinus dicit in XIV *De Trinit.*, c. VIII, col. 1044, t. 8, quod « mens meminit sui, intelligit se, diligit se. Hoc si cernimus, cernimus Trinitatem, nondum quidem Deum, sed jam imaginem Dei. » Sed hoc est, non quia fertur mens in seipsam absolute, sed prout per hoc ulterius potest ferri in Deum, ut patet per auctoritatem supra inductam.

Ad primum ergo dicendum, quod ad rationem imaginis non solum oportet attendere quod aliquid procedat ab aliquo, sed etiam quid a quo procedat, scilicet quod verbum Dei procedit a notitia de Deo.

Ad secundum dicendum, quod in tota quidem anima invenitur aliqua Trinitas, non quidem ita quod præter actionem temporalium et contemplationem æternorum quæratur aliquod tertium quo Trinitas impleatur, prout ibidem subditur; sed in illa parte rationis quæ derivatur a parte temporalium, etsi Trinitas inveniri possit, non tamen imago Dei potest inveniri, ut postea dicitur, quia hujusmodi temporalium notitia adventitia est animæ; et habitus etiam ipsi quibus temporalia cognoscuntur, non semper adsunt; sed quandoque quidem præsentialiter adsunt; quandoque autem secundum memoriam tantum, etiam postquam adesse incipiunt; sicut patet de fide quæ temporaliter nobis advenit in præsenti : in statu autem futuræ beatitudinis jam non erit fides, sed memoria fidei.

Ad tertium dicendum, quod meritoria Dei cognitio et dilectio[2] non est nisi per gratiam. Est tamen aliqua cognitio et dilectio naturalis, ut supra habitum est. Et hoc etiam ipsum naturale est, quod mens ad intelligendum Deum ratione uti potest, secundum quod imaginem Dei semper diximus permanere in mente; sive hæc imago Dei ita sit obsoleta, quasi obumbrata[3], ut pæne nulla sit ut in his qui non habent usum ra-

[1] « Hæc igitur Trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit, etc. »

[2] Ita edit. Rom. et Patav.; Nicolaï : « Memoria Dei, cognitio et dilectio. »

[3] Sic codd ; in edit. deest : « quasi obumbrata. »

tionis; sive sit obscura atque deformis, ut in peccatoribus; sive sit clara et pulchra, ut in justis; sicut Augustinus dicit XIV *De Trin.*, cap. IV, col. 1040, t. 8.

Ad quartum dicendum, quod secundum visionem gloriæ temporalia videbuntur in ipso Deo; et ideo hujusmodi temporalium visio ad Dei imaginem pertinebit; et hoc est quod Augustinus dicit, XIV *De Trinit.*, c. XIV, col. 1051, t. 8, quod « in illa natura cui mens feliciter adhærebit immutabile videbit omne quod videbit[1]; » nam et in ipso Verbo increato sunt rationes omnium creaturarum.

Conclusio. — Anima rationalis est ad imaginem Dei et divinæ Trinitatis, secundum quod fertur vel nata est ferri in Deum notitia et amore.

ARTICULUS IX.

Utrum similitudo ab imagine convenienter distinguatur.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod similitudo ab imagine non convenienter distinguatur. Genus enim non convenienter distinguitur a specie. Sed similitudo comparatur ad imaginem ut genus ad speciem; quia « ubi est imago, ibi est continuo similitudo, sed non convertitur, » ut dicitur in lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. LXXIV, col. 85, t. 6. Ergo inconvenienter similitudo ab imagine distinguitur.

2. Præterea, ratio imaginis attenditur non solum per repræsentationem divinarum personarum, sed etiam secundum repræsentationem divinæ essentiæ; ad quam repræsentationem pertinet immortalitas et indivisibilitas. Non ergo convenienter dicitur quod similitudo est in essentia, quia est immortalis et indivisibilis, imago autem in aliis.

3. Præterea, imago Dei in homine est triplex; scilicet naturæ, gratiæ et gloriæ, ut supra habitum est. Sed innocentia et justitia ad gratiam pertinent. Inconvenienter ergo dicitur, quod imago accipitur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem, similitudo autem secundum innocentiam et justitiam.

4. Præterea, cognitio veritatis ad intelligentiam pertinet, amor autem virtutis ad voluntatem; quæ sunt duæ partes imaginis. Non ergo convenienter dicitur quod imago sit in cognitione veritatis, similitudo in dilectione virtutis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. LI, col. 33, t. 6 : « Sunt qui non frustra intelligunt duo dicta esse ad imaginem et similitudinem, cum si una res esset, unum nomen sufficere potuisset[2]. »

Respondeo dicendum, quod similitudo quædam unitas est; unum enim in qualitate similitudinem causat, ut dicitur in V *Metaph.*, text. 20. Unum autem, cum sit de transcendentibus, et commune est omnibus et ad singula potest aptari, sicut et bonum et verum. Unde sicut bonum alicui rei particulari potest comparari ut præambulum ad ipsam, et ut subsequens, prout designat aliquam perfectionem ipsius; ita etiam est de comparatione similitudinis ad imaginem. Est enim bonum præambulum ad hominem, secundum quod homo est quoddam particulare bonum; et rursus bonum subsequitur ad hominem, inquantum aliquem hominem specialiter dicimus esse bonum propter perfectionem virtutis. Et similiter similitudo consideratur ut præambulum ad imaginem, inquantum est communius quam imago, ut supra dictum est. Consideratur etiam ut subsequens ad imaginem, inquantum significat quamdam imaginis perfectionem. Dicimus enim imaginem alicujus esse similem vel non similem ei cujus est imago, inquantum perfecte vel imperfecte repræsentat ipsum. Sic ergo similitudo potest ab imagine distingui dupliciter : uno modo prout est præambula ad ipsam et in pluribus existens; et sic similitudo attenditur secundum ea quæ sunt communiora proprietatibus naturæ intellectualis, secundum quas proprie attenditur imago. Et secundum hoc dicitur in lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. LI, col. 33, t. 6, quod « spiritus, » id est mens, « ad imaginem Dei nullo dubitante factus est[3]. » Cætera autem hominis, scilicet quæ pertinent ad inferiores partes animæ, vel etiam ad ipsum corpus, ad similitudinem facta esse aliqui volunt. Secundum hoc etiam in lib. *De quantitate animæ*, cap. II, col. 1037, t. 1, dicitur quod similitudo Dei attenditur in

[1] « In illa itaque natura, cum feliciter adhæserit, immutabiliter vivet, et immutabile videbit omne quod viderit. »

[2] « Sufficere potuisse asserunt. »

[3] « Factus accipitur. »

anima, inquantum est incorruptibilis. Nam corruptibile et incorruptibile sunt differentiæ entis communis. Alio modo potest considerari similitudo, secundum quod significat imaginis expressionem et perfectionem; et secundum hoc Damascenus dicit, *De fide orth.*, lib. II, c. XII, col. 919, t. 1, quod « id quod est secundum imaginem intellectuale significat et arbitrio liberum et per se potestativum; quod autem secundum similitudinem, virtutis, secundum quod homini possibile est habere, similitudinem[1]. » Et ad idem refertur quod similitudo dicitur ad dilectionem virtutis pertinere; non enim est virtus sine dilectione virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo non distinguitur ab imagine secundum communem rationem similitudinis, sic enim includitur in ratione ipsius imaginis; sed secundum quod aliqua similitudo deficit a ratione imaginis, vel etiam est imaginis perfectiva.

Ad secundum dicendum, quod essentia animæ pertinet ad imaginem, prout repræsentat divinam essentiam secundum ea quæ sunt propria intellectualis naturæ, non autem secundum conditiones consequentes ens in communi, ut est esse simplicem et indissolubilem.

Ad tertium dicendum, quod etiam virtutes quædam naturaliter insunt animæ, ad minus secundum quædam earum semina; et secundum has posset attendi similitudo naturalis; quamvis non sit inconveniens ut id quod secundum assignationem unam dicitur imago, secundum aliam dicatur similitudo.

Ad quartum dicendum, quod dilectio verbi, quod est amata notitia, pertinet ad rationem imaginis; sed dilectio virtutis pertinet ad similitudinem, sicut et virtus.

CONCLUSIO. — Distinguitur similitudo ab imagine, et ut præambulum ad ipsam, inquantum est communius quam imago, et ut subsequens, inquantum significat quamdam imaginis expressionem (*a*).

QUÆSTIO XCIV.

DE STATU ET CONDITIONE PRIMI HOMINIS QUANTUM AD INTELLECTUM.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de statu vel conditione primi hominis: et primo quantum ad animam; secundo quantum ad corpus.

Circa primum consideranda sunt duo: primo de conditione hominis quantum ad intellectum; secundo de conditione hominis quantum ad voluntatem.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrum primus homo viderit Deum per essentiam; 2° utrum videre potuerit substantias separatas, id est angelos; 3° utrum habuerit omnium scientiam; 4° utrum potuerit errare vel decipi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum primus homo per essentiam Deum viderit.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod primus homo per essentiam Deum viderit. Beatitudo enim hominis in visione divinæ essentiæ consistit. Sed primus homo « in paradiso conversans, beatam et omnium divitem habuit vitam, » ut Damascenus dicit[2], *De orth. fid.*, lib. II, cap. XI, col. 911, t. 1, et Augustinus dicit in lib. XIV *De civit. Dei*, cap. X, col. 417, t. 7: « Si homines habebant affectus suos, quales nunc habemus, quomodo erant beati in illo inenarrabilis beatitudinis loco, id est, paradiso[3]. » Ergo primus homo in paradiso vidit Deum per essentiam.

2. Præterea, Augustinus dicit, XIV *De civ. Dei*, loc. cit., quod « primo homini non aberat quidquam quod bona voluntas adipisceretur. » Sed nihil melius bona voluntas adipisci potest quam divinæ essentiæ visio-

[1] « Quod enim dicitur, *ad imaginem*, hoc vis intelligendi, arbitriique libertas significatur: quod autem *ad similitudinem*, virtutis, quantum fieri potest, expressa similitudo notatur. »

[2] Quoniam Deus hominem formaturus erat, « regiam ei quamdam prius exstruit, in qua suam sedem collocando, beata et omni felicitate affluenti vita frueretur. »

[3] Plenius in textu D. Augustini.

(*a*) Secundum doctores communiter imago naturales proprietates in anima, similitudo gratuita dona respicit. Secundum Augustinum et Bonaventuram, in cognitiva principalius imago, in affectiva similitudo ponitur. Secundum Judæos et aliquos alios in naturalibus imago, in accidentalibus similitudo est. Similitudines accidentales hæ sunt: puritas, amorositas, repletio, nam anima replet corpus ut Deus mundum, unitas, nam anima in corpore est unica sicut in mundo Deus, illocabilitas, invisibilitas, simplicitas et virtuositas.

nem. Ergo homo per essentiam Deum videbat.

3. Præterea, visio Dei per essentiam est qua videtur Deus sine medio et sine ænigmate. Sed homo in statu innocentiæ vidit Deum sine medio, ut Magister dicit in I dist., IV lib. *Sentent.* Vidit etiam sine ænigmate; quia « ænigma obscuritatem importat, » ut Augustinus dicit [1], XV *De Trin.*, cap. IX, col. 1069, t. 8; obscuritas autem introducta est per peccatum. Ergo homo in primo statu vidit Deum per essentiam.

Sed contra est quod Apostolus dicit I ad Cor., XV, 46, quod *non prius quod spirituale est, sed quod animale.* Sed maxime spirituale est videre Deum per essentiam. Ergo primus homo in primo statu animalis vitæ Deum per essentiam non vidit.

Respondeo dicendum, quod primus homo Deum per essentiam non vidit secundum communem statum illius vitæ; nisi forte dicatur, quod viderit eum in raptu, quando *Deus immisit* * *soporem in Adam,* ut dicitur Gen., II, 21.

misit eus.

Et hujus ratio est, quia, cum divina essentia sit ipsa beatitudo, hoc modo se habet intellectus videntis divinam essentiam ad Deum, sicut se habet quilibet homo ad beatitudinem. Manifestum est autem, quod nullus homo potest per voluntatem a beatitudine averti. Naturaliter enim et ex necessitate homo vult beatitudinem et fugit miseriam. Unde nullus videns Deum per essentiam potest voluntate averti a Deo, quod est peccare. Et propter hoc omnes videntes Deum per essentiam sic in amore Dei stabiliuntur, quod in æternum peccare non possunt. Cum ergo Adam peccaverit, manifestum est quod Deum per essentiam non videbat.

Cognoscebat tamen Deum quadam altiori cognitione quam nos nunc cognoscamus; et sic quodammodo ejus cognitio media erat inter cognitionem præsentis status et cognitionem patriæ, qua Deus per essentiam videtur.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod visio Dei per essentiam dividitur contra visionem Dei per creaturam. Quanto autem aliqua creatura est altior et Deo similior, tanto per eam Deus clarius videtur; sicut homo perfectius videtur per speculum in quo expressius imago ejus resultat. Et sic patet quod multo eminentius videtur Deus per intelligibiles effectus quam per sensibiles et corporeos. A consideratione autem plena et lucida intelligibilium effectuum impeditur homo in statu præsenti per hoc quod distrahitur a sensibilibus et circa ea occupatur. Sed, sicut dicitur Eccle., VII, 30: *Deus fecit hominem rectum.* Hæc autem fuit rectitudo hominis divinitus instituti, ut inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non impediebatur per res exteriores a clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primæ veritatis percipiebat, sive naturali cognitione, sive gratuita. Unde dicit Augustinus, in XI *Super Gen. ad litt.*, cap. XXXIII, col. 447, t. 3, quod « fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur sicut cum angelis loquitur, ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum etsi non tanta participatione divinæ essentiæ quantam capiunt angeli [2]. » Sic igitur per hujusmodi intelligibiles effectus Dei Deum clarius cognoscebat quam modo cognoscamus.

Ad primum ergo dicendum, quod homo in paradiso beatus fuit non illa perfecta beatitudine in quam transferendus erat, quæ in divinæ essentiæ visione consistit; habebat tamen beatam vitam secundum quemdam modum, ut Augustinus dicit, XI *Super Gen. ad litt.*, cap. XVIII, col. 438, t. 3, inquantum habebat integritatem et perfectionem quamdam naturalem.

Ad secundum dicendum, quod bona voluntas est ordinata voluntas. Non autem fuisset primi hominis ordinata voluntas, si in statu meriti habere voluisset quod ei promittebatur pro præmio.

Ad tertium dicendum, quod duplex est medium; quoddam in quo simul videtur quod per medium videri dicitur; sicut cum homo videtur per speculum, et simul videtur cum ipso speculo; aliud medium est per cujus notitiam in aliquid ignotum devenimus, sicut est medium demonstrationis; et sine tali medio Deus videbatur; non tamen sine primo medio. Non enim oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitio-

[1] « Ænigma est autem, ut breviter explicem, obscura allegoria. »

[2] « Fortassis enim aliis intrinsecus vel effabilibus vel ineffabilibus modis Deus cum illis antea loquebatur, sicut etiam cum angelis loquitur ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum..., etsi non tanta participatione divinæ sapientiæ, quantam capiunt angeli. »

nem per demonstrationem sumptam ab aliquo effectu, sicut nobis est necessarium ; sed simul in effectibus, præcipue intelligibilibus, suo modo Deum cognoscebat. Similiter etiam est considerandum, quod obscuritas quæ importatur in nomine ænigmatis dupliciter potest accipi : uno modo secundum quod quælibet creatura est quoddam obscurum, si comparetur ad immensitatem divinæ claritatis, et sic Adam videbat Deum in ænigmate, quia videbat Deum per effectum creatum; alio modo potest accipi obscuritas quæ consecuta est ex peccato, prout scilicet impeditur homo a consideratione intelligibilium per sensibilium occupationem ; et secundum hoc non vidit Deum in ænigmate.

Conclusio. — Quamvis primus homo in statu innocentiæ altiori quadam cognitione Deum cognoverit quam nos cognoscamus, non tamen Deum per essentiam vidit, cum peccaverit (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum Adam in statu innocentiæ angelos per essentiam viderit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Adam in statu innocentiæ angelos per essentiam viderit. Dicit enim Gregorius, *Dialog.*, lib. IV, cap. i, col. 317, t. 3 : « In paradiso quippe assueverat homo verbo Dei perfrui, beatorum angelorum spiritibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse. »

2. Præterea, anima in statu præsenti impeditur a cognitione substantiarum separatarum ex hoc quod est unita corpori corruptibili, quod aggravat animam, ut dicitur Sap., ix. Unde et anima separata substantias separatas videre potest, ut supra dictum est. Sed anima primi hominis non aggravabatur a corpore, cum non esset corruptibile. Ergo poterat videre substantias separatas.

3. Præterea, una substantia separata cognoscit aliam cognoscendo seipsam, ut dicitur in lib. *De causis,* propos. 13. Sed anima primi hominis cognoscebat seipsam. Ergo cognoscebat alias substantias separatas.

Sed contra, anima Adæ fuit ejusdem naturæ cum animabus nostris. Sed animæ nostræ non possunt nunc intelligere substantias separatas. Ergo nec anima primi hominis potuit.

Respondeo dicendum, quod status animæ hominis distingui potest dupliciter : uno modo secundum diversum modum naturalis esse, et hoc modo distinguitur status animæ separatæ a statu animæ conjunctæ corpori ; alio modo distinguitur status animæ secundum integritatem et corruptionem, servato eodem modo essendi secundum naturam, et sic status innocentiæ distinguitur a statu hominis post peccatum. Anima enim hominis in statu innocentiæ erat corpori perficiendo et gubernando accommodata, sicut et nunc. Unde dicitur primus homo factus fuisse in *animam viventem,* id est corpori vitam dantem, scilicet animalem. Sed hujus vitæ integritatem habebat, inquantum corpus erat totaliter animæ subditum, in nullo ipsam impediens, ut supra dictum est. Manifestum est autem ex præmissis, quod ex hoc quod anima est accommodata ad corporis gubernationem et perfectionem secundum animalem vitam, competit animæ nostræ talis modus intelligendi, qui est per conversionem ad phantasmata. Unde et hic modus intelligendi etiam animæ primi hominis competebat. Secundum autem hunc modum intelligendi motus quidam inveniuntur in anima, ut Dionysius dicit, *De div. nom.*, c. iv, § 9, col. 706, t. 1, secundum tres gradus. Quorum primus est secundum quod a rebus exterioribus aggregatur anima ad seipsam. Secundus autem est prout anima conscendit [1] ad hoc quod uniatur virtutibus superioribus unitis, scilicet angelis. Tertius autem gradus est secundum quod ulterius manuducitur ab bonum quod est supra omnia, scilicet Deum. Secundum igitur primum processum animæ, qui est a rebus exterioribus ad seipsam, perficitur animæ cognitio, quia scilicet intellectualis operatio animæ naturalem ordinem habet ad ea quæ sunt extra, ut supra dictum est, et ita per eorum cognitionem perfecte cognosci potest nostra intellectualis operatio, sicut actus per objectum, et per ipsam intellectualem operationem perfecte potest cognosci humanus intellectus, sicut potentia per proprium actum. Sed in secundo processu non invenitur perfecta cognitio ; quia cum angelus non intelligat per con-

[1] Non : « accendit, » ut in Parm.

(*a*) Durandus tenet hominem viatorem non potuisse videre Deum. Scotorellus, Richardus et alii contrarium docent, non permanenter tamen et per lumen gloriæ, sed per modum passionis transeuntis.

versionem ad phantasmata, sed longe eminentiori modo, ut supra dictum est, prædictus modus cognoscendi, quo anima cognoscit seipsam, non sufficienter ducit in angeli cognitionem. Multo autem minus tertius processus ad perfectam notitiam terminatur; quia etiam ipsi angeli per hoc quod cognoscunt seipsos, non possunt pertingere ad cognitionem divinæ substantiæ, propter ejus excessum.

Sic igitur anima primi hominis non poterat quidem videre angelos per essentiam, sed tamen excellentiorem modum cognitionis habebat de eis quam nos habeamus; quia ejus cognitio erat magis certa et fixa circa interiora intelligibilia quam cognitio nostra; et propter tantam eminentiam dicit Gregorius, quod « intererat angelorum spiritibus. »

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod anima primi hominis deficiebat ab intellectu substantiarum separatarum, non erat ex aggravatione corporis, sed ex hoc quod objectum ei connaturale erat deficiens ab excellentia substantiarum separatarum. Nos autem deficimus propter utrumque.

Ad tertium dicendum, quod anima primi hominis non poterat per cognitionem sui ipsius pertingere ad cognoscendas substantias separatas, ut supra dictum est, quia unaquæque substantia separata cognoscit aliam per modum sui ipsius.

Conclusio. — Cum anima primi hominis in statu innocentiæ fuerit accommodata ad corporis gubernationem et perfectionem sicut et nunc, atque ita intelligere debuerit per phantasmata : non potuit in illo statu angelos per essentiam videre.

ARTICULUS III.

Utrum primus homo habuerit scientiam omnium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod primus homo non habuerit scientiam omnium. Aut enim habuit talem scientiam per species acquisitas, aut per species connaturales, aut per species infusas. Non autem per species acquisitas; hujusmodi enim cognitio ab experientia causatur, ut dicitur in I *Metaph.*, a princ.; ipse autem non tunc fuerat omnia expertus. Similiter etiam nec per species connaturales, quia erat ejusdem naturæ nobiscum; anima autem nostra est « sicut tabula in qua nihil est scriptum, » ut dicitur, in III *De anima,* text. 14. Si autem per species infusas; ergo scientia ejus quam habebat de rebus non erat ejusdem rationis cum scientia nostra, quam a rebus acquirimus.

2. Præterea, in omnibus individuis ejusdem speciei est idem modus consequendi perfectionem. Sed alii homines non statim in sui principio habent omnium scientiam, sed eam per temporis successionem acquirunt secundum suum modum. Ergo nec Adam statim formatus habuit omnium scientiam.

3. Præterea, status præsentis vitæ homini conceditur, ut in eo proficiat anima et quantum ad cognitionem, et quantum ad meritum : propter hoc enim anima corpori videtur esse unita. Sed homo in statu illo profecisset quantum ad meritum. Ergo etiam profecisset quantum ad cognitionem rerum. Non ergo habuit omnium rerum scientiam.

Sed contra est quod ipse imposuit nomina animalibus, ut dicitur Gen., II. Nomina autem debent naturis rerum congruere. Ergo Adam scivit naturas omnium animalium, et pari ratione habuit omnium aliorum scientiam.

Respondeo dicendum, quod naturali ordine perfectum præcedit imperfectum, sicut et actus potentiam; quia ea quæ sunt in potentia, non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitus a Deo institutæ sunt, non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia, ideo productæ sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius, non solum per generationem corporalem, sed etiam per instructionem et gubernationem. Et ideo sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare, ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare. Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam in quibus homo natus est instrui. Et hæc sunt omnia illa quæ virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quæcumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt.

Ad gubernationem autem vitæ propriæ et aliorum non solum requiritur cognitio eorum

quæ naturaliter sciri possunt, sed etiam cognitio eorum quæ naturalem cognitionem excedunt, eo quod vita hominis ordinatur ad quemdam finem supernaturalem; sicut nobis ad gubernationem vitæ nostræ necessarium est cognoscere quæ fidei sunt. Unde et de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitæ humanæ secundum statum illum. Alia vero quæ nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt necessaria ad gubernationem vitæ humanæ, primus homo non cognovit; sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia, et quædam singularia, puta quot [1] lapilli jaceant in flumine et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod primus homo habuit scientiam omnium per species a Deo infusas; nec tamen scientia illa fuit alterius rationis a scientia nostra, sicut nec oculi quos cæco nato Christus dedit fuerunt alterius rationis ab oculis quos natura produxit.

Ad secundum dicendum, quod Adam debebat aliquid habere perfectionis, inquantum erat primus homo, quod cæteris hominibus non competit, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod Adam in scientia naturalium scibilium non profecisset quantum ad numerum scitorum, sed quantum ad modum sciendi; quia quæ sciebat intellectualiter, scivisset postmodum per experimentum. Quantum vero ad supernaturalia cognita, profecisset etiam quantum ad numerum per novas revelationes; sicut et angeli proficiunt per novas illuminationes. Nec tamen est simile de profectu meriti et scientiæ; quia unus homo non est alteri principium merendi, sicut et sciendi.

Conclusio. — Cum primus homo non tantum secundum corpus ad aliorum generationem, sed et secundum animam ad aliorum instructionem et gubernationem, perfectus sit institutus; oportet eum habuisse notitiam omnium naturaliter scibilium, et supernaturalium tantam, quanta opus erat; alia vero ab his ignorasse (*a*).

[1] Al. : « quod. »

[2] Plenius habetur in textu D. Augustini.

ARTICULUS IV.

Utrum homo in primo statu decipi potuisset.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo in primo statu decipi potuisset. Dicit enim Apostolus, I ad Timoth., ii, 14, quod *mulier seducta in prævaricatione fuit.*

2. Præterea, Magister dicit, xxi dist. II *Sentent.,* quod « ideo mulier non horruit serpentem loquentem quia officium loquendi eum accepisse a Deo putavit. » Sed hoc falsum erat. Ergo mulier decepta fuit ante peccatum.

3. Præterea, naturale est quod quanto aliquid remotius videtur, tanto minus videtur. Sed natura oculi non est contracta per peccatum. Ergo hoc idem in statu innocentiæ contigisset. Fuisset ergo homo deceptus circa quantitatem rei visæ, sicut et modo.

4. Præterea, Augustinus dicit, XII *Super Gen. ad litt.,* cap. ii, col. 455, t. 3, quod « in somno adhæret anima similitudini, tanquam ipsi rei [2]. » Sed homo in statu innocentiæ comedisset, et per consequens dormivisset, et somniasset. Ergo deceptus fuisset adhærendo similitudinibus, tanquam rebus.

5. Præterea, primus homo nescivisset cogitationes hominum et futura contingentia, ut dictum est. Si igitur aliquis super his ipsi falsum diceret, deceptus fuisset.

Sed contra est quod Augustinus dicit, lib. III *De lib. arb.,* cap. xviii, col. 1296, t. 1 : « Approbare falsa pro veris non est natura instituti hominis, sed pœna damnati. »

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod in nomine deceptionis duo possunt intelligi : scilicet qualiscumque existimatio levis qua aliquis adhæret falso tanquam vero sine assensu credulitatis, et iterum firma credulitas. Quantum ergo ad ea quorum scientiam Adam habebat, neutro istorum modorum homo decipi poterat ante peccatum; sed quantum ad ea quorum scientiam non habebat, decipi poterat, large accepta deceptione pro existimatione qualicumque sine assensu credulitatis. Quod ideo est dictum, quia existimare falsum in tali-

(*a*) Cajetanus Adamo, non bene, rerum cælestium notitiam denegat, illam soli Deo reservans.

bus non est noxium homini, et ex quo temere assensus non adhibetur non est culpabile.

Sed hæc positio non convenit integritati primi status; quia, ut Augustinus dicit, XIV *De civitate Dei,* cap. x, col. 417, t. 7, « in illo statu erat devitatio tranquilla peccati, qua manente nullum malum omnino esse poterat[1]. » Manifestum est autem, quod sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ejus, ut dicitur in VI *Ethicorum,* cap. II. Unde non poterat esse quod, innocentia manente, intellectus hominis alicui falso acquiesceret quasi vero. Sicut enim in membris corporis primi hominis erat quidem carentia perfectionis alicujus, puta claritatis, non tamen aliquod malum inesse poterat; ita in intellectu poterat esse carentia notitiæ alicujus, nulla tamen poterat ibi esse existimatio falsi.

Quod etiam ex ipsa rectitudine primi status apparet, scilicet quod quamdiu anima maneret Deo subdita, tamdiu in homine inferiora superioribus subderentur, nec superiora per inferiora impedirentur. Manifestum est autem ex præmissis, quod intellectus circa proprium objectum semper verus est; unde ex seipso nunquam decipitur; sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasia, vel aliquo hujusmodi. Unde videmus quod quando naturale judicatorium non est ligatum, non decipimur per hujusmodi apparitiones, sed solum quando ligatur, ut patet in dormientibus. Unde manifestum est, quod rectitudo primi status non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quod illa seductio mulieris, etsi præcesserit[2] peccatum operis, subsecuta tamen est peccatum internæ elationis. Dicit enim Augustinus, *Super Gen. ad litt.,* lib. XI, c. xxx, col. 445, t. 3, quod « mulier verbis serpentis non crederet, nisi jam inesset menti ejus amor propriæ potestatis, et quædam de se superba præsumptio[3]. »

Ad secundum dicendum, quod mulier putavit serpentem hoc accepisse loquendi officium, non per naturam, sed aliqua supernaturali operatione : quamvis non sit necessarium auctoritatem Magistri Sententiarum sequi in hac parte.

Ad tertium dicendum, quod si aliquid repræsentatum fuisset sensui vel phantasiæ primi hominis aliter quam sit in rerum natura, non tamen deciperetur, quia per rationem veritatem dijudicaret.

Ad quartum dicendum, quod id quod accidit in somno non imputatur homini, quia non habet usum rationis, qui est proprius hominis actus.

Ad quintum dicendum, quod alicui dicenti falsum de contingentibus futuris vel cogitationibus cordium homo in statu innocentiæ non credidisset ita esse; sed credidisset quod hoc esset possibile; et hoc non esset existimare falsum.

Vel potest dici quod divinitus ei subventum fuisset, ne deciperetur in his quorum scientiam non habebat.

Nec est instantia, quam quidam afferunt, quod in tentatione non fuit ei subventum ne deciperetur, licet tunc maxime indigeret : quia jam præcesserat peccatum in animo, et ad divinum auxilium recursum non habuit.

Conclusio. — Cum homo in primo statu secundum intellectum sic a Deo fuerit institutus, quod nullum malum in ipso inerat, et omnia inferiora superioribus subdebantur, nullo modo decipi potuit, nec quoad ea quæ scivit, nec quoad ea quæ nescivit.

QUÆSTIO XCV.

DE HIS QUÆ ATTINENT AD VOLUNTATEM PRIMI HOMINIS, GRATIA SCILICET ET JUSTITIA.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem primi hominis, et circa hoc consideranda sunt duo : primo quidem de gratia et justitia primi hominis; secundo de usu justitiæ quantum ad dominium super alia.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum primus homo creatus fuerit in gratia; 2° utrum in statu innocentiæ habuerit animæ passiones; 3° utrum habuerit virtutes omnes; 4° utrum opera ejus fuissent

[1] « Manente, nullum omnino aliunde malum, quod contristaret, irruebat. »

[2] Codex Alcan. : « etsi præcessit; » al. : « etsi non præcesserit. »

[3] « Quando his verbis crederet mulier a bona atque utili re divinitus se fuisse prohibitos, nisi jam inesset menti amor ille propriæ potestatis, etc. »

æque efficacia ad merendum, sicut modo sunt.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum primus homo fuerit creatus in gratia.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod primus homo non fuerit creatus in gratia. Apostolus enim, I Cor., xv, 45, distinguens Adam a Christo, dicit : *Factus est primus Adam in animam viventem, novissimus autem* in spiritum vivificantem.* Sed vivificatio spiritus est per gratiam. Ergo hoc est proprium Christi, quod fuerit factus in gratia.

* *Novissimus Adam.*

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De quæstionibus Veteris et Novi Testamenti* [1], q. cxxiii, col. 2371, t. 3, quod Adam non habuit Spiritum sanctum. Sed quicumque habet gratiam, habet Spiritum sanctum. Ergo Adam non fuit creatus in gratia.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De correptione et gratia,* cap. x, col. 932, t. 10, quod « Deus sic ordinavit angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suæ gratiæ beneficium justitiæque judicium. » Primo ergo condidit hominem et angelum in sola naturalis arbitrii libertate, et postmodum ei gratiam contulit.

4. Præterea, Magister dicit in xxiv dist. lib. II *Sent.,* quod « homini in creatione datum est auxilium per quod stare poterat, sed non poterat proficere.» Quicumque autem habet gratiam potest proficere per meritum. Ergo primus homo non fuit creatus in gratia.

5. Præterea, ad hoc quod aliquis accipiat gratiam, requiritur consensus ex parte recipientis; cum per hoc perficiatur matrimonium quoddam spirituale inter Deum et animam. Sed consensus in gratiam esse non potest nisi prius existentis. Ergo homo non accepit gratiam in primo instanti suæ creationis.

6. Præterea, natura plus distat a gratia, quam gratia a gloria, quæ nihil est aliud quam gratia consummata. Sed in homine gratia præcessit gloriam. Ergo multo magis natura præcessit gratiam.

Sed contra, homo et angelus æqualiter ordinantur ad gratiam. Sed angelus est creatus in gratia; dicit enim Augustinus, *De civit. Dei,* lib. XII, c. ix, col. 357, t. 7, quod « Deus simul erat in eis condens naturam, et largiens gratiam. » Ergo et homo creatus fuit in gratia.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt quod primus homo non fuit creatus in gratia, sed tamen postmodum gratia fuit ei collata, antequam peccasset. Plurimæ enim sanctorum auctoritates attestantur hominem in statu innocentiæ gratiam habuisse.

Sed quod fuerit etiam conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud Eccle., vii, 30 : *Deus* fecit *hominem rectum.* Erat enim hæc rectitudo secundum hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires et animæ corpus. Prima autem subjectio erat causa et secundæ et tertiæ. Quamdiu enim ratio manebat Deo subjecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit lib. I *De remiss. peccatorum,* c. xvi, col. 120, t. 10. Manifestum est autem, quod illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis; alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in dæmonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut Dionysius dicit, *De div. nom.,* c. iv, § 23, col. 726, t. 1. Unde manifestum est, quod et illa prima subjectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiæ; non enim potest esse quod effectus sit potior quam causa. Unde Augustinus dicit, XIII *De civ. Dei,* cap. xiii, col. 386, t. 7, quod « postquam præcepti facta transgressio est, confestim, gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt. Senserunt enim novum motum inobedientis carnis suæ, tanquam reciprocam pœnam inobedientiæ suæ. » Ex quo datur intelligi, si, deserente gratia, soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus illa verba inducit ad ostendendum, esse corpus spirituale, sicut corpus animale; quia vita spiritualis corporis incepit in Christo,

[1] Opus *De quæstionibus Veteris et Novi Testamenti,* annuentibus omnibus, Augustino abjudicatur. De auctore quidem nil certum habetur; cum iste liber a quibusdam deputetur Hilario diacono, Sardo natione, et secto Luciferiano; aliis autem mixtum opus plurium scriptorum videatur.

qui est *primogenitus ex mortuis,* sicut vita corporis animalis incepit in Adam. Non ergo in verbis Apostoli habetur quod Adam non fuit spiritualis secundum animam, sed quod non fuit spiritualis secundum corpus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur in eodem loco, non negatur quin aliquo modo fuerit in Adam Spiritus sanctus, sicut et in aliis justis; sed quod non sic fuerit in eo, sicut nunc est in fidelibus, qui admittuntur ad perceptionem hæreditatis æternæ statim post mortem.

Ad tertium dicendum, quod ex illa auctoritate Augustini non habetur quod angelus vel homo prius fuerit creatus in naturali libertate arbitrii quam habuisset gratiam; sed quod ostendit quid in eis posset liberum arbitrium ante confirmationem, et quid postmodum consecuti essent per auxilium gratiæ confirmantis.

Ad quartum dicendum, quod Magister loquitur secundum opinionem illorum qui posuerunt hominem non esse creatum in gratia, sed in naturalibus tantum.

Vel potest dici, quod etsi homo fuerit creatus in gratia, non tamen habuit ex creatione naturæ quod posset proficere per meritum, sed ex superadditione gratiæ.

Ad quintum dicendum, quod, cum motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suæ creationis primum hominem gratiæ consensisse.

Ad sextum dicendum, quod gloriam meremur per actum gratiæ, non autem gratiam per actum naturæ. Unde non est similis ratio.

Conclusio. — Cum primus homo sic factus fuerit, ut ratio Deo subderetur, rationi vero inferiores vires, animæ vero corpus, conveniens est illum in gratia fuisse creatum (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum in primo homine fuerint animæ passiones.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in primo homine non fuerint animæ passiones. Secundum enim passiones animæ contingit quod *caro concupiscit adversus spiritum,* Gal., v, 17. Sed hoc non erat in statu innocentiæ. Ergo in statu innocentiæ non erant animæ passiones.

2. Præterea, anima Adæ erat nobilior quam corpus. Sed corpus Adæ fuit impassibile. Ergo nec in anima ejus fuerunt passiones.

3. Præterea, per virtutem moralem comprimuntur animæ passiones. Sed in Adam fuit virtus moralis perfecta. Ergo totaliter passiones excludebantur ab eo.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, XIV *De civit. Dei,* c. x, col. 417, t. 7, quod « erat in eis amor imperturbatus in Deum, et quædam aliæ animæ passiones. »

Respondeo dicendum, quod passiones animæ sunt in appetitu sensuali, cujus objectum est bonum et malum. Unde omnium passionum animæ quædam ordinantur ad bonum, ut amor et gaudium; quædam ad malum, ut timor et dolor. Et quia in primo statu nullum malum aderat nec imminebat, nec aliquod bonum aberat, quod cuperet bona voluntas pro tempore illo habendum, ut patet per Augustinum, *De civit. Dei,* ubi supra, omnes illæ passiones quæ respiciunt malum, in Adam non erant, ut timor et dolor et hujusmodi[1]; similiter nec illæ passiones quæ respiciunt bonum non habitum et nunc[2] habendum, ut cupiditas æstuans; illæ vero passiones quæ possunt esse boni præsentis ut gaudium et amor, vel quæ sunt futuri boni in suo tempere habendi, ut desiderium et spes non

[1] Nicolaï : « ut dolor et hujusmodi. »

[2] Codices Alcan. et Tarrac. cum editis plurimis : « et tunc; » edit. Rom. cum Nicolaï, et nostri codd. : « et nunc. »

(*a*) Juxta Guillermum, justitia originalis bene a gratia, sicut gratia non gratum faciens a gratia gratum faciente distinguebatur. Justitia originalis sola, Adam gratum Deo sine gratia gratum faciente non reddebat. Quemadmodum in angelis excellentia data naturæ gratis data fuit, sic in Adam talis excellentia fuisset, licet supernaturaliter ei collata, sine gratia gratum faciente, nisi largius hæc justitia caperetur, in quantum gratiæ gratum facienti in Adam ipsi originali justitiæ superradditæ conjuncta fuit. — Secundum Scotorellum, non fuit Adam a primo instanti in gratia gratum faciente, sed in sola justitia originali creatus. Verumtamen post creationem ante lapsum statim habuit etiam gratiam gratum facientem per tempus hoc quo stetit. — Contrarium hodie communiter theologi sentiunt, et Augustinus, si quid pro Scotorelli opinione scripserit, sese retractavit. Secundum Guillermum, vir ampliorem quam mulier gratiam recepit.

affligens, fuerunt in statu innocentiæ ; aliter tamen quam in nobis. Nam in nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones, non totaliter subest rationi; unde passiones quandoque sunt in nobis prævenientes judicium rationis et impedientes ; quandoque vero ex judicio rationis consequentes, prout sensualis appetitus aliqualiter rationi obedit. In statu vero innocentiæ inferior appetitus erat rationi totaliter subjectus. Unde non erant in eo passiones animæ, nisi ex rationis judicio consequentes.

Ad primum ergo dicendum, quod caro concupiscit adversus spiritum per hoc quod quod passiones rationi repugnant ; quod in statu innocentiæ non erat.

Ad secundum dicendum, quod corpus humanum in statu innocentiæ erat impassibile quantum ad passiones quæ removent dispositionem naturalem, ut infra dicetur; et similiter anima fuit impassibilis quantum ad passiones quæ impediunt rationem.

Ad tertium dicendum, quod perfecta virtus moralis non totaliter tollit passiones, sed ordinat eas. Temperati enim est concupiscere sicut oportet et quæ oportet, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. XI, ad fin.

Conclusio. — Passiones circa bonum habitum vel tempore suo habendum, ut amor, gaudium, desiderium et spes non affligens, in statu innocentiæ fuerunt : cæteræ quæ malum respiciunt, ut timor et dolor, nullo modo in illo fuerunt.

ARTICULUS III.

Utrum Adam habuerit omnes virtutes.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Adam non habuerit omnes virtutes. Quædam enim virtutes ordinantur ad refrenandam immoderantiam passionum; sicut per temperentiam refrenatur immoderata concupiscentia et per fortitudinem immoderatus timor. Sed immoderantia passionum non erat in statu innocentiæ. Ergo nec dictæ virtutes.

2. Præterea, quædam virtutes sunt circa passiones respicientes malum, ut mansuetudo circa iras, fortitudo circa timores. Sed tales passiones non erant in statu innocentiæ, ut dictum est. Ergo nec hujusmodi virtutes.

3. Præterea, pœnitentia est quædam virtus respiciens peccatum prius commissum ; misericordia etiam est quædam virtus respiciens miseriam. Sed in statu innocentiæ non erat peccatum nec miseria. Ergo neque hujusmodi virtutes.

4. Præterea, perseverantia est quædam virtus. Sed hanc Adam non habuit, ut sequens peccatum ostendit. Ergo non habuit omnes virtutes.

5. Præterea, fides quædam virtus est. Sed hæc in statu innocentiæ non fuit ; importat enim ænigmaticam cognitionem quæ perfectioni primi status repugnare videtur.

Sed contra est quod Augustinus dicit in quadam *Homil. contra Judæos, Pagan. et Arian.*, cap. II, col. 1117, t. 8 : « Princeps vitiorum vidit Adam de luto terræ ad imaginem Dei factum, pudicitia ornatum, temperantia compositum, claritate circumdatum[1]. »

Respondeo dicendum, quod homo in statu innocentiæ aliqualiter habuit omnes virtutes, et hoc ex dictis potest esse manifestum[2]. Dictum est enim supra, quod talis erat rectitudo primi status, quod ratio erat Deo subjecta, inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt quam perfectiones quædam, quibus ratio ordinatur in Deum et inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis, ut magis patebit cum de virtutibus agetur. Unde rectitudo primi status exigebat ut homo aliqualiter omnes virtutes haberet.

Sed considerandum est, quod virtutum quædam sunt quæ de sui ratione nullam imperfectionem important, ut charitas et justitia : et hujusmodi virtutes fuerunt in statu innocentiæ simpliciter et quantum ad habitum et quantum ad actum. Quædam vero sunt quæ de sui ratione imperfectionem important vel ex parte actus, vel ex parte materiæ. Et si hujusmodi imperfectio non repugnat perfectioni primi status, nihilominus hujusmodi virtutes poterant esse in primo statu ; sicut fides, quæ est eorum quæ non videntur, et spes, quæ est eorum quæ non habentur. Perfectio enim primi status non se extendebat ad hoc ut videret Deum

[1] Sermo *De symbolo contra Judæos, Paganos et Arianos* multa continet ex Augustino deprompta ; ab hujus autem dictionis forma longe differt. Videtur auctor incertus scripsisse tempore quo dominabantur Ariani. Plenius autem in textu : « Hic dum illum primum, Adam scilicet, patrem omnium nostrum intueretur, videretque hominem ex limo terræ ad imaginem Dei factum..., caritate circumdatum. »

[2] Al. : « patet esse verum. »

per essentiam et ut haberet eum[1] fruitione finalis beatitudinis. Unde fides et spes esse poterant in primo statu et quantum ad habitum et quantum ad actum. Si vero imperfectio, quæ est de ratione virtutis alicujus, repugnat perfectioni primi status, poterat huujsmodi virtus ibi esse secundum habitum et non secundum actum, ut patet de pœnitentia, quæ est dolor de peccato commisso et de misericordia, quæ est dolor de miseria aliena. Perfectioni autem primi status repugnat tam dolor quam culpa et miseria. Unde hujusmodi virtutes erant in primo homine secundum habitum et non secundum actum. Erat enim primus homo sic dispositus, ut si peccatum præcessisset, doleret : et similiter si miseriam in alio videret, eam pro posse repelleret; sicut Philosophus dicit in IV *Ethic.,* c. ult., in fin., quod « verecundia, quæ est de turpi facto, contingit studioso solum sub conditione ; est enim sic dispositus quod verecundaretur, si turpe aliquid committeret. »

Ad primum ergo dicendum, quod accidit temperantiæ et fortitudini quod superabundantiam passionum repellat, inquantum invenit passiones superabundantes in subjecto. Sed per se convenit hujusmodi virtutibus passiones moderari.

Ad secundum dicendum, quod illæ passiones ad malum ordinatæ repugnant perfectioni primi status, quæ habent respectum ad malum in ipso qui afficitur passione, ut timor et dolor. Sed passiones quæ respiciunt malum in altero, non repugnant perfectioni primi status. Poterat enim homo in primo statu habere odio malitiam dæmonum, sicut et diligere bonitatem Dei. Unde et virtutes quæ circa tales passiones essent, possent esse in primo statu et quantum ad habitum, et quantum ad actum. Quæ vero sunt circa passiones respicientes malum in eodem subjecto, si circa hujusmodi solas passiones sunt, non poterant esse in primo statu secundum actum, sed solum secundum habitum, sicut de pœnitentia et misericordia dictum est. Sed sunt quædam virtutes quæ non sunt circa has passiones solum, sed etiam circa alias; sicut temperantia, quæ non solum est circa tristitias, sed etiam circa delectationes; et fortitudo, quæ non solum est circa timorem, sed etiam circa audaciam et spem. Unde poterat esse in primo statu actus temperantiæ, secundum quod est moderativa delectationum; et similiter fortitudo, secundum quod est moderativa audaciæ sive spei, non autem secundum quod moderatur tristitiam et timorem.

Ad tertium patet solutio ex his quæ dicta sunt.

Ad quartum dicendum, quod perseverantia dupliciter sumitur; uno modo prout est quædam virtus; et sic significat quemdam habitum quo quis eligit perseverare in bono, et sic Adam perseverantiam habuit. Alio modo prout est circumstantia virtutis : et sic significat continuationem quamdam virtutis absque corruptione[2]; et hoc modo Adam perseverantiam non habuit.

Ad quintum patet responsio per ea quæ dicta sunt.

Conclusio. — Cum in Adam tempore innocentiæ ratio fuerit Deo subjecta et rationi inferiores vires, aliqualiter omnes virtutes habuit : ac eas quidem secundum habitum et actum, quæ non includebant imperfectionem illi statui repugnantem, alias vero secundum habitum tantum (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra. Gratia enim ex Dei misericordia datur, quæ magis indigentibus subvenit magis. Sed nos indigemus magis gratia quam primus homo in statu innocentiæ. Ergo copiosius infunditur nobis gratia ; quæ cum sit radix meriti, opera nostra efficaciora ad merendum redduntur.

2. Præterea, ad meritum requiritur pugna quædam et difficultas. Dicitur enim II ad Timoth., II, 5 : *Non coronabitur * nisi* qui *legitime certaverit;* et Philosophus dicit, in II *Ethic.,* cap. III, ad fin., quod « virtus est circa difficile et bonum. » Sed nunc est ma- *Non coronatur.

[1] In Parm. : « cum. » — [2] Al. : « interruptione. »

(*a*) Secundum Guillermum gratiarum et virtutum cumulus amplior in præsenti quam in innocentiæ statu datur. D. Thomas in statu innocentiæ copiosiorem gratiam fuisse affirmat; sed concedit nunc ex parte Dei gratiam oblatam esse copiosiorem. Ratio D. Thomæ est ista : in statu innocentiæ nullum in natura humana inveniebatur obstaculum.

jor pugna et difficultas. Ergo et major efficacia ad merendum.

3. Præterea, Magister dicit XXIV dist. II lib. *Sent.*, quod homo non meruisset tentationi resistendo. Nunc autem meretur qui tentationi resistit. Ergo efficaciora sunt opera nostra ad merendum quam in primo statu.

Sed contra est, quia secundum hoc homo esset melioris conditionis post peccatum.

Respondeo dicendum, quod quantitas meriti ex duobus potest pensari. Uno modo ex radice charitatis et gratiæ, et talis quantitas meriti respondet præmio essentiali quod consistit in Dei fruitione; qui enim ex majori charitate aliquid facit perfectius Deo fruetur[1]. Alio modo pensari potest quantitas meriti ex quantitate operis; quæ quidem est duplex, scilicet absoluta et proportionalis. Vidua enim quæ misit duo æra minuta in gazophylacium, minus opus fecit quantitate absoluta quam illi qui magna munera posuerunt; sed quantitate proportionali vidua plus fecit secundum sententiam Domini, quia magis ejus facultatem superabat. Utraque tamen quantitas meriti respondet præmio accidentali, quod est gaudium de bono creato.

Sic igitur dicendum, quod efficaciora fuissent hominis opera ad merendum in statu innocentiæ quam post peccatum, si attendatur quantitas meriti ex parte gratiæ, quæ tunc copiosior fuisset, nullo obstaculo in natura humana invento; similiter etiam, si consideretur absoluta quantitas operis, quia cum homo esset majoris virtutis majora opera fecisset. Sed si consideretur quantitas proportionalis, major invenitur ratio meriti post peccatum propter hominis imbecillitatem. Magis enim excedit parvum opus potestatem ejus qui cum difficultate operatur illud, quam opus magnum potestatem ejus qui sine difficultate illud operatur.

Ad primum ergo dicendum, quod homo post peccatum ad plura indiget gratia quam ante peccatum, sed non magis, quia homo etiam ante peccatum indigebat gratia ad vitam æternam consequendam, quæ est principalis necessitas gratiæ; sed homo post peccatum super hoc indiget gratia etiam ad peccati remissionem et infirmitatis sustentationem.

Ad secundum dicendum, quod difficultas et pugna pertinent ad quantitatem meriti secundum quantitatem operis proportionalem, ut dictum est. Et est signum promptitudinis voluntatis, quæ conatur ad id quod est sibi difficile. Promptitudo autem voluntatis causatur ex magnitudine charitatis. Potest autem contingere quod aliquis ita prompta voluntate faciat opus aliquod facile, sicut alius difficile, quia paratus esset facere etiam quod sibi esset difficile. Difficultas tamen actualis, inquantum est pœnalis, habet etiam quod sit satisfactoria pro peccato.

Ad tertium dicendum, quod resistere tentationi primo homini non fuisset meritorium, secundum opinionem ponentium quod gratiam non haberet, sicut nec modo est meritorium non habenti gratiam. Sed in hoc est differentia, quia in primo statu nihil erat interius impellens ad malum, sicut modo est. Unde magis tunc poterat homo resistere tentationi sine gratia quam modo.

Conclusio. — Opera primi hominis efficaciora erant ad merendum quam nostra, si pensetur ratio meriti vel ex gratia, vel ex quantitate operis absoluta : si vero ex quantitate proportionali, minus efficacia erant (*a*).

QUÆSTIO XCVI.

DE DOMINIO

QUOD HOMINI IN STATU INNOCENTIÆ COMPETEBAT.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de dominio quod competebat homini in statu innocentiæ, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum homo in statu innocentiæ animalibus dominaretur; 2° utrum dominaretur omni creaturæ; 3° utrum in statu innocentiæ omnes homines fuissent pœnales; 4° utrum homines hominibus dominarentur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Adam in statu innocentiæ animalibus dominaretur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Adam in statu innocentiæ animalibus non dominabatur. Dicit enim Augustinus, *Super*

[1] In Parm. : « fruitur. »

(*a*) Merita juxta Guillermum ex triplici radice prodeunt : Voluntate, ante peccatum magis expedita; unde meritum ex hac parte majus; — arduitate; ex hac parte nunc majus meritum; — gratia; sic se habet secundum supra dicta. — Simpliciter nunc meritum excedit, ut per B. Mariam virginem Dei genitricem demonstratur.

Genes. ad litt., cap. XIV, col. 402, t. 3, quod « ministerio angelorum animalia sunt adducta ad Adam, ut eis nomina imponeret. » Non autem fuisset ibi necessarium angelorum ministerium, si homo per seipsum animalibus dominabatur. Non ergo in statu innocentiæ habuit dominium homo super alia animalia.

2. Præterea, ea quæ ab invicem discordant, non recte sub uno dominio congregantur. Sed multa animalia naturaliter ab invicem discordant, sicut ovis et lupus. Ergo omnia animalia sub hominis dominio non continebantur.

3. Præterea, Hieronymus dicit quod « homini ante peccatum non indigenti Deus animalium dominationem dedit; præsciebat enim hominem adminiculo animalium adjuvandum fore post lapsum[1]. » Ergo ad minus usus dominii super animalia non competebat homini ante peccatum.

4. Præterea, proprium domini esse videtur præcipere. Sed præceptum non recte fertur nisi ad habentem rationem. Ergo homo non habebat dominium super animalia irrationalia.

Sed contra est quod dicitur Gen., I, 26, de homine : *Præsit piscibus maris, et volatilibus cæli, et bestiis.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, inobedientia ad hominem eorum quæ ei debent esse subjecta, subsecuta est in pœnam ejus eo quod ipse fuit inobediens Deo. Et ideo in statu innocentiæ ante inobedientiam prædictam nihil ei repugnabat quod naturaliter deberet ei esse subjectum. Omnia autem animalia sunt homini naturaliter subjecta, quod apparet ex tribus. Primo, ex ipso naturæ processu. Sicut enim in generatione rerum intelligitur quidam ordo quo proceditur de imperfecto ad perfectum, nam materia est propter formam, et forma imperfectior propter perfectiorem, ita etiam est in usu rerum naturalium. Nam imperfectiora cedunt in usum perfectiorum; plantæ enim utuntur terra ad sui nutrimentum, animalia vero plantis, et homines plantis et animalibus. Unde naturaliter homo dominatur animalibus, et propter hoc Philosophus dicit in I *Polit.*, cap. v, quod « venatio sylvestrium animalium est justa et naturalis, quia per eam homo vindicat sibi quod est naturaliter suum. » Secundo, apparet hoc ex ordine divinæ providentiæ, quæ semper inferiora per superiora gubernat. Unde cum homo sit supra cætera animalia, utpote ad imaginem Dei factus, convenienter ejus gubernationi alia animalia subduntur. Tertio, apparet idem ex proprietate hominis, et aliorum animalium. In aliis enim animalibus invenitur secundum æstimationem naturalem quædam participatio prudentiæ ad aliquos particulares actus; in homine autem universalis prudentia, quæ est ratio omnium agibilium. Omne autem quod est per participationem subditur ei quod est per essentiam et universaliter. Unde patet quod naturalis est subjectio aliorum animalium ad hominem.

Ad primum ergo dicendum, quod in subjectos multa potest facere superior potestas quæ non potest facere inferior. Angelus autem est naturaliter superior homine. Unde aliquis effectus poterat fieri circa animalia virtute angelica qui non poterat fieri potestate humana, scilicet quod statim omnia animalia congregarentur.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod animalia quæ nunc sunt ferocia et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta, non solum circa hominem, sed etiam circa alia animalia. Sed hoc est omnino irrationabile. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata; ut quibus nunc naturale est comedere aliorum carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones et falcones. Nec Glossa Bedæ dicit Gen., I, quod « ligna et herbæ datæ sunt omnibus animalibus et avibus in cibum, » sed « quibusdam[2]. » Fuisset ergo naturalis discordia inter quædam animalia. Nec tamen propter hoc subtraherentur dominio hominis; sicut nec nunc propter hoc subtrahuntur dominio Dei, cujus providentia hoc totum dispensatur. Et hujus providentiæ homo executor fuisset, ut etiam nunc apparet in animalibus domesticis; ministrantur enim falconibus domesticis per homines gallinæ in cibum.

Ad tertium dicendum, quod homines in statu innocentiæ non indigebant animalibus ad necessitatem corporalem, neque ad tegumentum, quia nudi erant et non erubescebant, nullo incitante inordinatæ concupis-

[1] Nullibi legitur apud Hieronymum, sed habetur in lib. I *Hexamer.* Bedæ, col. 31, t. 2, ad hæc « dominamini piscibus maris, » et ex illo refertur in Glossa ord. Strabi, col. 81, t. 1.

[2] Oppositum legitur apud Bedam : unde conjicit Nicolaï D. Thomam quoddam corruptum exemplar præ manibus habuisse.

centiæ motu; neque ad cibum, quia lignis paradisi vescebantur; neque ad vehiculum, propter corporis robur; indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum. Quod significatum est per hoc quod Deus ad eum animalia adduxit, ut eis nomina imponeret quæ eorum naturas designant.

Ad quartum dicendum, quod omnia animalia habent quamdam participationem prudentiæ et rationis secundum æstimationem naturalem : ex qua contingit quod grues sequuntur ducem, et apes obediunt regi. Et sic tunc omnia animalia per seipsa homini obedivissent, sicut nunc quædam domestica ei obediunt.

Conclusio. — Adam in statu innocentiæ cunctis dominabatur animalibus, quod ei omnia animalia naturaliter subjecta essent : verum in pœnam inobedientiæ hominis ad Deum, animalia quoque homini obedire contemnunt (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum homo habuisset dominium super omnes alias creaturas.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non habuisset dominium super omnes alias creaturas. Angelus enim naturaliter est majoris potestatis quam homo. Sed, sicut dicit Augustinus, *De Trinit.*, lib. III, c. VIII, col. 876, t. 8, materia corporalis non obedivisset ad nutum etiam sanctis angelis. Ergo multo minus homini in statu innocentiæ.

2. Præterea, in plantis non sunt de viribus animæ, nisi nutritiva et augmentativa et generativa. Hæc autem non sunt natæ obedire rationi, ut in uno et eodem homine apparet. Ergo cum dominium competat homini secundum rationem, videtur quod homo in statu innocentiæ non dominaretur plantis.

3. Præterea, quicumque dominatur alicui rei potest illam rem mutare. Sed homo non potuisset mutare cursum cælestium corporum; hoc enim solius Dei est, ut dicit Dionysius in *Epist. ad Polycarp.*, VII, col. 1082, t. 1. Ergo non dominabatur eis.

Sed contra est quod dicitur Genes., I, 26, de homine : *Præsit universæ creaturæ**.

* *Præsit universæ terræ.*

Respondeo dicendum, quod in homine quodammodo sunt omnia; et ideo secundum modum quo dominatur his quæ in seipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis. Est autem in homine quatuor considerare, scilicet rationem, secundum quam convenit cum angelis, vires sensitivas, secundum quas convenit cum animalibus; vires naturales, secundum quas convenit cum plantis, et ipsum corpus, secundum quod convenit cum rebus inanimatis. Ratio autem in homine habet locum dominantis, et non subjecti dominio. Unde homo angelis non dominabatur in primo statu. Et quod dicitur, *omni creaturæ*, intelligitur, quæ non est ad imaginem Dei. Viribus autem sensitivis, sicut irascibili et concupiscibili, quæ aliqualiter obediunt rationi, dominatur anima imperando. Unde in statu innocentiæ animalibus aliis per imperium dominabatur; viribus autem naturalibus et ipsi corpori homo dominatur[1], non quidem imperando, sed utendo. Et sic etiam homo in statu innocentiæ dominabatur plantis et rebus inanimatis, non per imperium vel immutationem, sed absque impedimento utendo eorum auxilio.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Homo non dominabatur angelis, sed animalibus, imperando; plantis vero et inanimatis, utendo absque ullo impedimento (*b*).

ARTICULUS III.

Utrum homines in statu innocentiæ fuissent æquales.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homines in statu innocentiæ omnes fuissent æquales. Dicit enim Gregorius XXI *Moral.*, cap. XV, § 22, col. 203, t. 2, quod « ubi non deliquimus, omnes pares sumus[2]. » Sed in statu innocentiæ non erat delictum. Ergo omnes erant pares.

2. Præterea, similitudo et æqualitas est ratio mutuæ dilectionis, secundum illud Eccli., XIII, 19 : *Omne animal diligit sibi simile*; sic et omnis homo proximum sibi.*

* *Simile sibi.*

[1] Parm. : « dominabatur. »

[2] Colligitur æquivalenter, non quidem expressis verbis.

(*a*) Deus animalia adduxit ad Adam non carnaliter ad sensum, sed ad intellectum secundum intelligentiæ conspectum; et Ambrosius dicere videtur quod hoc fuit ante formationem Evæ. Tunc animalia homini utilia erant ad quatuor : ad manifestandum suum imperium, ad contemplandum, ad diligendum, ad solatium.

(*b*) Poterat homo saltem ad nutum commoditatibus ex creaturis provenientibus uti.

In illo autem statu inter homines abundasset dilectio[1], quæ est vinculum pacis. Ergo omnes fuissent pares in statu innocentiæ.

3. Præterea, cessante causa, cessat effectus. Sed causa inæqualitatis inter homines videtur non esse ex parte quidem Dei, quod quosdam pro meritis præmiat, quosdam vero punit; ex parte vero naturæ, quia propter naturæ defectum quidam nascuntur debiles et orbati, quidam autem fortes et perfecti; quæ in primo statu non fuissent. Ergo, etc.

Sed contra est quod dicitur Rom., XIII, 1 : *Quæ a Deo sunt, ordinata sunt**. Ordo autem maxime videtur in disparitate consistere : dicit enim Augustinus, *De civ. Dei*, lib. XIX, cap. XIII, col. 640, t. 7 : « Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio. » Ergo in primo statu, qui decentissimus fuisset, disparitas inveniretur.

uæ tem t, a eo natæ nt.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere aliquam disparitatem in primo statu[2] fuisse, ad minus quantum ad sexum; quia sine diversitate sexus generatio non fuisset; similiter etiam quantum ad ætatem; sic[3] quidam ex aliis nascebantur, nec illi qui miscebantur[4], steriles erant.

Sed et secundum animam diversitas fuisset et quantum ad justitiam et quantum ad scientiam. Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium, ex quo homo habet quod possit[5] magis et minus animum applicare ad aliquid faciendum vel volendum vel cognoscendum; unde quidam magis profecissent in justitia et scientia, quam alii. Ex parte etiam corporis poterat esse disparitas. Non enim erat exemptum corpus humanum totaliter a legibus naturæ, quin ex exterioribus agentibus aliquod commodum aut auxilium reciperet magis vel minus, cum etiam cibis eorum vita sustentaretur. Et sic nihil prohibet dicere quin secundum diversam dispositionem aeris, et diversum situm stellarum, aliqui robustiores corpore generarentur quam alii, et majores et pulchriores, et melius complexionati; ita tamen quod in illis qui excederentur, nullus esset defectus vel peccatum, sive circa animam, sive circa corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius per verba illa intendit excludere disparitatem quæ est secundum differentiam justitiæ et peccati; ex qua contingit quod aliqui pœnaliter sunt sub aliis coercendi.

Ad secundum dicendum, quod æqualitas est causa quod dilectio mutua sit æqualis. Sed tamen inter inæquales potest esse major dilectio quam inter æquales, licet non æqualiter utrinque respondeat; pater enim plus diligit filium naturaliter quam frater fratrem; licet filius non tantumdem diligat patrem, sicut ab eo diligitur.

Ad tertium dicendum, quod causa disparitatis poterat esse ex parte Dei; non quidem ut puniret quosdam et quosdam præmiaret, sed ut quosdam plus quosdam minus sublimaret; et pulchritudo ordinis magis in hominibus reluceret. Et etiam ex parte naturæ poterat disparitas causari secundum prædictum modum absque aliquo defectu naturæ.

CONCLUSIO. — Necesse est in statu innocentiæ aliquam disparitatem fuisse, saltem quoad sexum; potuit tamen in anima et corpore esse etiam aliqua inæqualitas (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum homo in statu innocentiæ homini dominabatur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo in statu innocentiæ homini non dominabatur. Dicit enim Augustinus, *De civ. Dei*, lib. XIX, cap. XV, col. 643, t. 7 : « Hominem rationalem ad imaginem suam factum noluit Deus nisi irrationabilibus dominari, non hominem homini, sed hominem pecori. »

2. Præterea, illud quod est introductum in pœnam peccati, non fuisset in statu innocentiæ. Sed hominem subesse homini, introductum est in pœnam peccati; dictum

[1] Ita Lovan. et Duaceni theologi ex cod. Camer. Thomas Madalena, in suo Alcan. cod. legendum putat : « Hujusmodi dabatur dilectio; » edit. Rom. et Patav., 1698 : « abundat. » In editione Nicolaï typographorum errore omissum fuit hoc secundum argumentum.

[2] Al. : « futuram. »

[3] Al. : « enim. »

[4] Ita editi omnes quos vidimus, et cod. Alcan. prima manu, sed in « nascebantur » mutatum apparet. Passim ad marginem notatur : Al. : « nascebantur; » quam lectionem meliorem reputat Garcia et Madalena.

[5] Ita cod. quidam cum edit. Nicolaï, Patav., et theologis; cod. Alcan. cum edit. Rom. : « ex quo ratio habet quod homo possit. »

(*a*) Almaricus dixit quod, Adam et Eva in justitia permanentibus, nulla sexuum differentia fuisset, et æque ac angelorum fuisset hominum multiplicatio.

est enim mulieri post peccatum : *Sub potestate viri eris,* ut dicitur Gen., III, 16. Ergo in statu innocentiæ non erat homo homini subjectus.

3. Præterea, subjectio libertati opponitur. Sed libertas est unum de præcipuis bonis, quod in statu innocentiæ non defuisset, quando « nihil aberat quod bona voluntas cupere posset[1], » ut Augustinus dicit, *De civ. Dei,* lib. XIV, cap. x, col. 417, t. 7. Ergo homo homini in statu innocentiæ non dominabatur.

Sed contra, conditio hominum in statu innocentiæ non erat dignior quam conditio angelorum. Sed inter angelos quidam aliis dominantur ; unde et unus ordo dominationum vocatur. Ergo non est contra dignitatem status innocentiæ quod homo homini dominaretur.

Respondeo dicendum, quod dominium accipitur dupliciter : uno modo secundum quod opponitur servituti ; et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subjectum qualitercumque ; et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiæ homo homini non dominaretur ; sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiæ homo homini dominari potuisset.

Cujus ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod « liber est causa sui, servus autem ordinatur ad alium. » Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum ; ideo tale dominium non potest esse sine pœna subjectorum ; propter quod in statu innocentiæ non fuisset tale dominium hominis ad hominem.

Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum ejus qui dirigitur, vel ad bonum commune ; et tale dominium hominis ad hominem in statu innocentiæ fuisset propter duo ; primo quia homo naturaliter est animal sociale. Unde homines in statu innocentiæ socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis præsideret, qui ad bonum commune intenderet. Multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo Philosophus dicit in princ. *Politic.,* quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens. Secundo, quia si unus homo habuisset super alios supereminentiam scientiæ et justitiæ, inconveniens fuisset, nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum, secundum quod dicitur, Petr., IV, 10 : *Unusquisque gratiam quam accepit in alterutrum illam administrantes.* Unde Augustinus dicit, *De civ. Dei,* lib. XIX, cap. XIV, col. 643, t. 7, quod « justi non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi ; » et cap. XV : « Hoc naturalis ordo præscribit ; ita Deus hominem condidit. »

Et per hoc patet responsio ad omnia objecta, quæ procedunt de primo modo dominii.

CONCLUSIO. — Servitus peccati pæna esse debet ; non igitur in statu innocentiæ homo homini dominaretur dominio servituti opposito, licet supereminentiam scientiæ et justitiæ habens alium ad proprium bonum ejus dirigeret.

QUÆSTIO XCVII.

DE HIS QUÆ PERTINENT AD STATUM PRIMI HOMINIS QUANTUM AD INDIVIDUI CONSERVATIONEM.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum primi hominis secundum corpus : et primo quantum ad conservationem individui ; secundo quantum ad conservationem speciei.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum homo in statu innocentiæ esset immortalis ; 2° utrum esset impassibilis ; 3° utrum indigeret cibis ; 4° utrum per lignum vitæ immortalitatem consequeretur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo in statu innocentiæ esset immortalis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo in statu innocentiæ non erat immortalis. Mortale enim ponitur in defini-

[1] « Nec aberat quidquam quod bona voluntas adipisceretur. »

tione hominis. Sed remota definitione, aufertur definitum. Ergo si homo erat, non poterat esse immortalis.

2. Præterea, corruptibile et incorruptibile genere differunt, ut dicitur in X *Metaph.*, text. 26. Sed eorum quæ differunt genere non est transmutatio in invicem. Si ergo primus homo fuit incorruptibilis, non posset homo in statu isto esse corruptibilis.

3. Præterea, si homo in statu innocentiæ fuit immortalis, aut hoc habuit per naturam aut per gratiam. Sed non per naturam, quia, cum natura eadem maneat secundum speciem, nunc quoque esset immortalis; similiter nec per gratiam, quia primus homo gratiam per pœnitentiam recuperavit, secundum illud Sap., x, 2 : *Eduxit illum a delicto suo*. Ergo immortalitatem recuperasset; quod patet esse falsum. Non ergo homo erat immortalis in statu innocentiæ.

4. Præterea, immortalitas promittitur homini in præmium, secundum illud Apoc., xxi, 4 : *Mors ultra non erit*. Sed homo non fuit conditus in statu præmii, sed ut præmium mereretur. Ergo homo in statu innocentiæ non fuit immortalis.

Sed contra est quod dicitur ad Rom., v, 12, quod *per peccatum intravit mors in mundum**. Ergo ante peccatum homo erat immortalis.

* *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.*

Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici incorruptibile tripliciter. Uno modo ex parte materiæ, eo scilicet quod vel non habet materiam, sicut angelus, vel habet materiam quæ non est in potentia nisi ad unum formam, sicut corpus cæleste, et hoc dicitur secundum naturam incorruptibile. Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formæ, quia scilicet rei corruptibili per naturam inhæret aliqua dispositio, per quam totaliter a corruptione prohibetur, et hoc dicitur incorruptibile secundum gloriam; quia, ut dicit Augustinus in *Epist. ad Dioscorum* CXVIII, col. 439, t. 2, « tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis et incorruptionis vigor. » Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte causæ efficientis; et hoc modo homo in statu innocentiæ fuisset incorruptibilis et immortalis, quia, ut Augustinus dicit in lib.[1] *De quæstion. Novi et Vet. Testam.*, quæst. XIX, col. 2227, t. 3, « Deus hominem fecit, qui quamdiu non peccaret, immortalitate vigeret, ut ipse sibi auctor esset aut ad vitam aut ad mortem. » Non enim corpus ejus erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animæ vis quædam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione præservare, quamdiu ipsa Deo subjecta mansisset. Quod rationabiliter factum est; quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiæ, ut supra dictum est, conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiæ.

Ad primum ergo et secundum dicendum, quod rationes illæ procedunt de incorruptibili et immortali per naturam.

Ad tertium dicendum, quos vis illa præservandi corpus a corruptione non erat animæ humanæ naturalis, sed per donum gratiæ; et quamvis gratiam recuperaverit ad remissionem culpæ et meritum gloriæ, non tamen ad amissæ immortalitatis effectum; hoc enim reservabatur Christo, per quem naturæ defectus in melius reparandus erat, ut infra dicetur.

Ad quartum dicendum, quod differt immortalitas gloriæ quæ promittitur in præmium, ab immortalitate quæ fuit homini collata in statu innocentiæ.

Conclusio. — Homo in statu innocentiæ, non natura, sed gratia effective immortalis erat, quia vis illi divinitus data erat per quam poterat, non peccando scilicet, conservare corpus supra naturam corporalis materiæ (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum homo in statu innocentiæ fuisset passibilis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod homo in statu innocentiæ fuisset passibilis. Sentire enim est pati quoddam. Sed homo in statu innocentiæ fuisset sensibilis. Ergo fuisset passibilis.

2. Præterea, somnus passio quædam est. Sed homo in statu innocentiæ dormivisset, secundum illud Gen., II, 21 : *Immisit Deus soporem in Adam*. Ergo fuisset passibilis.

[1] Liber iste Augustino jam abjudicatur.

(*a*) Juxta Pelagium, Adam etiam non peccans fuisset morte e vita ademptus; de fide est contrarium. Poterat homo mori et non mori; nunc non potest non mori; in gloria non posse mori habebit. — Damnatur inter Baianas propositio septuagesima octava sequens : Immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium, sed naturalis conditio.

3. Præterea, ibidem subditur, quod *tulit unam de costis ejus*. Ergo fuisset passibilis etiam per abscissionem partis.

4. Præterea, corpus hominis molle fuit. Sed molle naturaliter passivum est a duro. Ergo si corpori primi hominis obvium fuisset aliquod corpus durum, ab eo passum fuisset; et sic primus homo fuit passibilis.

Sed contra est, quia si fuisset passibilis, fuisset corruptibilis; quia « passio magis facta abjicit a substantia, » ex Philos., VI *Topic.*, c. III.

Respondeo dicendum, quod passio dupliciter dicitur : uno modo proprie; et sic pati dicitur quod a sua naturali dispositione removetur; passio enim est effectus actionis. In rebus autem naturalibus contraria agunt et patiuntur ad invicem, quorum unum removet alterum a sua naturali dispositione. Alio modo dicitur passio communiter secundum quamcumque immutationem, etiamsi pertineat ad perfectionem naturæ, sicut intelligere vel sentire dicitur pati quoddam. Hoc igitur secundo modo homo in statu innocentiæ passibilis erat et patiebatur, et secundum animam et secundum corpus. Primo autem modo dicta passione erat impassibilis et secundum animam, et secundum corpus, sicut et immortalis. Poterat enim passionem prohibere, sicut et mortem, si absque peccato perstitisset.

Et per hoc patet responsio ad duo prima. Nam sentire et dormire non removent hominem a naturali dispositione, sed ad bonum naturæ ordinantur.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, costa illa fuit in Adam inquantum erat principium humani generis, sicut semen in homine; inquantum est principium per generationem. Sicut igitur decisio seminis non est cum passione quæ removeat hominem a naturali dispositione; ita etiam est dicendum de separatione illius costæ.

Ad quartum dicendum, quod corpus hominis in statu innocentiæ poterat præservari ne pateretur læsionem ab aliquo duro; partim quidem per propriam rationem, per quam poterat nociva vitare; partim etiam per divinam providentiam, quæ sic ipsum tuebatur, ut nihil ei occurreret ex improviso, a quo læderetur.

Conclusio. — Homo in statu innocentiæ fuit impassibilis, secundum passiones quæ removent hominem a naturali dispositione : passibilis autem secundum passiones perfectivas (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum homo in statu innocentiæ indigebat cibis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo in statu innocentiæ non indigebat cibis. Cibus enim necessarius est homini ad restaurationem deperditi. Sed in corpore Adæ nulla fiebat deperditio, quia incorruptibile erat. Ergo non erat ei cibus necessarius.

2. Præterea, cibus est necessarius ad nutriendum. Sed nutritio non est sine passione. Cum ergo corpus hominis esset impassibile, non erat ei cibus necessarius, ut videtur.

3. Præterea, cibus dicitur esse nobis necessarius ad vitæ conservationem. Sed Adam aliter vitam poterat conservare, quia si non peccaret, non moreretur. Ergo cibus non erat ei necessarius.

4. Præterea, ad sumptionem cibi sequitur emissio superfluitatum, quæ habent quamdam turpitudinem non convenientem dignitati primi status. Ergo videtur quod homo in primo statu cibis non uteretur.

Sed contra est quod dicitur Genes., II, 16 : *De omni ligno quod est in paradiso comedetis**.

* *Omne lignum paradisi comedes.*

Respondeo dicendum, quod homo in statu innocentiæ habuit vitam animalem cibis indigentem; post resurrectionem vero habebit vitam spiritualem cibis non indigentem.

Ad cujus intellectum[1] considerandum est quod anima rationalis et anima est et spiritus. Dicitur autem esse anima secundum illud quod est commune ipsi et aliis animabus, quod est vitam corpori dare. Unde dicitur Genes., II, 7 : *Factus est homo in animam viventem*, id est, vitam corpori dantem; sed spiritus dicitur secundum illud

[1] Al. : « evidentiam. »

(*a*) Augustinus, Bonaventura, Richardus, sicut et ipse Thomas, concedunt quod ante lapsum Adam Evam non cognovit, et præter D. Thomæ rationes concupiscentiæ ligationem adducunt. Juxta Bonaventuram, major est modo in actu generationis delectatio quam pro statu innocentiæ fuisset. — Adamitæ, Armeni et Almaricus nuptias negant, Adamo non peccante.

quod est proprium ipsi et non aliis animabus, quod scilicet habeat virtutem intellectivam immaterialem. In primo igitur statu anima rationalis communicabat corpori id quod competit ei inquantum est anima; et ideo corpus illud dicebatur animale, inquantum scilicet habebat vitam ab anima. Primum autem principium vitæ in istis inferioribus, ut dicitur in lib. II *De anima,* text. 34 et 49, est anima vegetabilis; cujus opera sunt alimento uti, et generare, et augeri; et ideo hæc opera homini in primo statu competebant. In ultimo vero statu post resurrectionem anima communicabit quodammodo corpori ea quæ sunt sibi propria inquantum est spiritus : immortalitatem quidem quantum ad omnes; impassibilitatem vero et gloriam et virtutem quantum ad bonos, quorum corpora spiritualia dicentur. Unde post resurrectionem homines cibis non indigebunt; sed in statu innocentiæ eis indigebant.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in lib. *De quæstion. Vet. et Novi Testam.*[1], q. XIX, col. 2227, t. 3, « quomodo immortale corpus habebat, quod cibo sustentabatur? immortalis enim non eget esca neque potu. » Dictum est enim supra, quod immortalitas primi status erat secundum vim quamdam supernaturalem in anima residentem, non autem secundum aliquam dispositionem corpori inhærentem. Unde per actionem caloris aliquid de humido illius corporis poterat deperdi; et ne totaliter consumeretur, necesse erat per assumptionem cibi homini subveniri.

Ad secundum dicendum, quod in nutritione est quidem passio et alteratio, sed ex parte[2] alimenti quod convertitur in substantiam ejus quod alitur. Unde ex hoc non potest concludi quod corpus hominis fuerit passibile, sed quod cibus assumptus erat passibilis; quamvis etiam talis passio esset ad perfectionem naturæ.

Ad tertium dicendum, quod si homo sibi non subveniret de cibo, peccaret, sicut peccavit sumendo vetitum cibum. Simul enim ei præceptum fuit ut a ligno scientiæ boni et mali abstineret, et ut de omni alio ligno paradisi vesceretur.

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod homo in statu innocentiæ non assumpsisset de cibo nisi quantum fuisset ei necessarium. Unde non fuisset ibi superfluitatum emissio. Sed hoc irrationabile videtur, quod in cibo assumpto non esset aliqua fæculentia, quæ non esset apta ut converteretur in hominis nutrimentum; unde oportebat superfluitates emitti. Tamen fuisset divinitus provisum, ut nulla ex hoc indecentia esset.

Conclusio. — Homo in statu innocentiæ cum vitæ animalis esset, cibis indigebat; iis tamen post resurrectionem, vitæ spiritualis existens, non egebit (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum homo in statu innocentiæ per lignum vitæ immortalitatem consecutus fuisset.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lignum vitæ non poterat esse causa immortalitatis. Nihil enim potest agere ultra suam speciem; effectus enim non excedit causam. Sed lignum vitæ erat corruptibile; alioquin non potuisset in nutrimentum assumi; quia alimentum convertitur in substantiam nutriti, ut dictum est. Ergo lignum vitæ incorruptibilitatem seu immortalitatem conferre non poterat.

2. Præterea, effectus qui causantur a virtutibus plantarum et aliarum naturalium rerum sunt naturales. Si ergo lignum vitæ immortalitatem causasset, fuisset illa immortalitas naturalis.

3. Præterea, hoc videtur redire in fabulas antiquorum, qui dixerunt quod dii qui comedebant de quodam cibo facti sunt immortales, quos irridet Philosophus in III *Metaph.*, text. 15.

Sed contra est quod dicitur Gen., III, 22 : *Ne forte mittat manum suam, et sumat de ligno vitæ et comedat, et vivat in æternum.*

Præterea, Augustinus in lib. *De quæst. Veter. et Novi Testam.*[3], q. XIX, col. 2227, t. 3, dicit : « Custos arboris vitæ corruptionem corporis inhibebat. Denique et post peccatum potuit indissolubilis manere, si modo permissum esset illi edere de arbore vitæ. »

Respondeo dicendum, quod lignum vitæ quodammodo immortalitatem causabat, non autem simpliciter. Ad cujus evidentiam considerandum est quod duo remedia ad conservationem vitæ habebat homo in primo statu,

[1] Liber *De quæst. Vet. et Nov. Testam.* Augustino abnuendus est. — [2] In Parm. : « quædam.... scilicet ex parte. » — [3] Iste liber Augustini non est.

(*a*) Quidam præceptum de comedendo negant.

contra duos defectus. Primus enim defectus est deperditio humidi per actionem caloris naturalis, qui est animæ instrumentum; et contra hunc defectum subveniebatur homini per esum aliorum lignorum paradisi, sicut et nunc subvenitur nobis per cibos quos sumimus. Secundus autem defectus est quia, ut Philosophus dicit, I *De generat.*, text. 34 et 39, illud quod aggeneratur ex aliquo extraneo, adjunctum ei quod prius erat humido præexistenti, imminuit virtutem activam speciei; sicut aqua adjuncta vino, primo quidem convertitur in saporem vini; sed secundum quod magis et minus additur, diminuit vini fortitudinem; et tandem vinum fit aquosum. Sic igitur videmus quod in principio virtus activa speciei est adeo fortis quod potest convertere de alimento non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam quod sufficit ad augmentum; postmodum vero quod aggeneratur non sufficit ad augmentum, sed solum ad restaurationem deperditi; tandem vero in statu senectutis nec ad hoc sufficit; unde sequitur decrementum, et finaliter dissolutio corporis. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per lignum vitæ. Habebat enim virtutem fortificandi virtutem speciei contra debilitatem provenientem ex admixtione extranei. Unde Augustinus dicit, *De civ. Dei,* lib. XIV, c. 26, col. 434, t. 7, quod « cibus aderat homini ne esuriret; potus, ne sitiret; et lignum vitæ, ne illum senecta dissolveret; » et in lib. *De quæstion.*[1] *Vet. et Novi Testam.*, q. XIX, col. 2228, t. 3, dicit quod « vitæ arbor medicinæ modo corruptionem omnem prohibebat. » Non tamen simpliciter immortalitatem causabat; quia neque virtus quæ inerat animæ ad conservandum corpus causabatur ex ligno vitæ; neque etiam poterat immortalitas dispositionem corpori præstare, ut nunquam dissolvi posset; quod ex hoc patet, quia virtus cujuscumque corporis est finita. Unde non poterat virtus ligni vitæ ad hoc se extendere ut daret corpori virtutem durandi tempore infinito, sed usque ad determinatum tempus. Manifestum est enim quod quanto aliqua virtus est major, tanto imprimit durabiliorem effectum. Unde, cum virtus ligni vitæ esset finita, semel sumptum præservabat a corruptione usque ad determinatum tempus; quo finito, vel homo translatus fuisset ad spiritualem vitam, vel indiguisset iterum sumere de ligno vitæ.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ rationes concludunt quod non causabat incorruptibilitatem simpliciter. Aliæ vero concludunt quod causabat incorruptibilitatem impediendo corruptionem secundum modum prædictum.

Conclusio. — In statu innocentiæ per lignum vitæ consecutus fuisset homo immortalitatem ad determinatum tempus, non autem simpliciter (*a*).

QUÆSTIO XCVIII.

DE PERTINENTIBUS AD CONSERVATIONEM SPECIEI.

(Et duo quæruntur.)

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad conservationem speciei : et primo de ipsa generatione; secundo de conditione prolis genitæ.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum in statu innocentiæ fuisset generatio; 2° utrum fuisset generatio per coitum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in statu innocentiæ fuisset generatio.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in statu innocentiæ non fuisset generatio. « Generationi » enim « corruptio est contraria, » ut dicitur in V *Phys.*, text. 51. Contraria autem sunt circa idem. In statu autem innocentiæ non fuisset corruptio. Ergo neque generatio.

2. Præterea, generatio ordinatur ad hoc quod conservetur in specie quod secundum individuum conservari non potest; unde in illis individuis quæ in perpetuum durant generatio non invenitur. Sed in statu innocentiæ homo in perpetuum absque morte vixisset. Ergo in statu innocentiæ generatio non fuisset.

3. Præterea, per generationem homines multiplicantur. Sed multiplicatis dominis, necesse est fieri possessionum divisionem ad evitandam confusionem dominii. Ergo, cum homo sit institutus dominus animalium, facta multiplicatione humani generis per generationem, secuta fuisset divisio do-

[1] Librum *De quæst. Vet. et Nov. Testam.* non esse Augustini communiter asseritur.

(*a*) An unica vel pluribus comestionibus immortalitatem lignum vitæ conferebat? Quæritur; sed juxta Bonaventuram utraque pars satis probabiliter potest sustineri.

minii; quod videtur esse contrarium juri naturali, secundum quod omnia sunt communia, ut Isidorus dicit, *Etym.*, lib. V, cap. IV, § 1, col. 199, t. 3. Non ergo fuisset generatio in statu innocentiæ.

Sed contra est quod dicitur Genes., I, 28 : *Crescite et multiplicamini, et replete terram.* Hujusmodi autem multiplicatio absque nova generatione fieri non potuisset; cum duo tantum fuerint primitus instituti. Ergo in primo statu generatio fuisset.

Respondeo dicendum, quod in statu innocentiæ fuisset generatio ad multiplicationem humani generis : alioquin peccatum hominis fuisset valde necessarium ex quo tantum bonum consecutum est. Est ergo considerandum quod homo secundum suam naturam est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles; nam anima ejus est naturaliter incorruptibilis, corpus vero naturaliter corruptibile. Est autem considerandum quod alio modo intentio naturæ fertur ad corruptibiles et ad incorruptibiles creaturas. Id enim per se videtur esse de intentione naturæ, quod est semper et perpetuum; quod autem est solum secundum aliquod tempus non videtur esse principaliter de intentione naturæ, sed quasi ad aliud ordinatum; alioquin, eo corrupto, naturæ intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum et semper manens, nisi species; bonum speciei est de principali intentione naturæ, ad cujus conservationem naturalis generatio ordinatur. Substantiæ vero incorruptibiles manent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum individua : et ideo etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturæ. Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est, secundum naturam suam competit generatio; ex parte vero animæ, quæ incorruptibilis est, competit ei quod multitudo individuorum sit per se intenta a natura, vel potius a naturæ auctore, qui solus est humanarum animarum creator; et ideo ad multiplicationem humani generis generationem in humano genere statuit etiam in statu innocentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus hominis in statu innocentiæ, quantum erat de se, corruptibile erat; sed potuit præservari a corruptione per animam. Et ideo non fuit homini substrahenda generatio, quæ debetur corruptibilibus rebus.

Ad secundum dicendum, quod generatio in statu innocentiæ, etsi non fuisset propter conservationem speciei, fuisset tamen propter multiplicationem individuorum.

Ad tertium dicendum, quod in statu isto, multiplicatis dominis, necesse est fieri divisionem possessionum : quia « communitas possessionis est occasio discordiæ, » ut Philosophus dicit in II *Polit.*, cap. V. Sed in statu innocentiæ fuissent voluntates hominum sic ordinatæ, quod absque omni periculo discordiæ communiter usi fuissent, secundum quod unicuique eorum competeret, rebus quæ eorum dominio subdebantur; cum hoc etiam modo apud multos bonos viros observetur.

Conclusio. — Quia in rebus corruptibilibus nihil est semper manens nisi species, et quæque res intendit esse in perpetuum, ideo ad multiplicationem humani generis in statu innocentiæ futura erat generatio.

ARTICULUS II.

Utrum in statu innocentiæ fuisset generatio per coitum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in statu innocentiæ non fuisset generatio per coitum. Quia, ut Damascenus dicit, lib. II *Orth. fid.*, cap. XI, col. 915, t. 1, « primus homo erat in paradiso terrestri sicut angelus quidam[1]. » Sed in futuro resurrectionis statu, quando erunt homines angelis similes, *neque nubent neque nubentur,* ut dicitur Matth., XXII, 30. Ergo neque in paradiso fuisset generatio per coitum.

2. Præterea, primi homines in perfecta ætate conditi fuerunt. Si igitur in eis ante peccatum generatio fuisset per coitum, fuissent etiam in paradiso carnaliter conjuncti : quod patet esse falsum secundum Scripturam.

3. Præterea, in conjunctione carnali maxime efficitur homo similis bestiis propter vehementiam delectationis. Unde etiam continentia laudatur, per quam homines ab hujusmodi delectationibus abstinent. Sed

[1] De vita primævorum parentum in paradiso loquens, ait : « Tales autem nos Deus esse volebat... ut sollicitudine omni carentes, in aliud opus non incumberemus, nisi quod angelorum est. » Ex versione Mich. Lequien.

bestiis homo comparatur propter peccatum, secundum illud psal. XLVIII, 21 : *Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Ergo ante peccatum non fuisset maris et feminæ carnalis conjunctio.

4. Præterea, in statu innocentiæ nulla fuisset corruptio. Sed per coitum corrumpitur integritas virginalis. Ergo coitus in statu innocentiæ non fuisset.

Sed contra est, quod Deus ante peccatum masculum et feminam fecit, ut dicitur Gen., I et II. Nihil autem est frustra in operibus Dei. Ergo, etiamsi homo non peccasset, fuisset coitus, ad quem distinctio sexuum ordinatur.

Præterea, Gen., II, dicitur, quod mulier est facta in adjutorium viri. Sed non ad aliud, nisi ad generationem, quæ fit per coitum; quia ad quodlibet aliud opus convenientius adjuvari posset vir per virum quam per feminam. Ergo in statu innocentiæ fuisset generatio per coitum.

Respondeo dicendum, quod quidam antiquorum doctorum, considerantes concupiscentiæ fœditatem quæ invenitur in coitu in isto statu, posuerunt quod in statu innocentiæ non fuisset generatio per coitum. Unde Gregorius Nyssenus dicit in lib. quem fecit *De hominis opificio*, cap. XVII, col. 187, t. 1, quod in paradiso aliter fuisset multiplicatum genus humanum, sicut multiplicati sunt angeli absque concubitu per operationem divinæ virtutis, et dicit quod Deus ante peccatum fecit masculum et feminam, respiciens ad modum generationis qui futurus erat post peccatum, cujus Deus præscius erat.

Sed hoc non dicitur rationabiliter. Ea enim quæ sunt naturalia homini neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum. Manifestum est autem quod homini, secundum animalem vitam, quam etiam ante peccatum habebat, ut supra dictum est, naturale est generare per coitum, sicut et cæteris animalibus perfectis; et hoc declarant naturalia membra ad hunc usum deputata. Et ideo non est dicendum quod usus horum membrorum naturalium non fuisset ante peccatum, sicut et cæterorum membrorum.

Sunt igitur in coitu duo consideranda secundum præsentem statum. Unum quod naturæ est, scilicet conjunctio maris et feminæ ad generandum. In omni enim generatione requiritur virtus activa et passiva. Unde cum in omnibus in quibus est distinctio sexuum, virtus activa sit in mare, virtus vero passiva in femina, naturæ ordo exigit ut ad generandum conveniat per coitum mas et femina. Aliud autem quod considerari potest est quædam deformitas immoderatæ concupiscentiæ quæ in statu innocentiæ non fuisset, quando inferiores vires omnino rationi subdebantur. Unde Augustinus dicit in XIV *De civit. Dei*, cap. XXVI, col. 434, t. 7 : « Absit ut suspicemur non potuisse prolem seri sine libidinis morbo; sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra quo cætera, et sine ardore et illecebroso stimulo, cum tranquillitate animi et corporis. »

Ad primum ergo dicendum, quod homo in paradiso fuisset sicut angelus per spiritualem mentem, cum tamen haberet vitam animalem quantum ad corpus. Sed post resurrectionem erit homo similis angelo, spiritualis effectus et secundum animam et secundum corpus. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, *Super Genes. ad litt.*, lib. IX, cap. IV, col. 395, t. 3, ideo primi parentes in paradiso non coierunt, quia formata muliere, post modicum, propter peccatum de paradiso ejecti sunt; vel quia expectabatur divina auctoritas ad determinatum tempus commixtionis, a qua acceperunt universale mandatum.

Ad tertium dicendum, quod bestiæ carent ratione. Unde secundum hoc homo in coitu bestialis efficitur, quia delectationem coitus et fervorem concupiscentiæ ratione moderari non potest. Sed in statu innocentiæ nihil hujusmodi fuisset, quod ratione non moderaretur; non quia esset minor delectatio secundum sensum, ut quidam dicunt; fuisset enim tanto major delectatio sensibilis, quanto esset purior natura, et corpus magis sensibile; sed quia vis concupiscibilis non ita inordinate se extulisset super hujusmodi delectatione regulata per rationem, ad quam non pertinet ut sit minor delectatio in sensu, sed ut vis concupiscibilis non immoderate delectationi inhæreat. Et dico immoderate, propter mensuram rationis; sicut sobrius in cibo moderate assumpto non minorem habet delectationem quam gulosus; sed minus ejus concupiscibilis super hujusmodi delectatione requiescit. Et hoc sonant verba Augustini, quæ a statu innocentiæ non excludunt magnitudinem delectationis, sed

ardorem libidinis et inquietudinem animi. Et ideo continentia in statu innocentiæ non fuisset laudabilis, quæ in tempore isto laudatur, non propter defectum fecunditatis, sed propter remotionem inordinatæ libidinis. Tunc autem fuisset fecunditas absque libidine.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, *De civit. Dei,* lib. XIV, c. XXVI, col. 434, t. 7, « in illo statu nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris. Ita enim potuisset utero conjugis salva integritate feminei genitalis virile semen immitti, sicut nunc potest eadem integritate salva ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret; sic ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret [1]. »

CONCLUSIO. — Membra naturalia ad generationem deputata, satis declarant in statu innocentiæ generationem futuram fuisse, non per solam virtutem divinam, sed per conjunctionem maris et feminæ, absque omni tamen libidinis morbo.

QUÆSTIO XCIX.

DE CONDITIONE PROLIS GENERANDÆ QUANTUM AD CORPUS.

(Et duo quæruntur.)

Deinde considerandum est de conditione prolis generandæ : et primo quantum ad corpus; secundo quantum ad justitiam; tertio quantum ad scientiam.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum in statu innocentiæ pueri mox geniti habuissent perfectam virtutem corporalem; 2° utrum omnes fuissent nati in sexu masculino.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum pueri in statu innocentiæ mox nati virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri in statu innocentiæ mox nati virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum. Dicit enim Augustinus in lib. I *De bapt. parvul.,* cap. XXXVIII, col. 150, t. 10, quod « infirmitati mentis congruit hæc infirmitas corporis, » quæ scilicet in pueris apparet. Sed in statu innocentiæ nulla fuisset infirmitas mentis. Ergo neque talis infirmitas corporis fuisset in parvulis.

2. Præterea, quædam animalia statim cum nascuntur habent virtutem sufficientem ad usum membrorum. Sed homo est nobilior aliis animalibus. Ergo multo magis est naturale homini quod statim natus virtutem habeat ad usum membrorum : et ita videtur esse pœna ex peccato consequens quod hanc virtutem non habeat.

3. Præterea, non posse consequi delectabile propositum, afflictionem inducit. Sed si pueri non habuissent virtutem ad movendum membra, frequenter accidisset quod non possent consequi aliquod delectabile eis propositum. Ergo fuisset in eis afflictio, quæ non poterat esse ante peccatum. Non ergo in statu innocentiæ defuisset pueris virtus ad movendum membra.

4. Præterea, defectus senectutis videtur correspondere defectui pueritiæ. Sed in statu innocentiæ non fuisset defectus senectutis. Ergo neque etiam pueritiæ.

Sed contra est, quod omne generatum prius est imperfectum quam perficiatur. Sed pueri in statu innocentiæ fuissent per generationem producti. Ergo a principio imperfecti fuissent et quantitate et virtute corporis.

Respondeo dicendum, quod ea quæ sunt supra naturam, sola fide tenemus; quod autem credimus auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, præter ea quæ auctoritate divina traduntur, quæ sunt supra naturam. Manifestum est autem naturale hoc esse, ut pote et principiis humanæ naturæ competens, quod pueri mox nati non habeant sufficientem virtutem ad movendum membra; quia homo naturaliter habet cerebrum majus in quantitate secundum proportionem sui corporis quam cætera animalia. Unde naturale est quod, propter maximam humiditatem cerebri in pueris, nervi, qui sunt instrumenta motus, non sunt idonei ad movendum membra. Ex alia vero parte nulli catholico dubium est quin divina virtute fieri possit ut pueri mox nati perfectam virtutem habeant ad motum membrorum. Constat

[1] Plenius et paulo mutatis verbis in textu D. Augustini.

autem per auctoritatem Scripturæ, Eccle., VII, 30, quod *Deus* fecit *hominem rectum;* et hæc rectitudo consistit, ut Augustinus dicit[1] in lib. *De correptione et gratia,* c. XI, col. 933, t. 10, in perfecta subjectione corporis ad animam. Sicut ergo in primo statu non poterat esse in membris hominis aliquid quod repugnaret ordinatæ hominis voluntati; ita membra hominis deficere non poterant humanæ voluntati. Voluntas autem hominis ordinata est quæ tendit in actus sibi convenientes. Non sunt autem iidem actus convenientes homini secundum quamlibet ætatem. Dicendum est ergo, quod pueri mox nati non habuissent sufficientem virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus, sed ad actus pueritiæ convenientes, puta ad sugendum ubera et ad alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de ista infirmitate quæ nunc in pueris apparet, etiam quantum ad actus eorum pueritiæ convenientes, ut patet per ea quæ præmittit, quod « juxta se jacentibus mammis, magis possint esurientes flere quam sugere. »

Ad secundum dicendum, quod hoc quod quædam animalia statim nata habent usum membrorum, non est ex eorum nobilitate, cum quædam animalia perfectiora hoc non habeant; sed hoc eis contingit ex siccitate cerebri, et quia actus proprii talium animalium sunt imperfecti, ad quos etiam parva virtus sufficere potest.

Ad tertium patet solutio per ea quæ dicta sunt in corpore. Vel potest dici, quod nihil appetivissent, nisi ordinata voluntate convenisset eis secundum statum suum.

Ad quartum dicendum, quod homo in statu innocentiæ generatus fuisset, sed non fuisset corruptus. Et ideo in statu illo potuissent esse aliqui defectus pueriles qui consequuntur generationem; non autem defectus seniles, qui ordinantur ad corruptionem.

CONCLUSIO. — In statu innocentiæ pueri mox nati non habuissent perfectam virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus, sed actus pueritiæ convenientes : quippe cum hoc naturale sit, nec divina Scriptura contrarium tradat (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum in primo statu feminæ natæ fuissent.

Ad secundum sic proceditur. 2. Videtur quod in primo statu feminæ natæ non fuissent. Dicit enim Philosophus in II lib. *De gener. animal.,* cap. III, quod « femina est mas occasionatus, » quasi præter intentionem naturæ proveniens, Sed in statu illo nihil evenisset innaturale in hominis generatione. Ergo feminæ natæ non fuissent.

2. Præterea, omne generans generat sibi simile, nisi impediatur vel propter defectum virtutis vel propter indispositionem materiæ, sicut parvus ignis non potest comburere ligna viridia. In generatione autem vis activa est in mare. Cum igitur in statu innocentiæ nullus fuisset defectus virtutis ex parte maris, nec indispositio materiæ ex parte feminæ, videtur quod semper masculi nati fuissent.

3. Præterea, in statu innocentiæ generatio ad multiplicationem hominum ordinabatur. Sed sufficienter homines multiplicari potuissent per primum hominem et per primam feminam, ex quo in perpetuum victuri erant. Ergo non fuisset necessarium quod in statu innocentiæ feminæ nascerentur.

Sed contra est, quod sic natura processisset in generando sicut eam Deus instituit. Sed Deus instituit marem et feminam in natura humana, ut dicitur Gen., II, 2. Ergo etiam in statu illo fuissent mares et feminæ generati.

Respondeo dicendum, quod nihil eorum quæ ad complementum humanæ naturæ pertinent in statu innocentiæ defuisset. Sicut

[1] In loco citato nulla mentio fit de textu sanctæ Scripturæ, sed hujus explicationem dat Augustinus, XIV *De civ. Dei,* c. XI, col. 418, t. 7, et V *Operis imperfecti contra Julianum,* § 61, col. 1497, t. 10.

(*a*) Scholastici quærunt utrum ante lapsum homines genuissent pueros parvulos, vel magnos? et respondent : parvulos. Addunt Richardus, Bonaventura et alii quod tunc sine vagitu nati fuissent parvuli, nec balneis, fasciis, sedulitate obstetricum et hujusmodi indiguissent. Successu tamen temporis ad perfectam quantitatem pervenissent. Juxta Guillelmum, Richardum, Bonaventuram et alios habuissent defectus non qui ad vitæ terminum ordinantur, sed qui principium originis consequuntur naturaliter : secus de pœnalibus defectibus. Celerius et perfectius et crevissent, et ad actus membrorum potentes fuissent. Deus autem sic progressum hominis ordinavit, quia curam diligentem, custodiamque parentum parvulis hominum deesse non voluit, nec hominem superbire se vinci videntem a brutis in omnibus sensibus; unde versus :

Nos aper auditu præcellit, aranea tactu,
Lynx visu, vultur odoratu, simia gustu.

autem ad perfectionem universi pertinent diversi gradus rerum, ita etiam diversitas sexus est ad perfectionem humanæ naturæ. Et ideo in statu innocentiæ uterque sexus per generationem productus fuisset.

Ad primum ergo dicendum, quod femina dicitur « mas occasionatus, » quia est præter intentionem naturæ particularis ; non autem præter intentionem naturæ universalis, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod generatio feminæ non solum contingit ex defectu virtutis activæ, vel indispositione materiæ, ut objectio tangit; sed quandoque quidem ex aliquo accidenti extrinseco, sicut Philosophus dicit in lib. II *De anima,* vel *De gener. animal.*, c. II, quod « ventus septentrionalis coadjuvat ad generationem masculorum, australis vero ad generationem feminarum ; » quandoque etiam ex conceptione animæ, ad quam de facili immutatur corpus. Et præcipue in statu innocentiæ hoc esse poterat, quando corpus magis erat animæ subjectum, ut scilicet secundum voluntatem generantis distingueretur sexus in prole.

Ad tertium dicendum, quod proles fuisset genita vivens vita animali, ad quam sicut pertinet alimento uti, sic etiam generare. Unde conveniebat quod omnes generarent, et non solum primi parentes; ad quod consequens videtur, quod tot fuissent generatæ feminæ quot mares.

CONCLUSIO. — Quoniam diversitas sexus ad perfectionem naturæ humanæ pertinet, in statu innocentiæ uterque sexus per generationem productus fuisset.

QUÆSTIO C.

DE CONDITIONE PROLIS GENERANDÆ QUANTUM AD JUSTITIAM (*a*).

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de conditione prolis generandæ quantum ad justitiam, et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum homines fuissent nati cum justitia; 2° utrum nascerentur in justitia confirmati.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homines fuissent nati cum justitia.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines fuissent cum justitia nati. Dicit enim Hugo de Sancto Victore, lib. I *De sacr.*, part. VI, c. XXIV, col. 277, t. 2, quod « primus homo ante peccatum generaret quidem filios sine peccato, sed non paternæ justitiæ hæredes[1]. »

2. Præterea, justitia est per gratiam, ut Apostolus dicit, ad Rom., v. Sed gratia non transfunditur, quia sic esset naturalis, sed a solo Deo infunditur. Ergo pueri cum justitia nati non fuissent.

3. Præterea, justitia in anima est. Sed anima non est ex traduce. Ergo nec justitia traducta fuisset a parentibus in filios.

Sed contra est quod Anselmus dicit in lib. *De conceptu Virgin.*, c. X, col. 444, t. 1, quod « simul cum rationalem haberent animam, justi essent quos generaret homo, si non peccaret. »

Respondeo dicendum, quod naturaliter homo generat sibi simile secundum speciem.

[1] Plenius in textu Hugonis de S. Victore.

(*a*) Scotistæ, ut vidimus, justitiam originalem non gratum facientem sed gratis datam fuisse ponunt. Hic D. Thomas docet radicem justitiæ originalis fuisse gratiam; unde si in statu innocentiæ filii Adam et Evæ nati fuissent cum originali justitia, etiam cum gratia fuissent nati.

Quæstio sic proponitur a Scotistis : Utrum a nativitate fuisset, innocentia stante, gratia vel originalis justitia transfusa? Negative Guillelmus et Scotus respondent, quia est donum supernaturale Dei quod consequenter non transfunditur, sed cuilibet a Deo specialiter conceditur. Et addunt Scotistæ : Licet S. Thomas dicat quod si parentes fuissent producti in gratia, filios in gratia genuissent, si tamen de gratia confirmata loquimur, valde defecit, quia, ut ait Hugo a S. Victore, homo si stetisset filios sine peccato generasset, sed non necessario paternæ justitiæ hæredes; a fortiori filii non nati fuissent in bono confirmati pro illo statu, quamvis Anselmus dicat : Si sic vixissent ut primo tentati non peccassent, ita confirmati fuissent cum omni progenie sua ut ultra peccare non possent. Anselmus secundum Scotum opinando locutus est. Immo Scotus et Guillermus contendunt quod si homo non peccasset soli electi geniti fuissent cum statu innocentiæ, et illi soli qui in illo statu salvati fuissent etiam modo salvantur; aliter divina prædestinatio mutata fuisset. — Nota attentius S. Thomam transfusionem gratiæ per modum seminis non affirmare, sed negare, et etiam dicere quod opinando locutus est Anselmus. Juxta S. Thomam Deus gratiam homini dedisset statim ac homo rationalem animam habuisset.

Unde quæcumque accidentia consequuntur naturam speciei, in his necesse est quod filii parentibus similentur; nisi sit error in operatione naturæ, qui in statu innocentiæ non fuisset. In accidentibus autem individualibus non est necesse quod filii parentibus similentur. Justitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturæ speciei non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturæ. Et hoc apparet, quia opposita sunt unius generis. Peccatum autem originale, quod opponitur illi justitiæ, dicitur esse peccatum naturæ; unde traducitur a parente in posteros : et propter hoc etiam filii parentibus assimilati fuissent quantum ad originalem justitiam.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Hugonis est intelligendum non quantum ad habitum justitiæ, sed quantum ad executionem actus.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt quod pueri non fuissent nati cum justitia gratuita, quæ est merendi principium, sed cum justitia originali. Sed, cum radix originalis justitiæ, in cujus rectitudine factus est homo, consistat in subjectione supernaturali rationis ad Deum, quæ est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum est, necesse est dicere, quod si pueri nati fuissent in originali justitia, etiam nati fuissent cum gratia; sicut et de primo homine supra diximus, quod fuit cum gratia conditus. Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis; quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem; sicut etiam statim cum corpus est dispositum, infunditur a Deo anima rationalis, quæ tamem non est ex traduce.

Unde patet solutio ad tertium.

Conclusio. — Quoniam simile simile generat, et error in operatione in statu innocentiæ non fuisset; futurum etiam erat, ut cum justitia originali toti speciei divinitus data homines nascerentur.

ARTICULUS II.

Utrum pueri in statu innocentiæ nati fuissent in justitia confirmati.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri in statu innocentiæ nati fuissent in justitia confirmati. Dicit enim Gregorius, *Mor.*, lib. IV, c. xxxi, § 62, col. 671, t. 1, super illud Job, iii : *Somno meo requiescerem,* etc. « Si parentem primum nulla peccati putredo corrumperet, nequaquam ex se filios gehennæ generaret; sed hi qui nunc per redemptionem salvandi sunt, soli ab illo electi nascerentur. » Ergo nascerentur omnes in justitia confirmati.

2. Præterea, Anselmus dicit in libro II *Cur Deus homo,* c. xviii, col. 387, t. 1, quod « si primi parentes sic vixissent ut non peccarent tentati, ita confirmarentur cum omni propagine sua, ut ultra peccare non possent. » Ergo pueri nascerentur in justitia confirmati.

3. Præterea, bonum est potentius quam malum. Sed propter peccatum primi hominis consecuta est necessitas peccandi in his qui nascuntur ex eo. Ergo si primus homo in justitia perstitisset, derivaretur ad posteros necessitas observandi justitiam.

4. Præterea, angelus adhærens Deo, aliis peccantibus, statim est in justitia confirmatus, ut ulterius peccare non potest. Ergo similiter et homo, si tentationi restitisset, confirmatus fuisset. Sed qualis ipse fuit, tales alios generasset. Ergo et ejus filii confirmati in justitia nascerentur.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIV *De civit. Dei,* c. x, col. 417, t. 7 : « Tam felix universa societas esset humana, si nec illi, » scilicet primi parentes, « malum quod etiam in posteros trajecerunt, nec quisquam ex eorum stirpe iniquitatem committeret, quæ damnationem reciperet. » Ex quo datur intelligi, quod, etiamsi primi homines non peccassent, aliqui ex eorum stirpe potuissent iniquitatem committere. Non ergo nascerentur in justitia confirmati.

Respondeo dicendum, quod non videntur possibile quod pueri in statu innocentiæ nascerentur in justitia confirmati. Manifestum est enim, quod pueri in sua nativitate non habuissent plus perfectionis quam eorum parentes in statu generationis. Parentes autem, quamdiu generassent, non fuissent confirmati in justitia. Ex hoc enim creatura rationalis in justitia confirmatur, quod efficitur beata per apertam Dei visionem, cui viso non potest non inhærere, cum ipse sit ipsa essentia bonitatis, a qua nullus potest averti; cum nihil desideretur et ametur nisi sub ratione boni. Et hoc dico secundum legem communem; quia ex aliquo privilegio speciali secus accidere potest, sicut

creditur de Virgine matre Dei. Quam cito autem Adam ad illam beatitudinem pervenisset quod Deum per essentiam videret, efficeretur spiritualis et mente et corpore; et animalis vita cessaret, in qua sola generationis usus fuisset. Unde manifestum est quod parvuli non nascerentur in justitia confirmati.

Ad primum ergo dicendum, quod si Adam non peccasset, non generaret ex se filios gehennæ, ita scilicet quod ab ipso peccatum contraherent, quod est causa gehennæ; possent tamen fieri filii gehennæ per liberum arbitrium peccando. Vel si filii gehennæ non fierent per peccatum, hoc non esset per hoc quia essent in justitia confirmati; sed propter divinam providentiam, per quam a peccato conservarentur immunes.

Ad secundum dicendum, quod Anselmus hoc non dicit asserendo, sed opinando; quod patet ex ipso modo loquendi, cum dicit : « Videtur quod si vixissent, etc. »

Ad tertium dicendum, quod ratio ista non est efficax; quamvis per eam Anselmus motus fuisse videatur, ut ex ejus verbis apparet, loc. in arg. 2 cit. Non enim sic per peccatum primi parentis ejus posteri necessitatem peccandi incurrunt, ut ad justitiam redire non possint : quod est tantum in damnatis. Unde nec ita necessitatem non peccandi transmisisset ad posteros, quod omnino peccare non possent; quod est tantum in beatis.

Ad quartum dicendum, quod non est simile de homine et angelo. Nam homo habet liberum arbitrium vertibile et ante electionem, et post; non autem angelus, sicut supra dictum est, cum de angelis ageretur.

Conclusio. — Confirmatur homo in justitia per apertam Dei visionem, quam cum parentes, quamdiu generassent, non habuissent, nec etiam in statu innocentiæ nati in justitia confirmati fuissent.

QUÆSTIO CI.

DE CONDITIONE PROLIS GENERANDÆ QUANTUM AD SCIENTIAM.

(Et duo quæruntur.)

Deinde considerandum est de conditione prolis generandæ quantum ad scientiam, et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum pueri nascerentur in scientia perfecti; 2° utrum statim post nativitatem habuissent perfectum usum rationis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in statu innocentiæ pueri nati fuissent in scientia perfecti.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in statu innocentiæ pueri nati fuissent in scientia perfecti. Qualis enim fuit Adam, tales filios generasset. Sed Adam fuit in scientia perfectus, ut supra dictum est. Ergo filii nascerentur ab eo in scientia perfecti.

2. Præterea, ignorantia ex peccato causatur, ut Beda dicit[1]. Sed ignorantia est privatio scientiæ. Ergo ante peccatum pueri mox nati omnem scientiam habuissent.

3. Præterea, pueri mox nati justitiam habuissent. Sed ad justitiam requiritur scientia, quæ dirigit in agendis. Ergo scientiam habuissent.

Sed contra est, quod anima nostra per naturam est « sicut tabula, in qua nihil est scriptum, » ut dicitur in III *De anima*, text. 14. Sed eadem animæ natura est modo quæ tunc fuisset. Ergo animæ puerorum in principio scientia caruissent.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, de iis quæ sunt supra naturam soli auctoritati creditur. Unde ubi auctoritas deficit, sequi debemus naturæ conditionem. Est autem naturale homini ut scientiam per sensus acquirat, sicut supra dictum est; et ideo anima unitur corpori, quia indiget eo ad suam propriam operationem; quod non esset, si statim a principio scientiam haberet non acquisitam per sensitivas virtutes. Et ideo dicendum est, quod pueri in statu innocentiæ non nascerentur perfecti in scientia, sed eam in processu temporis absque difficultate acquisivissent inveniendo vel addiscendo.

Ad primum ergo dicendum, quod esse perfectum in scientia fuit individuale accidens primi parentis, inquantum scilicet ipse instituebatur ut pater et instructor totius humani generis : et ideo quantum ad hoc non generasset filios similes sibi, sed solum quantum ad accidentia naturalia vel gratuita totius naturæ.

Ad secundum dicendum, quod ignorantia est privatio scientiæ, quæ debet haberi pro

[1] Nil simile in Bedæ operibus occurrit.

tempore illo; quod in pueris mox natis non fuisset. Habuissent enim scientiam quæ eis competebat secundum tempus illud. Unde ignorantia in eis non fuisset, sed nescientia respectu aliquorum; quam etiam Dionysius ponit in angelis sanctis, VII *Cælest. hier.*, § 3, col. 210, t. 1.

Ad tertium dicendum, quod pueri habuissent sufficientem scientiam ad dirigendum eos in operibus justitiæ, in quibus homines diriguntur per universalia principia juris [1]; quam multo plenius tunc habuissent quam nunc naturaliter habemus; et similiter aliorum universalium principiorum.

Conclusio. — Naturale homini est ut scientiam per sensus acquirat : pueri igitur in statu innocentiæ nati, non fuissent in scientia perfecti, licet eam progressu temporis facile acquisivissent.

ARTICULUS II.

Utrum pueri mox nati habuissent perfectum usum rationis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri in statu innocentiæ mox nati habuissent perfectum usum rationis. Nunc enim pueri perfectum usum rationis non habent propter hoc quod anima per corpus aggravatur. Hoc autem tunc non erat : quia ut dicitur Sapient., IX, 15 : *Corpus quod corrumpitur aggravat animam.* Ergo ante peccatum et corruptionem a peccato subsecutam, pueri mox nati perfectum usum rationis habuissent.

2. Præterea, quædam alia animalia mox nata habent naturalis industriæ usum, sicut agnus statim fugit lupum. Multo ergo magis homines in statu innocentiæ mox nati habuissent usum perfectum rationis.

Sed contra est, quod natura procedit ab imperfecto ad perfectum in omnibus generatis. Ergo pueri non statim a principio habuissent perfectum usum rationis.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, usus rationis dependet quodammodo ex usu virium sensitivarum; unde, ligato sensu, et impeditis inferioribus viribus sensitivis, homo perfectum usum rationis non habet, ut patet in dormientibus et phreneticis. Vires autem sensitivæ sunt virtutes quædam corporalium organorum : et ideo, impeditis earum organis, necesse est quod earum actus impediantur, et per consequens rationis usus. In pueris autem est impedimentum harum virium propter nimiam humiditatem cerebri; et ideo in eis non est perfectus usus rationis, sicut nec aliorum membrorum. Et ideo pueri in statu innocentiæ non habuissent perfectum usum rationis, sicut habituri erant in perfecta ætate. Habuissent tamen perfectiorem quam nunc, quantum ad ea quæ ad eos pertinebant quantum ad statum illum, sicut et de usu membrorum superius est dictum.

Ad primum ergo dicendum, quod aggravatio additur [2] ex corruptione corporis in hoc quod usus rationis impeditur quantum ad ea etiam quæ pertinent ad hominem secundum quamcumque ætatem.

Ad secundum dicendum, quod etiam alia animalia non habent ita perfectum usum industriæ naturalis statim a principio, sicut postea; quod ex hoc patet, quod aves docent volare pullos suos, et similia in aliis generibus animalium inveniuntur. Et tamen in homine est speciale impedimentum propter abundantiam humiditatis cerebri, ut supra dictum est.

Conclusio. — Pueri in statu innocentiæ mox nati non habuissent perfectum rationis usum, seu ad opera pueritia idoneum, ex nimia cerebri illorum humiditate.

QUÆSTIO CII.

DE LOCO HOMINIS QUI EST PARADISUS.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de loco hominis, qui est paradisus, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum paradisus sit locus corporeus; 2° utrum sit conveniens locus habitationi humanæ; 3° ad quid homo in paradiso positus fuit; 4° utrum in paradiso debuit fieri.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum paradisus sit locus corporeus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod paradisus non sit locus corporeus. Dicit enim Beda, super illud II ad Cor., XII : *Raptus est in paradisum,* quod paradisus

[1] Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. Theologi addidere « naturali, » quos secutæ sunt posteriores editiones. Iidem theologi sustulerunt verba, « in quibus homines diriguntur, » ut superflua, sed ea retinuerunt editiones, quas vidimus omnes.

[2] Al. : « accidit. »

pertingit usque ad lunarem circulum. Sed nullus locus terrenus talis esse potest; tum quia contra naturam terræ esset quod tantum elevaretur; tum etiam quia sub globo lunari est regio ignis, qui terram consumeret. Non est ergo paradisus locus corporeus.

2. Præterea, Scriptura commemorat quatuor flumina in paradiso oriri, ut patet Genes., II. Illa autem flumina quæ ibi nominantur, alibi habent manifestas origines, ut patet etiam per Philosophum, lib. I *Meteor.,* duob. ult. cap. Ergo paradisus non est locus corporeus.

3. Præterea, aliqui diligentissime inquisierunt omnia loca terræ habitabilis, qui tamen nullam mentionem faciunt de loco paradisi. Ergo non videtur esse locus corporeus.

4. Præterea, in paradiso describitur lignum vitæ esse. Sed lignum vitæ est aliquid spirituale : dicitur enim Prov., III, 18, de Sapientia, quod *lignum vitæ est his qui apprehendunt eam**. Ergo et paradisus non est locus corporeus, sed spiritualis.

5. Præterea, si paradisus est locus corporalis, oportet quod et ligna paradisi sint corporalia. Sed hoc non videtur, cum corporalia ligna sint producta tertio die; de plantatione autem lignorum paradisi legitur, Genes., II, post opera sex dierum. Ergo paradisus non est locus corporeus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VIII *Super Genes. ad litt.,* c. I, col. 371, t. 3 : « Tres de paradiso quasi generales sunt sententiæ : una eorum qui tantummodo corporaliter paradisum intelligi volunt; alia eorum qui spiritualiter tantum; tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt; quam mihi fateor placere sententiam. »

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, *De civ. Dei,* lib. XIII, c. XXI, col. 395, t. 7, « quæ commode dici possunt de intelligendo spiritualiter paradiso, nemine prohibente dicantur; dum tamen et illius historiæ fidelissima veritas rerum gestarum narratione commendata credatur. » Ea enim quæ de paradiso in Scriptura dicuntur per modum narrationis historicæ proponuntur. In omnibus autem quæ sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiæ, et desuper spirituales expositiones fabricandæ. Est ergo paradisus, ut Isidorus dicit, *Etymol.,* lib. XIV, c. III, « locus in Orientis partibus constitutus, cujus vocabulum ex græco in latinum vertitur, hortus. » Convenienter autem in parte Orientali dicitur situs; quia credendum est quod in nobilissimo loco totius terræ sit constitutus. Cum autem Oriens sit dextera cæli, ut patet per Philosophum in II *De cælo,* text. 16, dextera autem est nobilior quam sinistra; conveniens fuit ut in Orientali parte paradisus terrenus institueretur a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod Bedæ verbum non est verum si secundum situm manifestum intelligatur. Potest tamen exponi, quod usque ad locum lunaris globi ascendit, non secundum situs eminentiam, sed secundum similitudinem, quia est ibi perpetua aeris temperies, ut Isidorus dicit, loc. sup. cit., et in hoc assimilatur corporibus cælestibus, quæ sunt absque contrarietate. Magis tamen fit mentio de lunari globo quam de aliis sphæris, quia lunaris globus est terminus cælestium corporum versus nos, et luna etiam est magis terræ affinis inter omnia corpora cælestia : unde et quasdam tenebras nebulosas habet quasi accedens[1] ad opacitatem. Quidam autem dicunt, quod paradisus pertingebat usque ad lunarem globum, id est usque ad medium aeris interstitium, in quo generantur pluviæ et venti et hujusmodi, quia dominium super ejusmodi evaporationes maxime attribuitur lunæ. Sed secundum hoc locus ille non esset conveniens habitationi humanæ; tum quia ibi est maxima intemperies, tum quia non est temperatus complexioni humanæ, sicut aer inferior magis terræ vicinus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, *Super Gen. ad litt.,* lib. VIII, c. VII, col. 378, t. 3, « credendum est quod locus paradisi a cognitione hominum est remotissimus; flumina autem, quorum fontes noti esse dicuntur, alicubi isse sub terras, et post tractus prolixarum regionum locis aliis erupisse. Nam hoc solere nonnullas aquas facere quis ignorat[2] ? »

Ad tertium dicendum, quod locus ille seclusus est a nostra habitatione aliquibus impedimentis vel montium, vel marium, vel alicujus æstuosæ regionis, quæ pertransiri non potest. Et ideo scriptores locorum de hoc loco mentionem non fecerunt.

Ad quartum dicendum, quod lignum vitæ

[1] Al. : attendens. » — [2] Plenius in textu D. Augustini.

est quædam materialis arbor, sic dicta, quia ejus fructus habebat virtutem conservandi vitam, ut supra dictum est, et tamen aliquid significabat spiritualiter; sicut et petra in deserto fuit aliquid materiale, et tamen significavit Christum. Similiter etiam lignum scientiæ boni et mali, materialis arbor fuit, sic nominata propter eventum futurum, quia post ejus esum homo per experimentum pœnæ didicit quid interesset inter obedientiæ bonum et inobedientiæ malum; et tamen spiritualiter potuit significare liberum arbitrium, ut quidam dicunt.

Ad quintum dicendum, quod, secundum Augustinum, V *Super Gen. ad lit.*, cap. v, col. 325, et lib. VIII, cap. III, col. 374, t. 3, tertio die productæ sunt plantæ non in actu, sed secundum quasdam rationes seminales, sed post opera sex dierum productæ sunt plantæ tam paradisi quam aliæ in actu. Secundum alios vero sanctos oportet dicere quod omnes plantæ productæ sunt in actu tertio die, et etiam ligna paradisi. Sed quod dicitur de plantatione lignorum paradisi post opera sex dierum, intelligitur per recapitulationem esse dictum. Unde littera nostra habet : *Plantaverat Dominus Deus paradisum voluptatis a principio.*

Conclusio. — Paradisus est locus in parte Orientis convenienter a Deo institutus (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum paradisus fuerit locus conveniens habitationi humanæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod paradisus non fuerit locus conveniens habitationi humanæ. Homo enim et angelus similiter ad beatitudinem ordinantur. Sed angelus statim a principio factus est habitator loci beatorum, scilicet cæli empyrei. Ergo etiam ibi debuit institui habitatio hominis.

2. Præterea, si locus aliquis debetur homini, aut debetur ei ratione animæ, aut ratione corporis. Si, ratione animæ, debetur ei pro loco cælum, qui videtur esse locus naturalis animæ, cum omnibus insitus sit appetitus cæli. Ratione autem corporis non debetur ei alius locus quam aliis animalibus. Ergo paradisus nullo modo fuit locus conveniens habitationi humanæ.

3. Præterea, frustra est locus in quo nullum locatum continetur. Sed post peccatum paradisus non est locus habitationis humanæ. Ergo si est locus habitationi humanæ congruus, in vanum videtur a Deo institutus fuisse.

4. Præterea, homini, cum sit temperatæ complexionis, congruus est locus temperatus; sed locus paradisi non est locus temperatus; dicitur enim esse sub æquinoctiali circulo, qui locus videtur esse calidissimus, cum bis in anno sol transeat super summitatem capitum eorum qui ibi habitant. Ergo paradisus non est locus congruus habitationi humanæ.

Sed contra est quod Damascenus dicit de paradiso, lib. II *De orth. fid.*, c. XI, col. 914, t. 1, quod est « divina regio, et digna ejus qui secundum imaginem Dei erat, conversatio [1]. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, homo sic erat incorruptibilis et immortalis, non quia corpus ejus dispositionem incorruptibilitatis haberet, sed quia inerat animæ vis quædam ad præservandum corpus a corruptione. Corrumpi autem potest corpus humanum et ab interiori, et ab exteriori. Ab interiori quidem corrumpitur per consumptionem humidi et per senectutem, ut supra dictum est, cui corruptioni occurrere poterat primus homo per esum ciborum. Inter ea vero quæ exterius corrumpunt, præcipuum videtur esse distemperatus aer; unde huic corruptioni maxime occurritur per temperiem aeris. In paradiso autem utrumque invenitur, quia, ut Damascenus dicit, loc. supra cit., est locus « temperato et tenuissimo et purissimo aere circumfulgens, plantis semper floridis comatus [2]. » Unde manifestum est quod paradisus est locus conveniens habitationi humanæ secundum primæ immortalitatis statum.

Ad primum ergo dicendum, quod cælum empyreum est supremum corporalium locorum, et est extra omnem mutabilitatem. Et quantum ad primum horum, est locus congruus naturæ angelicæ; quia, sicut Augustinus dicit, *De Trinit.*, lib. III, cap. IV,

[1] « Divina plane regio, dignumque eo, qui ad Dei imaginem conditus erat, domicilium. »

[2] « Temperatus, ac subtilissimo purissimoque aere undique collustratus, plantis nunquam non floridis vernans. »

(*a*) Origenes erronee dixit nullum in re veraciter fuisse paradisum.

col. 873, t. 8, « Deus regit creaturam corporalem per spiritualem[1]. » Unde conveniens est quod spiritualis natura sit supra omnem corporalem constituta, sicut ei præsidens. Quantum autem ad secundum convenit statui beatitudinis, qui est firmatus in summa stabilitate. Sic igitur locus beatitudinis congruit angelo secundum naturam suam, unde ibi creatus est. Non autem congruit homini secundum suam naturam, cum non præsideat toti corporali creaturæ per modum gubernationis, sed competit ei solum ratione beatitudinis. Unde non est positus a principio in cælo empyreo; sed illuc transferendus erat in statu finalis beatitudinis.

Ad secundum dicendum, quod ridiculum est dicere, quod animæ aut alicui spirituali substantiæ sit aliquis locus naturalis; sed per congruentiam quamdam aliquis specialis locus creaturæ spirituali[2] attribuitur. Paradisus enim terrestris erat locus congruens homini et quantum ad animam, et quantum ad corpus, inquantum scilicet in anima erat vis præservandi corpus humanum a corruptione, quod non competebat aliis animalibus. Et ideo ut Damascenus dicit, loc. cit. in arg. Sed contra, « in paradiso nullum irrationalium habitabat[3]; » licet ex quadam dispensatione animalia fuerint illuc divinitus adducta ad Adam, et serpens illuc accesserit per operationem diaboli.

Ad tertium dicendum, quod non propter hoc locus est frustra, quia non est ibi hominum habitatio post peccatum; sicut etiam non frustra fuit homini attributa immortalitas quædam, quam conservaturus non erat. Per hujusmodi enim ostenditur benignitas Dei ad hominem, et quid homo peccando amiserit; quamvis, ut dicitur, nunc Enoch et Elias in illo paradiso habitent.

Ad quartum dicendum, quod illi qui dicunt paradisum esse sub circulo æquinoctiali opinantur sub circulo illo esse locum temperatissimum propter æqualitatem dierum et noctium omni tempore; et quia sol nunquam multum ab eis elongatur, ut sit apud eos superabundantia frigoris; nec iterum est apud eos, ut dicunt, superabundantia caloris; quia etsi sol pertranseat super eorum capita, non tamen diu moratur ibi in hac dispositione. Aristoteles tamen, in lib. II *Meteor.*, expresse dicit, cap. v, quod regio illa est inhabitabilis propter æstum; quod videtur probabilius; quia terræ, per quas nunquam sol pertransit in directum capitis, sunt intemperatæ in calore propter solam vicinitatem solis. Quidquid autem de hoc sit, credendum est paradisum in loco temperatissimo constitutum esse, vel sub æquinoctiali, vel alibi.

Conclusio. — Paradisus est locus conveniens humanæ habitationi secundum primæ immortalitatis statum.

ARTICULUS III.

Utrum homo sit positus in paradiso ut operaretur et custodiret illum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo non sit positus in paradiso ut operaretur et custodiret illum. Quod enim introductum est in pœnam peccati, non fuisset in paradiso in statu innocentiæ. Sed agricultura introducta est in pœnam peccati, ut dicitur Genes., iii. Ergo homo non fuit positus in paradiso ut operaretur ibi.

2. Præterea, custodia non est necessaria ubi non timetur violentus invasor. Sed in paradiso nullus timebatur violentus invasor. Ergo non erat necessarium ut paradisum custodiret.

3. Præterea, si homo positus est in paradiso ut operaretur et custodiret ipsum, videtur sequi quod homo factus sit propter paradisum, et non e converso; quod videtur esse falsum. Ergo homo non est positus in paradiso ut operaretur et custodiret illum.

Sed contra est quod dicitur Gen., ii, 15 : *Tulit Dominus Deus hominem, et posuit illum* in paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum.* * Eum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, *Super Gen. ad lit.*, lib. VIII, c. x,

[1] « Omnia corpora (reguntur) per spiritum vitæ, et spiritus vitæ irrationalis per spiritum vitæ rationalem. »

[2] Ita Nicolaï cum edit. Patav.; edit. Rom., ann. 1649 : « incorporali; » cod. Alcan. cum edit. Rom., anni 1570 : « corporali; » et ad marginem codicis scribitur : « spiritualis, » quæ optima est lectio. « Corporali » tamen non est contemnendum, et in nostris codd. invenitur. Sensus est : Ratione corporis, alicui corpori, scilicet humano, per congruentiam quamdam locus specialis attribui debet; corpus enim hominis non confundendum est cum brutorum corpore.

[3] « In quo nullum rationis expers animal versabatur. »

col. 380, t. 3, « verbum istud Genesis dupliciter potest intelligi. » Uno modo sic, quod Deus posuit hominem in paradiso ut ipse Deus operaretur et custodiret hominem; « operaretur, » inquam, justificando ipsum; cujus operatio si ab homine cesset, continuo obtenebratur, sicut aer obtenebratur si cesset influentia luminis; « ut custodiret » vero ab omni corruptione et malo. Alio modo potest intelligi, ut homo cperaretur et custodiret paradisum. Nec tamen illa operatio esset laboriosa sicut post peccatum; sed fuisset jucunda propter experientiam virtutis naturæ. Custodia etiam illa non esset contra invasorem; sed esset ad hoc quod homo sibi paradisum custodiret, ne ipsum peccando amitteret. Et hoc totum in bonum hominis cedebat. Et sic paradisus ordinabatur ad bonum hominis, et non e converso.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Congruit ut Deus cum fecisset hominem, poneret in paradiso illum, ut ibi operaretur et custodiret illum.

ARTICULUS IV.

Utrum homo factus fuerit in paradiso.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo factus fuerit in paradiso. Angelus enim in loco suæ habitationis creatus fuit, scilicet in cælo empyreo. Sed paradisus fuit locus congruus habitationi humanæ ante peccatum. Ergo videtur quod in paradiso homo debuit fieri.

2. Præterea, alia animalia conservantur in loco suæ generationis, sicut pisces in aquis, et animalia gressibilia in terra unde producta sunt. Homo autem conservatus fuisset in paradiso, ut dictum est. Ergo in paradiso fieri debuit.

3. Præterea, mulier in paradiso facta fuit. Sed vir dignior est muliere. Ergo multo magis vir debuit fieri in paradiso.

Sed contra est quod dicitur Gen., II, 15 : *Tulit Deus hominem, et posuit eum in paradiso.*

Respondeo dicendum, quod paradisus fuit locus congruus habitationi humanæ quantum ad incorruptionem primi status. Incorruptio autem illa non erat hominis secundum naturam, sed ex supernaturali Dei dono. Ut ergo hoc gratiæ Dei imputaretur, non humanæ naturæ, Deus hominem extra paradisum fecit : et postea ipsum in paradiso posuit, ut habitaret ibi toto tempore animalis vitæ, postmodum, cum spiritualem vitam adeptus esset, transferendus in cælum.

Ad primum ergo dicendum, quod cælum empyreum est locus congruus angelis quantum ad eorum naturam, et ideo ibi sunt creati.

Et similiter dicendum ad secundum. Loca enim illa congruunt animalibus secundum suam naturam.

Ad tertium dicendum, quod mulier facta fuit in paradiso, non propter dignitatem suam, sed propter dignitatem principii ex quo corpus ejus formabatur; et similiter filii in paradiso fuissent nati, in quo parentes jam erant positi.

Conclusio. — Factus est homo extra paradisum, deinde in ipsum gratia Dei translatus est, transferendus inde post vitam animalem in cælum (*a*).

QUÆSTIO CIII.

DE GUBERNATIONE RERUM IN COMMUNI.

(Et octo quæruntur.)

Postquam præmissum est de creatione rerum et distinctione earum, restat nunc tertio considerandum de rerum gubernatione : et primo in communi; secundo in speciali de effectibus gubernationis.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum mundus ab aliquo gubernetur; 2° quis sit finis gubernationis ipsius; 3° utrum gubernetur ab uno; 4° de effectibus gubernationis; 5° utrum omnia divinæ gubernationi subsint; 6° utrum omnia immediate gubernentur a Deo; 7° utrum divina gubernatio cassetur in aliquo; 8° utrum aliquid divinæ providentiæ contranitatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum mundus gubernetur ab aliquo.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mundus non gubernetur ab aliquo. Illorum enim est gubernari quæ moventur vel operantur propter finem. Sed res natu-

(*a*) Magister dicit quod Adam in agro Damasceno creatus est; et ad magnam distantiam paradisi Guillermus scribit.

rales, quæ sunt magna pars mundi, non moventur aut operantur propter finem, quia non cognoscunt finem. Ergo mundus non gubernatur.

2. Præterea, eorum est proprie gubernari quæ ad aliquid moventur. Sed mundus non videtur ad aliquid moveri, sed in se stabilitatem habet. Ergo non gubernatur.

3. Præterea, id quod in se habet necessitatem qua determinatur ad unum, non indiget exteriori gubernante. Sed principaliores mundi partes quadam necessitate determinantur ad unum in suis actibus et motibus. Ergo mundus gubernatione non indiget.

Sed contra est quod dicitur Sap., XIV, 3 : *Tua autem, Pater, omnia providentia gubernat**, et Boetius dicit, in lib. III *De consol.*, metro IX, col 758, t. 1.

Tua autem, Pater, omnia providentia gubernat.

« O qui perpetua mundum ratione gubernas ! »

Respondeo dicendum, quod quidam antiqui philosophi gubernationem mundo subtraxerunt, dicentes omnia fortuito agi.

Sed hæc positio ostenditur esse impossibilis ex duobus ; primo quidem ex eo quod apparet in ipsis rebus. Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est, aut semper aut in pluribus ; quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi : sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perpenderet, ut ab Aristotele dictum Tullius introducit in lib. II *De natura deor.*[1]. Secundo autem apparet idem ex consideratione divinæ bonitatis, per quam res in esse productæ sunt, ut ex supradictis patet. Cum enim optimi sit optima producere, non convenit summæ Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio uniuscujusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat ; quod est gubernare.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid movetur vel operatur propter finem dupliciter : uno modo sicut agens seipsum in finem, ut homo et aliæ creaturæ rationales ; et talium est cognoscere rationem finis, et eorum quæ sunt ad finem : alio modo aliquid dicitur operari vel moveri propter finem, quasi ab aliquo actum vel directum in finem ; sicut sagitta movetur directa ad signum a sagittante, qui cognoscit finem, non autem sagitta. Unde, sicut motus sagittæ ad determinatum finem demonstrat aperte quod sagitta dirigitur ab aliquo cognoscente, ita certus cursus naturalium rerum cognitione carentium manifeste declarat mundum ratione aliqua gubernari.

Ad secundum dicendum, quod in omnibus rebus creatis est aliquid stabile, ad minus prima materia, et aliquid ad motum pertinens, ut sub motu etiam operationem comprehendamus. Et quantum ad utrumque res indiget gubernatione : quia hoc ipsum quod in rebus est stabile, in nihilum decideret, quia ex nihilo est, nisi manu gubernatoris servaretur, ut infra patebit.

Ad tertium dicendum, quod necessitas naturalis inhærens rebus quæ determinantur ad unum, est impressio quædam Dei dirigentis ad finem ; sicut necessitas qua sagitta agitur, ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis et non sagittæ. Sed in hoc differt, quia id quod creaturæ a Deo recipiunt est earum natura ; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur præter earum naturam, ad violentiam pertinet. Unde, sicut necessitas violentiæ in motu sagittæ demonstrat sagittantis directionem, ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinæ providentiæ gubernationem.

Conclusio. — Cum omnia, quæ sunt in mundo certos et determinatos fines consequantur, a divina sapientia regantur necesse est.

ARTICULUS II.

Utrum finis gubernationis mundi sit aliquid extra mundum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod finis gubernationis mundi non sit aliquid extra mundum existens. Illud enim est finis gubernationis rei, ad quod res gubernata perducitur. Sed illud ad quod res aliqua perducitur, est aliquod bonum in ipsa re ; sicut infirmus perducitur ad sanitatem, quæ est aliquod bonum in ipso. Ergo finis gubernationis rerum non est aliquod bonum extrinsecum, sed aliquod bonum in ipsis rebus existens.

[1] Potius a Cleante, aliquant. a principio ; Aristoteles quid simile XII *Metaphys.*, text. 52, habet.

2. Præterea, Philosophus dicit, I *Ethic.*, cap. I, quod « finium quidam sunt operationes, quidam opera, » id est operata. Sed nihil extrinsecum a toto universo potest esse operatum ; operatio autem est in ipsis operantibus. Ergo nihil extrinsecum potest esse finis gubernationis rerum.

3. Præterea, bonum multitudinis videtur esse ordo et pax, quæ est « tranquillitas ordinis, » ut Augustinus dicit, *De civ. Dei*, lib. XIX, cap. XIII, col. 640, t. 7. Sed mundus in quadam rerum multitudine consistit. Ergo finis gubernationis mundi est pacificus ordo, qui est in ipsis rebus. Non ergo finis gubernationis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

Sed contra est quod dicitur Proverb., XVI, 4 : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* Ipse autem est extra totum ordinem universi. Ergo finis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

Respondeo dicendum, quod cum finis respondeat principio, non potest fieri ut, principio cognito, quis sit rerum finis ignoretur. Cum igitur principium rerum sit aliquid extrinsecum a toto universo, scilicet Deus, ut ex supra dictis patet, necesse est quod etiam finis rerum sit quoddam bonum extrinsecum. Et hoc ratione apparet. Manifestum est enim quod bonum habet rationem finis : unde finis particularis alicujus rei est quoddam bonum particulare; finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis; bonum autem particulare est quod est participative bonum. Manifestum est autem quod in tota universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participative bonum. Unde illud bonum quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum a toto universo.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum aliquod consequimur multipliciter : uno modo sicut formam in nobis existentem, ut sanitatem, aut scientiam ; alio modo ut aliquid per nos operatum, sicut ædificator consequitur finem faciendo domum; alio modo sicut aliquod bonum habitum vel possessum, ut ille qui emit consequitur finem possidendo agrum. Unde nihil prohibet illud ad quod perducitur universum esse quoddam bonum extrinsecum.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur de finibus artium; quarum quædam habent pro finibus operationes ipsas, sicut citharistæ finis est citharizare ; quædam vero habent pro fine quoddam operatum, sicut ædificatoris finis non est ædificare, sed domus. Contingit autem aliquid extrinsecum esse finem non solum sicut operatum, sed etiam sicut possessum seu habitum, vel etiam sicut repræsentatum : sicut si dicamus quod Hercules est finis imaginis quæ fit ad eum repræsentandum. Sic igitur potest dici quod bonum extrinsecum a toto universo est finis gubernationis rerum sicut habitum et repræsentatum : quia ad hoc unaquæque res tendit ut participet ipsum et assimiletur ei quantum potest.

Ad tertium dicendum, quod finis quidam universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi. Hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ab bonum extrinsecum ut ad ultimum finem; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem, ut dicitur in XII *Met.*, text. 52.

Conclusio. — Cum principium rerum sit externum, oportet et finem gubernationis mundi esse aliquid extra mundum.

ARTICULUS III.

Utrum mundus gubernetur ab uno.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod mundus non gubernetur ab uno. De causa enim per effectus judicamus. Sed in gubernatione rerum apparet quod res non uniformiter gubernantur et operantur; quædam enim sunt contingenter, quædam vero ex necessitate, et secundum alias diversitates. Ergo mundus non gubernatur ab uno.

2. Præterea, ea quæ gubernantur ab uno, sibi ad [1] se invicem non dissentiunt nisi propter imperitiam aut insipientiam aut impotentiam gubernantis; quæ a Deo sunt procul. Sed res creatæ a se invicem dissentiunt, et contra se invicem pugnant, ut in contrariis apparet. Non ergo mundus gubernatur ab uno.

3. Præterea, in natura semper invenitur quod melius est. Sed *melius est simul esse* * *duo quam unum,* ut dicitur Eccle., IV, 9. Ergo mundus non gubernatur ab uno, sed a pluribus. ** Duos esse simul.*

Sed contra est quod unum Deum et unum

[1] Parm. : « a se invicem; » et deest : « sibi. »

Dominum confitemur, secundum illud Apostoli, I ad Corinth., VIII, 6 : *Nobis est unus Deus pater... et Dominus unus* *; quorum utrumque ad gubernationem pertinet; nam ad dominum pertinet gubernatio subditorum; et Dei nomen ex providentia sumitur, ut supra dictum est. Ergo mundus gubernatur ab uno.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere quod mundus ab uno gubernetur. Cum enim finis gubernationis mundi sit quod est essentialiter bonum, quod est optimum, necesse est quod mundi gubernatio sit optima. Optima autem gubernatio est quæ fit per unum. Cujus ratio est, quia gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem qui est aliquod bonum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis, ut Boetius probat in III *De consol.,* prosa XI, col. 771, t. 1, per hoc quod, sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem, sine qua esse non possunt; nam unumquodque intantum est, inquantum unum est. Unde videmus quod res repugnant suæ divisioni quantum possunt, et quod dissolutio unuscujusque rei provenit ex defectu illius rei. Et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas, sive pax. Unitatis autem causa per se est unum. Manifestum est enim quod plures multa unire et concordare non possunt, nisi ipsi aliquo modo uniantur. Illud autem quod est per se unum, potest esse causa unitatis convenientius quam multi uniti; unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures. Relinquitur ergo quod gubernatio mundi, quæ est optima, sit ab uno gubernante. Et hoc est quod Philosophus dicit, XII *Metaph.,* in fin. : « Entia nolunt disponi male; nec bonum pluralitas participatuum, unus ergo princeps. »

Ad primum ergo dicendum, quod motus est actus mobilis a movente. Difformitas ergo motuum est ex diversitate mobilium, quam requirit perfectio universi, ut supra dictum est, non ex diversitate gubernantium.

Ad secundum dicendum, quod contraria etsi dissentiant quantum ad fines proximos, conveniunt tamen quantum ad finem ultimum, prout concluduntur sub uno ordine universi.

Ad tertium dicendum, quod in particularibus bonis duo sunt meliora quam unum; sed ei quod est essentialiter bonum non potest fieri aliqua additio bonitatis.

Conclusio. — Cum finis gubernationis mundi sit optimum bonum, necesse est ipsum ab uno gubernari.

ARTICULUS IV.

Utrum effectus gubernationis sit unus tantum, et non plures.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod effectus gubernationis mundi sit unus tantum, et non plures. Effectus enim gubernationis esse videtur id quod per gubernationem in rebus gubernatis causatur. Hoc autem est unum, scilicet bonum ordinis, ut in exercitu patet. Ergo gubernationis mundi est unus effectus.

2. Præterea, ab uno natum est unum tantum procedere. Sed mundus gubernatur ab uno, ut ostensum est. Ergo et gubernationis effectus est unus tantum.

3. Præterea, si effectus gubernationis non est unus tantum propter unitatem gubernantis, oportet quod multiplicetur secundum multitudinem gubernatorum. Hæc autem sunt nobis innumerabilia. Ergo gubernationis effectus non possunt comprehendi sub aliquo certo numero.

Sed contra est quod Dionysius dicit, c. XII *De div. nom.,* § 2, col. 970, t. 1, quod « deitas providentia et bonitate perfecta omnia continet, et in seipsa implet [1]. » Gubernatio autem ad providentiam pertinet. Ergo gubernationis divinæ sunt aliqui determinati effectus.

Respondeo dicendum, quod effectus cujuslibet actionis ex fine ejus pensari potest; nam per operationem efficitur ut pertingatur ad finem. Finis autem gubernationis mundi est bonum essentiale, ad cujus participationem et assimilationem omnia tendunt. Effectus igitur gubernationis potest accipi tripliciter : uno modo ex parte ipsius finis; et sic est unus effectus gubernationis, scilicet assimilari summo bono. Alio modo potest considerari effectus gubernationis secundum ea quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur; et sic in generali sunt duo effectus gubernationis. Creatura enim assimi-

[1] Sensum reddit D. Thomas ex versione Joannis Sarrasini. Corderius : « Deitas autem idem est atque omnium conspicax providentia, omnigena bonitate cuncta circumspiciens continensque, et seipsa complens. »

latur Deo quantum ad duo, scilicet quantum ad id quod Deus bonus est, inquantum creatura est bona, et quantum ad hoc quod Deus est aliis causa bonitatis, inquantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Unde duo sunt effectus gubernationis, scilicet conservatio rerum in bono, et motio earum ad bonum. Tertio modo potest conderari effectus gubernationis in particulari; et sic sunt nobis innumerabiles.

Ad primum ergo dicendum, quod ordo universi includit in se et conservationem rerum diversarum a Deo institutarum, et motionem earum ; quia secundum hæc duo invenitur ordo in rebus, secundum scilicet quod una est melior alia, et secundum quod una ab alia movetur.

Ad alia duo patet responsio per ea quæ dicta sunt.

Conclusio. — Principalis finis gubernationis unus est : generales fines sunt duo, at in particulari sunt innumerabiles.

ARTICULUS V.

Utrum omnia divinæ gubernationi subdantur.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia divinæ gubernationi subdantur. Dicitur enim Eccle., IX, 11 : *Vidi sub sole nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam, sed tempus casumque in omnibus.* Quæ autem gubernationi alicujus subsunt, non sunt casualia. Ergo ea quæ sunt sub sole, non subduntur divinæ gubernationi.

2. Præterea, Apostolus, I ad Corinth., IX, 9, dicit : *Numquid de bobus cura est Deo?* Sed unicuique est cura eorum quæ gubernantur ab ipso. Non ergo omnia subduntur divinæ gubernationi.

3. Præterea, illud quod seipsum gubernare potest, non videtur alterius gubernatione indigere. Sed creatura rationalis seipsam gubernare potest, cum habeat dominium sui actus, et per se agat, et non solum agatur ab alio; quod videtur esse eorum quæ gubernantur. Ergo non omnia sunt divinæ gubernationi subdita.

Sed contra est quod Augustinus dicit, V *De civ. Dei,* c. XI, col. 154, t. 7, quod « Deus non solum cælum et terram, nec solum angelum et hominem, sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbæ flosculum, nec arboris folium sine suarum partium convenientia dereliquit. » Omnia ergo ejus gubernationi subduntur.

Respondeo dicendum, quod secundum eamdem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum et causam earum; quia ejusdem est rem producere et ei perfectionem dare, quod ad gubernantem pertinet. Deus autem est causa non quidem particularis unius generis rerum, sed universalis totius entis, ut supra ostensum est. Unde sicut nihil potest esse quod non sit a Deo creatum, ita nihil potest esse quod ejus gubernationi non subdatur.

Patet etiam hoc idem ex ratione finis. In tantum enim alicujus gubernatio se extendit, inquantum se extendere potest finis gubernationis. Finis autem divinæ gubernationis est ipsa sua bonitas, ut supra ostensum est. Unde, cum nihil esse possit quod non ordinetur in divinam bonitatem sicut in finem, ut ex supradictis patet, impossibile est quod aliquod entium subtrahatur gubernationi divinæ.

Stulta igitur fuit opinio dicentium quod hæc inferiora corruptibilia, vel etiam singularia, aut etiam res humanæ non gubernantur a Deo. Ex quorum persona dicitur Ezech., IX, 9 : *Dereliquit Dominus terram.*

Ad primum ergo dicendum, quod sub sole dicuntur esse ea quæ secundum motum solis generantur et corrumpuntur. In quibus omnibus casus invenitur; non ita quod omnia quæ in eis fiunt sint casualia, sed quia in quolibet eorum aliquid casuale inveniri potest : et hoc ipsum quod aliquid casuale invenitur in hujusmodi rebus, demonstrat ea alicui gubernationi esse subjecta. Nisi enim hujusmodi corruptibilia ab aliquo superiori gubernarentur, nihil intenderent, maxime quæ non cognoscunt; et sic non eveniret in eis aliquid præter intentionem, quod facit rationem casus. Unde ad ostendendum quod casualia secundum ordinem alicujus superioris causæ proveniunt, non dicit simpliciter quod vidit casum esse in omnibus; sed dicit « tempus et casum, » quia scilicet secundum aliquem ordinem temporis casuales defectus inveniuntur in his rebus.

Ad secundum dicendum, quod gubernatio est quædam mutatio gubernatorum a gubernante. Omnis autem motus est « actus mobilis a movente, » ut dicitur in III *Phys.,*

text. 18. Omnis autem actus proportionatur ei cujus est actus; et sic oportet quod diversa mobilia diversimode moveantur etiam secundum motionem unius motoris. Sic igitur secundum unam artem Dei gubernantis res diversimode gubernantur secundum earum diversitatem. Quædam enim secundum suam naturam sunt per se agentia, tanquam habentia dominium sui actus; et ista gubernantur a Deo non solum per hoc quod moventur ab ipso Deo in eis interius operante; sed etiam per hoc quod ab eo inducuntur ad bonum et retrahuntur a malo per præcepta et prohibitiones, præmia et pœnas. Hoc autem modo non gubernantur a Deo creaturæ irrationales, quæ tantum aguntur et non agunt. Cum ergo Apostolus dicit : *Numquid de bobus cura est Deo?* non totaliter subtrahit boves a cura gubernationis divinæ, sed solum quantum ad modum qui proprie competit rationali creaturæ, ut ex adjunctis ibi patet.

Ad tertium dicendum, quod creatura rationalis gubernat seipsam per intellectum et voluntatem; quorum utrumque indiget regi et perfici ab intellectu et voluntate Dei. Et ideo supra gubernationem qua creatura rationalis gubernat seipsam tanquam domina sui actus, indiget gubernari a Deo.

Conclusio. — Cum Deus sit effectiva causa omnium, necesse est ut omnia divinæ providentiæ subdantur, non solum superiora, sed omnia humana et inferiora.

ARTICULUS VI.

Utrum omnia immediate gubernentur a Deo.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia immediate gubernentur a Deo. Gregorius enim Nyssenus, lib. VIII *De Provid.*, c. III [1], reprehendit opinionem Platonis, qui divisit providentiam in tria : primam quidem primi Dei, qui providet rebus cælestibus, et universalibus omnibus; secundam vero providentiam esse dixit secundorum deorum, qui cælum circumeunt, scilicet respectu eorum quæ sunt in generatione et corruptione; tertiam vero providentiam dixit quorumdam dæmonum, qui sunt custodes circa terram humanarum actionum. Ergo videtur quod omnia immediate a Deo gubernentur.

2. Præterea, melius est aliquid fieri per unum quam per multa, si sit possibile, ut dicitur in VIII *Physic.*, text. 48. Sed Deus potest per seipsum absque mediis causis omnia gubernare. Ergo videtur quod omnia immediate gubernet.

3. Præterea, nihil in Deo est deficiens et imperfectum. Sed ad defectum gubernatoris pertinere videtur quod mediantibus aliquibus gubernet; sicut rex terrenus, quia non sufficit ad omnia agenda, nec ubique est præsens in suo regno, propter hoc oportet quod habeat suæ gubernationis ministros. Ergo Deus immediate omnia gubernat.

Sed contra est quod Augustinus dicit in III *De Trinit.*, c. IV, col. 873, t. 8 : « Quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora per spiritum vitæ rationalem; et spiritus vitæ rationalis desertor atque peccator per spiritum vitæ rationalem pium et justum; et ille per ipsum Deum. »

Respondeo dicendum, quod in gubernatione duo sunt consideranda, scilicet ratio gubernationis, quæ est ipsa providentia, et executio. Quantum igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediate omnia gubernat : quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quædam mediantibus aliis.

Cujus ratio est, quia cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, unumquodque attribuendum est Deo secundum sui optimum. Optimum autem in omni genere, vel ratione et cognitione practica [2], qualis est ratio gubernationis, in hoc consistit quod particularia cognoscantur, in quibus est actus : sicut optimus medicus est qui non considerat sola universalia, sed qui potest etiam considerare minima particularia; et idem patet in cæteris. Unde oportet dicere, quod Deus omnium etiam minimorum particularium rationem gubernationis habeat. Sed cum per gubernationem res quæ gubernantur sint ad perfectionem perducendæ, tanto erit

[1] Libri *De Providentia* seu *De natura hominis*, loca D. Thomas adducit sub nomine S. Gregorii Nysseni : hujus autem non est istud opus, sed Nemesii, episcopi Emesæ, in Phœnicia secunda, qui sæculo IV vixit et merito inter hujus ævi doctores computari debet. Vide inter *Opera* Nemesii, c. XLIV, col. 794.

[2] Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. et Nicolaï; cod. Tarrac. cum Garcia, et edit. Patav. : « Optimum (edit. Patav. addit autem) in omni ratione et cognitione practica. »

melior gubernatio, quanto major perfectio a gubernante rebus gubernatis communicatur. Major autem perfectio est quod aliquid in se sit bonum et etiam sit aliis causa bonitatis, quam si esset solummodo in se bonum; et ideo sic Deus gubernat res ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat; sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores.

Ad primum ergo dicendum, quod opinio Platonis reprehenditur, quia etiam quantum ad rationem gubernationis posuit Deum non immediate omnia gubernare; quod patet per hoc quod divisit in tria providentiam, quæ est ratio gubernationis.

Ad secundum dicendum, quod si solus Deus gubernaret, subtraheretur perfectio causalis a rebus. Unde non totum melius fieret per unum, quod fit per multa.

Ad tertium dicendum, quod non solum pertinet ad perfectionem [1] regis terreni quod executores habeat suæ gubernationis, sed etiam ad regis dignitatem; quia ex ordine ministrorum potestas regia præclarior redditur.

Conclusio. — Gubernantur omnia immediate a Deo secundum rationem gubernationis; quoad executionem vero quædam mediantibus aliis gubernantur.

ARTICULUS VII.

Utrum aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere possit.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere possit. Dicit enim Boetius in III *De consol.*, prosa xii, col. 779, t. 1, quod « Deus per bonum cuncta disponit. » Si ergo nihil in rebus contingit præter ordinem divinæ gubernationis, sequeretur quod nihil esset malum in rebus.

2. Præterea, nihil est casuale quod evenit secundum præordinationem alicujus gubernantis. Si igitur nihil accidit in rebus præter ordinem gubernationis divinæ, sequitur quod nihil in rebus sit fortuitum et casuale.

3. Præterea, ordo divinæ gubernationis est certus et immutabilis, quia est secundum rationem æternam. Si igitur nihil possit contingere in rebus præter ordinem divinæ gubernationis, sequitur quod omnia ex necessitate eveniant et nihil sit in rebus contingens, quod est inconveniens. Potest igitur in rebus aliquid contingere præter ordinem gubernationis divinæ.

Sed contra est quod dicitur Esther, xiii, 9 : *Domine, Domine, Rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita et non est qui possit tuæ resistere voluntati.*

Respondeo dicendum, quod præter ordinem alicujus particularis causæ aliquis effectus evenire potest, non autem præter ordinem causæ universalis. Cujus ratio est, quia præter ordinem particularis causæ nihil provenit nisi ex aliqua alia causa impediente, quam quidem causam necesse est reducere in primam causam universalem; sicut indigestio contingit præter ordinem virtutis nutritivæ ex aliquo impedimento, puta ex grossitie cibi, quam necesse est reducere in aliquam [2] aliam causam, et sic usque ad causam primam universalem. Cum igitur Deus sit prima causa universalis non unius generis tantum, sed universaliter totius entis, impossibile est quod aliquid contingat præter ordinem divinæ gubernationis; sed ex hoc ipso quod aliquid ex una parte videtur exire ab ordine divinæ providentiæ, qui consideratur secundum aliquam particularem causam, necesse est quod in eumdem ordinem relabatur secundum aliam causam.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil invenitur in mundo quod sit totaliter malum; quia malum semper fundatur in bono, ut supra ostensum est. Et ideo res aliqua dicitur mala per hoc quod exit ab ordine alicujus particularis boni. Si autem totaliter exiret ab ordine gubernationis divinæ, totaliter nihil esset.

Ad secundum dicendum, quod aliqua dicuntur esse casualia in rebus per ordinem ad causas particulares, extra quarum ordinem fiunt; sed quantum ad divinam providentiam pertinet, nihil fit casu in mundo, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæst.*, q. xxiv, col. 17, t. 6.

Ad tertium dicendum, quod dicuntur aliqui effectus contingentes per comparationem ad proximas causas, quæ in suis effectibus deficere possunt; non propter hoc quod aliquid fieri possit extra totum ordinem gubernationis divinæ : quia hoc ipsum quod aliquid contingit præter ordinem causæ

[1] Sic codd.; in Parm. : « imperfectionem. » — [2] In Parm. deest « aliquam. »

proximæ, est ex aliqua causa subjecta gubernationi divinæ.

Conclusio. — Cum divina providentia sit universalis causa non unius tantum generis, sed universaliter totius entis, nihil potest præter illius ordinem in universo evenire.

ARTICULUS VIII.

Utrum aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinæ.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinæ. Dicitur enim Isa., III, 8 : *Lingua eorum et adinventiones eorum contra Dominum.*

2. Præterea, nullus rex juste punit eos qui ejus ordinationi non repugnant. Si igitur nihil contraniteretur divinæ ordinationi, nullus juste puniretur a Deo.

3. Præterea, quælibet res subjicitur ordini divinæ gubernationis. Sed una res ab alia impugnatur. Ergo aliqua sunt quæ contranituntur divinæ gubernationi.

Sed contra est quod dicit Boetius in III *De cons.*, prosa XII, col. 779, t. 1 : « Non est aliquid quod summo huic bono vel velit vel possit obsistere. Est igitur summum bonum quod regit cuncta fortiter, suaviterque disponit, » ut dicitur Sapient., VIII, de divina sapientia.

Respondeo dicendum, quod ordo divinæ sapientiæ dupliciter potest considerari. Uno modo in generali, secundum scilicet quod progreditur a causa gubernativa totius. Alio modo in speciali, secundum quod progreditur a causa particulari, quæ est executiva divinæ gubernationis. Primo igitur modo nihil contranititur ordini divinæ gubernationis ; quod ex duobus patet.

Primo quidem ex hoc quod ordo divinæ gubernationis totaliter in bonum tendit ; et unaquæque res in sua operatione et conatu non tendit nisi ad bonum : « Nullus enim respiciens ad malum operatur, » ut Dionysius dicit[1] *De div. nom.*, c. IV, § 31, col. 731, t. 1. Alio modo apparet idem ex hoc, quod, sicut supra dictum est, omnis inclinatio alicujus rei, vel naturalis, vel voluntaria, nihil est aliud quam quædam impressio a primo movente ; sicut inclinatio sagittæ ad signum determinatum nihil aliud est quam quædam impressio a sagittante. Unde omnia quæ aguntur vel naturaliter vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur. Et ideo dicitur Deus *omnia disponere suaviter.*

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur aliqui vel cogitare vel loqui vel agere contra Deum, non quia totaliter renitantur ordini divinæ gubernationis, quia etiam peccantes intendunt aliquod bonum ; sed quia contranituntur cuidam determinato bono, quod est eis conveniens secundum suam naturam aut statum. Et ideo puniuntur juste a Deo.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod una res alteri contrapugnat, ostenditur quod aliquid reniti potest ordini qui est ex aliqua causa particulari, non autem ordini qui dependet a causa universali totius.

Conclusio. — Cum unumquodque in operatione sua ad bonum tendat, licet possit a determinato ordine boni declinare, constat nihil contraniti divinæ ordinationi in generali, sed tantum in speciali.

QUÆSTIO CIV.

DE EFFECTIBUS DIVINÆ GUBERNATIONIS IN SPECIALI.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de effectibus divinæ gubernationis in speciali, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum creaturæ indigeant ut conserventur in esse a Deo ; 2° utrum conserventur a Deo immediate ; 3° utrum Deus possit aliquid redigere in nihilum ; 4° utrum aliquid in nihilum redigatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum creaturæ indigeant ut a Deo conserventur in esse.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod creaturæ non indigeant ut a Deo conserventur in esse. Quod enim non potest non esse non indiget ut conservetur in esse ; sicut quod non potest abscedere non indiget ut conservetur ne abscedat. Sed quædam creaturæ sunt quæ secundum sui naturam non possunt non esse. Ergo non omnes creaturæ

[1] « Nemo enim proposito sibi malo facit quæ facit. » Sic Corderius.

indigent ut a Deo conserventur in esse. Probatio mediæ. Quod per se inest alicui, necesse est ei inesse, et oppositum ejus impossibile est ei inesse; sicut necessarium est binarium esse parem, et impossibile est eum esse imparem. Esse autem per se consequitur ad formam; quia unumquodque secundum hoc est ens actu quod habet formam. Quædam autem creaturæ sunt quæ sunt formæ quædam subsistentes, sicut de angelis dictum est. Et sic per se inest eis esse. Et eadem ratio est de illis quorum materia non est in potentia nisi ad unam formam, sicut supra dictum est de corporibus cælestibus. Hujusmodi ergo creaturæ secundum suam naturam ex necessitate sunt et non possunt non esse. Potentia enim ad non esse non potest fundari neque in forma, quam per se sequitur esse; neque in materia existente sub forma, quam non potest amittere, ut[1] non sit in potentia ad aliam formam.

2. Præterea, Deus est potentior quolibet creato agente. Sed aliquod creatum agens potest communicare suo effectui ut conservetur in esse, etiam ejus operatione cessante; sicut cessante actione ædificatoris, remanet domus; et cessante actione ignis, remanet aqua calefacta per aliquod tempus. Ergo multo magis Deus potest suæ creaturæ conferre quod conservetur in esse, sua operatione cessante.

3. Præterea, nullum violentum potest contingere absque aliqua causa agente. Sed tendere ad non esse est innaturale et violentum cuilibet creaturæ, quia quælibet creatura naturaliter appetit esse. Ergo nulla creatura potest tendere in non esse, nisi aliquo agente ad corruptionem. Sed quædam sunt ad quorum corruptionem nihil agere potest, sicut spirituales substantiæ, et corpora cælestia. Ergo hujusmodi creaturæ non possunt tendere in non esse, etiam Dei operatione cessante.

4. Præterea, si Deus conservat res in esse, hoc erit per aliquam actionem. Per quamlibet autem actionem agentis, si sit efficax, aliquid fit in effectu. Oportet igitur quod per actionem Dei conservantis aliquid fiat in creatura. Sed hoc non videtur; non enim per hujusmodi actionem fit ipsum esse creaturæ, quia quod jam est non fit; neque iterum aliquid aliud superadditum, quia vel non continue Deus conservaret creaturam in esse vel continue aliud adderetur creaturæ, quod est inconveniens. Non igitur creaturæ conservantur in esse a Deo.

Sed contra est quod dicitur Hebr., I, 3 : *Portans omnia verbo virtutis suæ.*

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere et secundum fidem et secundum rationem, quod creaturæ conservantur in esse a Deo. Ad cujus evidentiam considerandum est quod aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo indirecte et per accidens; sicut ille dicitur rem conservare qui removet corrumpens : puta, si aliquis puerum custodiat ne cadat in ignem, dicitur eum conservare; et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia; quia quædam sunt quæ non habent corrumpentia, quæ necesse sit removere ad rei conservationem. Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se directe, inquantum[2] scilicet illud quod conservatur dependet a conservante, ut sine eo esse non possit; et hoc modo omnes creaturæ indigent divina conservatione. Dependet enim esse cujuslibet creaturæ a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinæ virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit, *Moral.*, lib. XVI, c. XXXVII, § 45, col. 1143, t. 1.

Et hoc sic perspici potest. Omnis enim effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa ejus. Sed considerandum est quod aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum et non directe secundum esse ejus; quod quidem convenit et in artificialibus et in rebus naturalibus. Ædificator enim est causa domus quantum ad ejus fieri, non autem directe quantum ad esse ejus. Manifestum est enim quod esse domus consequitur formam ejus : forma autem domus est compositio et ordo : quæ quidem forma consequitur naturalem virtutem quarumdam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis; ita ædificator facit domum adhibendo cæmentum, lapides et ligna, quæ sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis. Unde esse domus dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domus dependet ex actione ædificatoris. Et simili ratione est considerandum in rebus naturalibus; quia si aliquod agens non est causa formæ inquan-

[1] In Parm. : « cum. » — [2] In Parm. : « quando. »

tum hujusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam, sed erit causa effectus secundum fieri tantum. Manifestum est autem quod si aliqua duo sunt ejusdem speciei, unum non potest esse per se causa formæ alterius inquantum est talis forma, quia sic esset causa formæ propriæ, cum sit eadem ratio utriusque; sed potest esse causa hujusmodi formæ secundum quod est in materia, id est quod hæc materia acquirat hanc formam; et hoc est esse causam secundum fieri, sicut cum homo generat hominem et ignis ignem. Et ideo quandocumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eamdem rationem secundum quam est in agente, tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius. Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis secundum eamdem rationem secundum quam est in agente, sicut patet in omnibus agentibus quæ non agunt simile secundum speciem; sicut cælestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum dissimilium secundum speciem; et tale agens potest esse causa formæ secundum rationem talis formæ et non solum secundum quod acquiritur in hac materia; et ideo est causa non solum fiendi, sed essendi. Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri sed etiam secundum esse. Et hæc est ratio quare aqua calefacta retinet calorem, cessante actione ignis; non autem remanet aer illuminatus nec ad momentum, cessante actione solis; quia scilicet materia aquæ susceptiva est caloris ignis secundum eamdem rationem qua est in igne. Unde si perfecte perducatur ad formam ignis, retinebit calorem semper; si autem imperfecte participet aliquid de forma ignis, secundum quamdam inchoationem, calor non semper remanebit, sed ad tempus propter debilem participationem principii caloris. Aer autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eamdem rationem secundum quam est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quæ est principium luminis; et ideo, quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen cessante actione solis.

Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit ejus esse. Et ideo Augustinus dicit, *Super Gen. ad litt.*, lib. IV, c. XII, col. 304, t. 3 : « Virtus Dei ab eis quæ creata sunt regendis si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species omnisque natura concideret[1], » et in VIII ejusdem lib., cap. XII, col. 383, t. 3, dicit, « quod sicut aer, præsente lumine, fit lucidus, sic homo, Deo sibi præsente, illuminatur, absente autem continuo tenebratur. »

Ad primum ergo dicendum, quod esse per se consequitur formam creaturæ, supposito tamen influxu Dei; sicut lumen sequitur diaphanum aeris supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis et corporibus cælestibus, magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma vel in materia talium creaturarum.

Ad secundum dicendum, quod Deus non potest communicare alicui creaturæ ut conservetur in esse sua operatione[2] cessante sicut non potest ei communicare quod non sit causa esse[3] illius. Intantum enim indiget creatura conservari a Deo, inquantum esse effectus dependet a causa essendi. Unde non est simile de agente quod non est causa essendi, sed fiendi tantum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de conservatione quæ est per remotionem corrumpentis; qua non indigent omnes creaturæ, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis qua dat esse; quæ quidem actio est sine motu et tempore; sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum a sole.

Conclusio. — Cum Deus sit prima omnium causa in fieri et esse, necesse est, ut omnia etiam ab ipso conserventur.

[1] Plenius in textu D. Augustini. — [2] In Parm. : « actione. » — [3] In Parm. deest : « esse. »

ARTICULUS II.

Utrum Deus immediate omnem creaturam conservet.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus immediate omnem creaturam conservet. Eadem enim actione Deus est conservator rerum qua et creator, ut dictum est. Sed Deus immediate est creator omnium. Ergo immediate est etiam conservator.

2. Præterea, unaquæque res magis est proxima sibi quam rei alteri. Sed non potest communicari alicui creaturæ quod conservet seipsam; ergo multo minus potest ei communicari quod conservet aliam; ergo Deus omnia conservat absque alia media causa conservante.

3. Præterea, effectus conservatur in esse sub[1] eo quod est causa ejus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Sed omnes causæ creatæ, ut videtur, non sunt causæ suorum effectuum nisi secundum fieri; non sunt enim causæ nisi movendo, ut supra habitum est. Ergo non sunt causæ conservantes suos effectus in esse.

Sed contra est, quod per idem conservatur res per quod habet esse. Sed Deus dat esse rebus mediantibus aliquibus causis mediis. Ergo etiam res in esse conservat mediantibus aliquibus causis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, dupliciter aliquid rem aliquam in esse conservat : uno modo indirecte et per accidens per hoc quod removet vel impedit actionem corrumpentis; alio modo directe et per se, quia ab eo dependet esse alterius, sicut e causa dependet esse effectus. Utroque autem modo aliqua res creata invenitur esse alterius conservativa. Manifestum est enim quod etiam in rebus corporalibus multa sunt quæ impediunt actiones corrumpentium, et per hoc dicuntur rerum conservativa; sicut sal impedit carnes a putrefactione, et simile est in multis aliis. Invenitur etiam quod ab aliqua creatura dependet aliquis effectus secundum suum esse. Cum enim sunt multæ causæ ordinatæ, necesse est quod effectus dependeat primo quidem et principaliter a causa prima, secundario vero ab omnibus causis mediis. Et ideo principaliter quidem prima causa est effectus conservativa; secundario vero omnes mediæ causæ; et tanto magis, quanto causa fuerit altior, et primæ causæ proximior. Unde superioribus causis etiam in corporalibus rebus attribuitur conservatio et permanentia rerum; sicut Philosophus dicit in XII *Metaph.*, text. 34, quod primus motus, scilicet diurnus, est causa continuitatis generationis; secundus autem motus, qui est per zodiacum, est causa diversitatis, quæ est secundum generationem et corruptionem. Et similiter astrologi attribuunt Saturno, qui est supremus planetarum, res fixas et permanentes. Sic igitur dicendum est, quod Deus conservat res quasdam in esse mediantibus aliquibus causis.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus immediate omnia creavit; sed in ipsa rerum creatione[2] ordinem in rebus instituit, ut quædam ab aliis dependerent per quas secundario conservarentur in esse; præsupposita tamen principali conservatione quæ est ab ipso.

Ad secundum dicendum, quod cum propria causa sit conservativa effectus ab ea dependentis, sicut nulli effectui præstari potest quod sit causa sui ipsius, potest tamen ei præstari quod sit causa alterius; ita etiam nulli effectui præstari potest quod sit sui ipsius conservativus; potest tamen ei præstari quod sit conservativus alterius.

Ad tertium dicendum, quod nulla creatura potest esse causa alterius quantum ad hoc quod acquirat novam formam vel dispositionem, nisi per modum alicujus mutationis, quia semper agit præsupposito aliquo subjecto. Sed postquam formam vel dispositionem induxit in effectum, absque[3] aliqua mutatione effectus hujusmodi formam vel dispositionem conservat; sicut in aere, prout illuminatur de novo, intelligitur quædam mutatio; sed conservatio luminis est absque aeris immutatione, et sola[4] præsentia illuminantis.

Conclusio. — Deus non omnia immediate conservat in esse, sed quædam immediate, et aliqua mediantibus aliis.

[1] In Parm. : « ab. » — [2] Ita cod. Alcan. et Tarrac. cum Nicolaï; edit. Rom. et Patav. : « reparatione. » — [3] Parm. : « alia. » — [4] Parm. : « ex. »

ARTICULUS III.

Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit aliquid in nihilum redigere. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. XXI, col. 16, t. 6, quod « Deus non est causa tendendi ad non esse. » Hoc autem contingeret, si aliquam creaturam redigeret in nihilum. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

2. Præterea, Deus est causa rerum ut sint per suam bonitatem; quia, ut Augustinus dicit in lib. I *De doctr. christ.*, c. XXXII, col. 32, t. 3, « inquantum Deus bonus est, sumus. » Sed Deus non potest non esse bonus. Ergo non potest facere ut res non sint; quod faceret, si eas in nihilum redigeret.

3. Præterea, si Deus in nihilum aliqua redigeret, oporteret quod hoc fieret per aliquam actionem. Sed hoc non potest esse; quia omnis actio terminatur ad aliquod ens; unde etiam actio corrumpentis terminatur ad aliquid generatum, quia generatio unius est corruptio alterius. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

Sed contra est quod dicitur Jerem., X, 24 : *Corripe me, Domine, verumtamen in judicio, non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me.*

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt quod Deus res in esse produxit agendo de necessitate naturæ. Quod si esset verum, Deus non posset rem aliquam in nihilum redigere, sicut non potest a sua natura mutari. Sed sicut supra est habitum, hæc positio est falsa et a fide catholica penitus aliena, quæ confitetur Deum res libera voluntate produxisse in esse, secundum illud psalm. CXXXIV, 6 : *Omnia quæcumque voluit Dominus fecit.* Hoc igitur quod Deus creaturæ esse communicat ex Dei voluntate dependet; nec aliter res in esse conservat, nisi inquantum eis continue influit esse, ut dictum est.

Sicut ergo antequam res essent, potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere, ita postquam jam factæ sunt, potest eis non influere esse et sic esse desinerent; quod est eas in nihilum redigere.

Ad primum ergo dicendum, quod non esse non habet causam per se; quia nihil potest esse causa, nisi inquantum est ens; ens autem per se loquendo, est causa essendi. Sic igitur Deus non potest esse causa tendendi in non esse; sed hoc habet creatura ex seipsa, inquantum est de nihilo. Sed per accidens Deus potest esse causa quod res in nihilum redigantur, subtrahendo scilicet suam actionem a rebus.

Ad secundum dicendum, quod bonitas Dei est causa rerum, non quasi ex necessitate naturæ, quia divina bonitas non dependet ex rebus creatis, sed per liberam voluntatem. Unde sicut potuit sine præjudicio bonitatis suæ res non producere in esse; ita absque detrimento suæ bonitatis potest res in esse non conservare.

Ad tertium dicendum, quod si Deus rem aliquam redigeret in nihilum, hoc non esset per aliquam actionem, sed per hoc quod ab agendo cessaret.

Conclusio. — Sicut Deus non de necessitate naturæ, sed libere res in esse produxit et conservat, ita pro sua voluntate illas in nihilum redigere potest.

ARTICULUS IV.

Utrum aliquid in nihilum redigatur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquid in nihilum redigatur. Finis enim respondet principio. Sed a principio nihil erat nisi Deus. Ergo ad hunc finem res perducentur ut nihil sit nisi Deus; et ita creaturæ in nihilum redigentur.

2. Præterea, omnis creatura habet potentiam finitam. Sed nulla potentia finita se extendit ad infinitum; unde in VIII *Phys.*, text. 78, probatur quod potentia finita non potest movere tempore infinito. Ergo nulla creatura potest durare in infinitum; et ita quandoque in nihilum redigetur.

3. Præterea, forma et accidentia non habent materiam partem sui, sed quandoque desinunt esse. Ergo in nihilum rediguntur.

Sed contra est quod dicitur Eccle., III, 14 : *Didici, quod omnia opera quæ fecit Deus, *perseverant in æternum*[1]. **Persevere-rent in perpetuum.*

Respondeo dicendum, quod eorum quæ a

[1] Apud Hugonem : « in æternum, » cum hac notula marginali : al. : « in perpetuum. »

Deo fiunt circa creaturam, quædam proveniunt secundum naturalem cursum rerum; quædam vero miraculose operatur præter ordinem naturalem creaturis inditum, ut infra dicetur. Quæ autem facturus est Deus secundum ordinem naturalem rebus inditum, considerari possunt ex ipsis rerum naturis; quæ vero miraculose fiunt, ordinantur ad gratiæ manifestationem, secundum illud Apostoli, I ad Cor., xii, 7: *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem;* et postmodum inter cætera subdit de miraculorum operatione. Creaturarum autem naturæ hoc demonstrant ut nulla earum in nihilum redigatur; quia vel sunt immateriales, et sic in eis non est potentia ad non esse; vel sunt materiales, et sic saltem remanent semper secundum materiam, quæ incorruptibilis est, utpote subjectum existens generationis et corruptionis. Redigere etiam aliquid in nihilum non pertinet ad gratiæ manifestationem, cum magis per hoc divina potentia et bonitas ostendatur[1], quod res in esse conservat. Unde simpliciter dicendum est, quod nihil omnino in nihilum redigetur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod res in esse productæ sunt, postquam non fuerunt, declarat potentiam producentis; sed quod in nihilum redigerentur, hujusmodi manifestationem impediret: cum Dei potentia in hoc maxime ostendatur quod res in esse conservat, secundum illud Apostoli, Hebr., i, 3: *Portans omnia verbo virtutis suæ.*

Ad secundum dicendum, quod potentia creaturæ ad essendum est receptiva tantum; sed potentia activa est ipsius Dei, a quo est influxus essendi. Unde quod res in infinitum durent, sequitur infinitatem divinæ virtutis. Determinatur tamen quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, inquantum impediri possunt ex aliquo contrario agente, ne percipiant influxum essendi, qui est ab eo, ex aliquo contrario agente, cui finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solum tempore determinato. Et ideo ea quæ non habent contrarium, quamvis habeant finitam virtutem, perseverant in æternum.

Ad tertium dicendum, quod formæ et accidentia non sunt entia completa, cum non subsistant; sed quodlibet eorum est aliquid entis: sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est. Et tamen eo modo quo sunt, non omnino in nihilum rediguntur, non quia aliqua pars eorum remanet, sed remanent[2] in potentia materiæ, vel subjecti.

Conclusio. — Cum nec secundum ordinem naturalem rebus inditum, nec per miracula, quæ fiunt ad gratiæ manifestationem, aliqua creaturarum in nihilum redigatur; simpliciter dicendum est nihil omnino in nihilum redigi.

QUÆSTIO CV.

DE MUTATIONE CREATURARUM A DEO.

(Et octo quæruntur.)

Deinde considerandum est de secundo effectu gubernationis divinæ, qui est mutatio creaturarum: et primo de mutatione creaturarum a Deo; secundo de mutatione unius creaturæ ab alia.

Circa primum quæruntur octo: 1° utrum Deus immediate possit movere materiam ad formam; 2° utrum immediate possit movere aliquod corpus; 3° utrum possit movere intellectum; 4° utrum possit movere voluntatem; 5° utrum Deus operetur in omni operante; 6° utrum possit aliquid facere præter ordinem rebus inditum; 7° utrum omnia quæ sic Deus facit, sint miracula; 8° de diversitate miraculorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus possit immediate movere materiam ad formam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit immediate movere materiam ad formam. Sicut enim probat Philosophus in VII *Metaph.*, text. 28, « formam in hac materia nihil facere potest nisi forma quæ est in materia; » quia « simile facit sibi simile. » Sed Deus non est forma in materia. Ergo non potest causare formam in materia.

2. Præterea, si aliquod agens se habeat ad multa, nullum eorum producet, nisi determinetur ad ipsum[3] aliquid aliud; ut enim in III *De anima*, text. 58, dicitur, « universalis opinio non movet nisi mediante aliqua

[1] Ita Mss. cum edit. Rom. et Nicolaï: al.: « ordinetur seu ostendatur. »

[2] Al.: « remanet. » — [3] In Parm.: « ad unum per. »

particulari apprehensione. » Sed virtus divina est universalis causa omnium. Ergo non potest producere aliquam particularem formam nisi mediante aliquo particulari agente.

3. Præterea, sicut esse commune dependet a prima causa universali; ita esse determinatum dependet a determinatis causis particularibus, ut supra habitum est. Sed determinatum esse alicujus rei est per propriam ejus formam. Ergo propriæ rerum formæ non producuntur a Deo nisi mediantibus causis particularibus.

Sed contra est quod dicitur Genes., II, 7 : *Formavit Deus hominem de limo terræ.*

Respondeo dicendum, quod Deus immediate potest movere materiam ad formam ; quia ens in potentia passiva reduci potest in actum a potentia activa, quæ eam sub sua potestate continet. Cum igitur materia contineatur sub potestate divina, utpote a Deo producta, potest reduci in actum per divinam potentiam; et hoc est moveri materiam ad formam; quia forma nihil aliud est quam actus materiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus aliquis invenitur assimilari causæ agenti dupliciter : uno modo secundum eamdem speciem, ut homo generatur ab homine, et ignis ab igne; alio modo secundum virtualem continentiam, prout scilicet forma effectus virtualiter continetur in causa; et sic animalia ex putrefactione generata, et plantæ, et corpora mineralia assimilantur soli et stellis quorum virtute generantur. Sic igitur effectus causæ agenti similatur secundum totum illud ad quod se extendit virtus agentis. Virtus autem Dei se extendit ad formam et materiam, ut supra habitum est. Unde compositum, quod generatur similatur Deo secundum virtualem continentiam, sicut similatur composito generanti per similitudinem speciei. Unde sicut compositum generans potest movere materiam ad formam generando compositum sibi simile, ita et Deus; non autem aliqua alia forma non in materia existens; quia materia non continetur in virtute alterius substantiæ separatæ. Et ideo dæmones et angeli operantur circa hæc visibilia, non quidem imprimendo formas, sed adhibendo corporalia semina.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si Deus ageret ex necessitate naturæ. Sed quia agit per voluntatem et intellectum, qui cognoscit rationes proprias omnium formarum, et non solum universales, inde est quod potest determinate hanc vel illam formam materiæ imprimere.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum quod causæ secundæ ordinantur ad determinatos effectus, est illis a Deo; unde Deus, quia alias causas ordinat ad determinatos effectus, potest etiam determinatos effectus producere per seipsum.

Conclusio. — Cum Deus sub potestate sua, quam produxit materiam, contineat; immediate eam ad formam movere potest.

ARTICULUS II.

Utrum Deus possit immediate movere aliquod corpus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit immediate movere aliquod corpus. Cum enim movens et motum oporteat esse simul, ut probatur in VII *Physic.*, text. 9 et seq., oportet esse contactum quemdam moventis et moti. Sed non potest esse contactus Dei et corporis alicujus. Dicit enim Dionysius in cap. I *De div. nom.*, § 5, col. 594, t. 1, quod « Dei non est aliquis tactus. » Ergo Deus non potest immediate movere aliquod corpus.

2. Præterea, Deus est movens non motum. Tale autem est appetibile apprehensum. Movet igitur Deus sicut desideratum et apprehensum. Sed non apprehenditur nisi ab intellectu, qui non est corpus nec virtus corporis. Ergo Deus non potest movere aliquod corpus immediate.

3. Præterea, Philosophus probat in VIII *Phys.*, text. 79, quod « potentia infinita movet in instanti. » Sed impossibile est aliquod corpus in instanti moveri; quia, cum omnis motus sit inter opposita, sequeretur quod duo opposita simul inessent eidem; quod est impossibile. Ergo corpus non potest immediate moveri a potentia infinita. Potentia autem Dei est infinita, ut supra habitum est. Ergo Deus non potest immediate movere aliquod corpus.

Sed contra, opera sex dierum Deus fecit immediate, in quibus continetur motus corporum, ut patet per hoc quod dicitur Gen., I, 9 : *Congregentur aquæ... in locum unum.* Ergo Deus immediate potest movere corpus.

Respondeo dicendum, quod erroneum est dicere, Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus qui fiunt per

quamcumque causam creatam. Unde cum corpora moveantur immediate a causis creatis, nulli debet venire in dubium, quin Deus possit movere immediate quodcumque corpus. Et hoc quidem consequens est ad ea quæ supradicta sunt. Nam omnis motus corporis cujuscumque vel consequitur formam aliquam, sicut motus localis gravium et levium consequitur formam quæ datur a generante, ratione cujus generans dicitur movens; vel est via ad formam aliquam, sicut calefactio est via ad formam ignis. Ejusdem autem est imprimere formam, et disponere ad formam, et dare motum consequentem ad formam. Ignis enim non solum generat alium ignem; sed etiam calefacit, et sursum movet. Cum igitur Deus possit immediate formam materiæ imprimere, consequens est ut possit secundum quemcumque motum corpus quodcumque movere.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est tactus : scilicet corporalis, sicut duo corpora se tangunt; et virtualis, sicut dicitur, quod contristans tangit contristatum. Secundum igitur primum contactum Deus, cum sit incorporeus, non tangit nec tangitur; secundum autem virtualem contactum tangit quidem movendo creaturas, sed non tangitur, quia nullius creaturæ virtus naturalis potest ad ipsum pertingere. Et sic intellexit Dionysius quod « non est tactus Dei, » ut scilicet tangatur.

Ad secundum dicendum, quod movet Deus sicut desideratum et intellectum. Sed non oportet quod semper moveat sicut desideratum et intellectum ab eo quod movetur, sed sicut desideratum et motum a seipso; quia omnia operatur propter suam bonitatem.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus in VIII *Physic.*, text. 78 et seq., intendit probare quod virtus primi motoris non sit virtus in magnitudine, tali ratione. Virtus primi motoris est virtus infinita, quod probat per hoc quod potest movere tempore infinito. Virtus autem infinita si esset in aliqua magnitudine, moveret in non tempore; quod est impossibile. Ergo oportet quod infinita virtus primi motoris sit non in magnitudine. Ex quo patet quod corpus moveri in non tempore non consequitur nisi virtutem infinitam in magnitudine. Cujus ratio est, quia omnis virtus quæ est in magnitudine movet secundum se totam, cum moveat per necessitatem naturæ. Potentia autem infinita improportionabiliter excedit quamlibet potentiam finitam. Quanto autem major est potentia moventis, tanto est major velocitas motus. Cum igitur potentia finita moveat tempore determinato, sequitur quod potentia infinita non moveat in aliquo tempore; quia cujuscumque temporis ad aliud tempus est aliqua proportio. Sed virtus quæ non est in magnitudine, est virtus alicujus intelligentis, qui operatur in effectibus secundum quod eis convenit. Et ideo cum corpori non possit esse conveniens moveri in non tempore, non sequitur quod moveat in non tempore.

Conclusio. — Cum corpora moveantur immediate a causis creatis, nulli debet venire in dubium, quin Deus, qui potest immediate formam materiæ imprimere, possit immediate quodcumque corpus movere.

ARTICULUS III.

Utrum Deus moveat immediate intellectum creatum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non moveat immediate intellectum creatum. Actio enim intellectus est ab eo in quo est; non enim transit in exteriorem materiam, ut dicitur in IX *Metaph.*, text. 16. Actio autem ejus quod movetur ab alio, non est ab eo in quo est, sed a movente. Non ergo intellectus movetur ab alio; et ita videtur quod Deus non possit movere intellectum.

2. Præterea, id quod habet in se principium sufficiens sui motus non movetur ab alio. Sed motus intellectus est ipsum intelligere ejus, sicut dicitur quod « intelligere vel sentire est motus quidam, » secundum Philosophum in III *De anima*, text. 28. Sufficiens autem principium intelligendi est lumen intelligibile inditum intellectui. Ergo non movetur ab alio.

3. Præterea, sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus ab intelligibili. Sed Deus non est intelligibilis a nobis, sed nostrum intellectum excedit. Ergo Deus non potest movere nostrum intellectum.

Sed contra, docens movet intellectum addiscentis. Sed Deus *docet hominem scientiam,* sicut dicitur in psalm. XCIII, 10. Ergo Deus movet intellectum hominis.

Respondeo dicendum, quod sicut in motibus corporalibus movens dicitur quod dat formam, quæ est principium motus; ita

dicitur movere intellectum quod causat formam quæ est principium intellectualis operationis, quæ dicitur motus intellectus. Operationis autem intellectus est duplex principium in intelligente : unum scilicet quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia; aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectæ in intelligente.

Dicitur ergo aliquid movere intellectum, sive det intelligendi virtutem ad intelligendum, sive imprimat ei similitudinem rei intellectæ. Utroque autem modo Deus movet intellectum creatum. Ipse enim est ipsum primum ens immateriale. Et quia intellectualitas consequitur immaterialitatem, sequitur quod ipse sit primum intelligens. Unde, cum primum in quolibet ordine sit causa eorum quæ consequuntur, sequitur quod ab ipso sit omnis virtus intelligendi. Similiter, cum ipse sit primum ens, et omnia entia præexistant in ipso sicut in prima causa; oportet quod sint in eo intelligibiliter secundum modum ejus. Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo, et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant; sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant.

Sic igitur Deus movet intellectum creatum, inquantum dat ei virtutem ad intelligendum, vel naturalem, vel superadditam, et inquantum imprimit ei species intelligibiles, et utrumque tenet et conservat in esse.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio intellectualis est quidem ab intellectu in quo est, sicut a causa secunda, sed a Deo sicut a causa prima; ab ipso enim datur intelligenti, quod intelligere possit.

Ad secundum dicendum, quod lumen intellectuale simul cum similitudine rei intellectæ est sufficiens principium intelligendi, secundarium tamen, et ab ipso primo principio dependens.

Ad tertium dicendum, quod intelligibile movet intellectum unum [1], inquantum quodammodo imprimit ei suam similitudinem, per quam intelligi potest. Sed similitudines quas Deus imprimit intellectui creato, non sufficiunt ad ipsum Deum intelligendum per essentiam, ut supra habitum est. Unde movet intellectum creatum, cum tamen non sit intelligibilis, ut dictum est.

Conclusio. — Cum Deus sit primum intelligens, et primum ens in quo omnia entia præexistunt intelligibiliter; movet intellectum creatum et dando ei virtutem ad intelligendum, et imprimendo species intelligibiles, quibus actu intelligat.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus possit movere voluntatem creatam.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit movere voluntatem creatam. Omne enim quod movetur ab extrinseco, cogitur. Sed voluntas non potest cogi. Ergo non movetur ab aliquo extrinseco, et ita non potest moveri a Deo.

2. Præterea, Deus non potest facere quod contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur, si voluntatem moveret; nam voluntarie moveri est ex se moveri, et non ab alio. Ergo Deus non potest voluntatem movere.

3. Præterea, motus magis attribuitur moventi quam mobili; unde homicidium non attribuitur lapidi, sed projicienti. Si igitur Deus moveat voluntatem, sequitur quod opera voluntaria non imputentur homini ad meritum vel demeritum. Hoc autem est falsum. Non igitur Deus movet voluntatem.

Sed contra est quod dicitur Phil., II, 13 : *Deus est qui operatur in nobis velle* et perficere.* * *Vobis, et velle.*

Respondeo dicendum, quod, sicut intellectus, ut dictum est, movetur ab objecto, et ab eo qui dedit virtutem intelligendi; ita voluntas movetur ab objecto, quod est bonum, et ab eo qui causat virtutem volendi.

Potest autem voluntas moveri sicut ab objecto a quocumque bono : non tamen sufficienter et efficaciter nisi a Deo : non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat, vel saltem adæquet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali; est enim ejus objectum bonum universale, sicut et intellectus objectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum; solus autem Deus est bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem, et sufficienter eam movet, ut objectum. Similiter autem et virtus

[1] Al. : « nostrum. »

volendi a solo Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quædam in objectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis; sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est ejus qui præest multitudini. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo interius eam inclinando.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod movetur ab altero, dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam ; sed si moveatur ab alio quod ipsi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi; sicut grave, cum movetur deorsum a generante, non cogitur. Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia dat ei ejus propriam inclinationem.

Ad secundum dicendum, quod moveri voluntarie est moveri ex se, id est, a principio intrinseco ; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco ; et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio.

Ad tertium dicendum, quod si voluntas ita moveretur ab alio quod ex se nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum ; sed quia per hoc quod movetur ab alio non excluditur quin moveatur ex se, ut dictum est, ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti.

Conclusio. — Proprium est Dei voluntatem movere, ipsam in volente causando, et objective, interius efficaciter illam inclinando.

ARTICULUS V.

Utrum Deus operetur in omni operante.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non operetur in omni operante. Nulla enim insufficientia est Deo attribuenda. Si igitur Deus operatur in omni operante, sufficienter in quolibet operatur. Superfluum igitur esset quod agens creatum aliquid operaretur.

2. Præterea, una operatio non est simul a duobus operantibus, sicut nec unus numero motus potest esse duorum mobilium. Si igitur operatio creaturæ est a Deo in creatura operante, non potest esse simul a creatura ; et ita nulla creatura aliquid operatur.

3. Præterea, faciens dicitur esse causa operationis facti, inquantum dat ei formam qua operatur. Si igitur Deus est causa operationis rerum factarum ab ipso, hoc erit inquantum dat eis virtutem operandi. Sed hoc est a principio, quando rem facit. Ergo videtur quod ulterius non operetur in creatura operante.

Sed contra est quod dicitur Is., XXVI, 12 : *Omnia opera nostra operatus es in nobis**, *Domine*. ** Es nobis.*

Respondeo dicendum, quod Deum operari in quolibet operante aliqui sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur; puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne; et similiter de omnibus aliis.

Hoc autem est impossibile. Primo quidem, quia sic subtraheretur ordo causæ et causati a rebus creatis ; quod pertinet ad impotentiam creantis. Ex virtute enim agentis est quod suo effectui det virtutem agendi. Secundo quia virtutes operativæ quæ in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributæ, si per eas nihil operarentur ; quinimo, omnes res creatæ viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur; cum omnes res sint propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius. Sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quæ est actus primus, est propter suam operationem, quæ est actus secundus ; et sic operatio est finis rei creatæ. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsæ res propriam habeant operationem.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum sint causarum quatuor genera, materia non est principium actionis, sed se habet ut subjectum recipiens actionis effectum ; finis vero et agens et forma se habent ut actionis principium ; sed ordine quodam. Nam primum quidem principium actionis est finis, qui movet agentem ; secundo vero agens ; tertio autem forma ejus, quod ab agente applicatur ad agendum, quamvis et ipsum agens per formam suam agat, ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum a fine, qui est ipsum operatum, puta arca, vel lectus ; et applicat ad actionem securim, quæ incidit per suum acumen. Sic igitur secundum hæc tria Deus in quolibet operante operatur. Primo quidem secundum rationem finis : cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens,

nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus, sequitur quod ipse Deus sit cujuslibet operationis causa ut finis. Secundo considerandum est, quod si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum ; et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei ; et ita ipse est causa omnium actionum agentium. Tertio considerandum est, quod Deus movet non solum res ad operandum quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem [1]; artifex autem applicat securim ad scindendum qui tamen interdum formam securi non tribuit ; sed Deus etiam dat formas creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum inquantum dat formam, quæ est principium actionis, sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium, sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum ; prout sol dicitur causa manifestationis corporum [2], inquantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior ; et ipse Deus est propria causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus ; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur. Et propter hoc in sacra Scriptura operationes naturæ Deo attribuuntur quasi operanti in natura, secundum illud Job, x, 11 : *Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me.*

Ad primum ergo dicendum, quod Deus sufficienter operatur in rebus [3] ad modum primi agentis, nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium.

Ad secundum dicendum, quod una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis ; sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente.

Ad tertium dicendum, quod Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum, et est finis omnium actionum, ut dictum est.

CONCLUSIO. — Deus non sic in omnibus operatur agentibus ut et ipsa non operentur, sed operatur in quolibet finaliter, effective et formaliter, ut tamen et ipsa etiam agant.

ARTICULUS VI.

Utrum Deus possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum. Dicit enim Augustinus, lib. XXVI *Contra Faustum*, cap. III, col. 480, t. 8 : « Deus conditor et creator omnium naturarum nihil contra naturam facit. » Sed hoc videtur esse contra naturam quod est præter ordinem naturaliter rebus inditum. Ergo Deus non potest facere aliquid præter ordinem rebus inditum.

2. Præterea, sicut ordo justitiæ est a Deo, ita et ordo naturæ. Sed Deus non potest facere aliquid præter ordinem justitiæ ; faceret enim tunc aliquid injustum. Ergo non potest facere aliquid præter ordinem naturæ.

3. Præterea, ordinem naturæ Deus instituit. Si igitur præter ordinem naturæ Deus aliquid faciat, videtur quod ipse sit mutabilis ; quod est inconveniens.

Sed contra est quod Augustinus dicit, lib. XXVI *Contra Faustum*, cap. III, col. 481, t. 8, quod « Deus aliquando aliquid facit contra solitum cursum naturæ [4]. »

Respondeo dicendum, quod a qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus, cum quælibet causa habeat rationem principii ; et ideo secundum multiplicationem causarum multiplicantur et ordines, quorum unus continetur sub altero, sicut et causa continetur sub causa. Unde causa superior non continetur sub ordine causæ inferioris, sed e converso ; cujus exemplum apparet in rebus humanis ; nam ex patrefamilias dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit a civitatis rectore cum et hic contineatur sub ordine regis a quo totum regnum ordinatur.

Si ergo ordo rerum consideretur prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest; sic [5] enim contra rerum ordinem faceret, si faceret contra suam præscientiam, aut voluntatem, aut bonitatem. Si vero consideretur rerum ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere præter ordinem rerum ; quia ordini secundarum cau-

[1] Parm. : « operationem (sicut etiam artifex applicat... non tribuit), sed etiam dat formas. » — [2] Al. : « colorum. » — [3] Ita cod. Alcan. cum editis pluribus; edit. Rom. : « in nobis. » — [4] Plenius in D. Augustini textu. — [5] Parm. : « si enim sic faceret, faceret contra suam præscientiam. »

sarum ipse non est subjectus : sed talis ordo ei subjicitur, quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturæ, sed per arbitrium voluntatis. Potuisset enim et alium ordinem rerum instituere ; unde et potest præter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit ; puta, agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus, ad quos causæ secundæ non se extendunt. Unde et Augustinus dicit, loc. sup. cit., quod « Deus contra solitum cursum naturæ facit ; sed contra summam legem nullo modo facit, quia contra seipsum non facit. »

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquid contingit in rebus naturalibus præter naturam inditam, hoc potest dupliciter contingere : uno modo per actionem agentis qui inclinationem naturalem non dedit, sicut cum homo movet corpus grave sursum, quod non habet ab eo [1] ut moveatur deorsum ; et hoc est contra naturam. Alio modo per actionem illius agentis a quo dependet actio naturalis, et hoc non est contra naturam, ut patet in fluxu et refluxu maris, qui non est contra naturam, quamvis sit præter modum naturalem aquæ, quæ movetur deorsum ; est enim ex impressione cælestis corporis, a quo dependet naturalis inclinatio inferiorum corporum. Cum igitur naturæ ordo sit a Deo rebus inditus, si quid præter hunc ordinem faciat, non est contra naturam. Unde Augustinus dicit, loc. cit., quod « id erit cuilibet rei naturale quod ille fecerit a quo est omnis modus, numerus et ordo naturæ. »

Ad secundum dicendum, quod ordo justitiæ est secundum relationem ad causam primam, quæ est regula omnis justitiæ ; et ideo præter hunc ordinem Deus nihil facere potest.

Ad tertium dicendum, quod Deus sic rebus certum ordinem indidit, ut tamen sibi reservaret quod ipse aliquando aliter ex causa esset facturus. Unde cum præter hunc ordinem agit, non mutatur.

Conclusio. — Prout ordo rerum dependet a prima causa, non potest Deus contra ordinem rerum facere : prout vero dependet a qualibet secundarum causarum, præter ordinem rerum facere potest.

ARTICULUS VII.

Utrum omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum sint miracula.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miracula. Creatio enim mundi, et etiam animarum, et justificatio impii, fiunt a Deo præter ordinem naturalem ; non enim fiunt per actionem alicujus causæ naturalis ; et tamen hæc miracula non dicuntur. Ergo non omnia quæ facit Deus præter ordinem naturalem rerum, sunt miracula.

2. Præterea, miraculum dicitur aliquid « arduum et insolitum supra facultatem [2] naturæ et spem admirantis proveniens. » Sed quædam fiunt præter naturæ ordinem quæ tamen non sunt ardua ; sunt enim in minimis rebus, sicut in restauratione vel sanatione ægrotorum ; nec etiam sunt insolita, cum frequenter eveniant, sicut cum infirmi in plateis ponebantur, ut ad umbram Petri sanarentur, Act., v, nec etiam sunt supra facultatem naturæ, ut cum aliqui sanantur a febribus ; nec etiam supra spem; sicut resurrectionem mortuorum omnes speramus, quæ tamen fiet præter ordinem naturæ. Ergo non omnia quæ fiunt præter naturæ ordinem, sunt miracula.

3. Præterea, miraculi nomen ab admiratione sumitur. Sed admiratio est de rebus sensui manifestis ; quandoque autem aliqua accidunt præter ordinem naturalem in rebus sensui non manifestis, sicut cum apostoli facti sunt scientes, neque invenientes, neque discentes. Ergo non omnia quæ fiunt præter ordinem naturæ sunt miracula.

Sed contra est quod Augustinus dicit, lib. XXVI *Contra Faustum,* c. iii, col. 481, t. 8, quod « cum Deus aliquid facit contra cognitum nobis cursum solitumque naturæ, magnalia vel mirabilia nominantur. »

Respondeo dicendum, quod nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit, cum effectus sunt manifesti, et causa occulta ; sicut aliquis admiratur, cum videt eclipsim solis, et ignorat causam, ut dicitur in principio *Metaphys.,* c. xi. Potest autem causa effectus alicujus apparentis alicui esse nota, quæ tamen est alii incognita. Unde aliquid est mirum uni

[1] Nicolaï : « ab ea. » — [2] Ita ex Mss. restituerunt theologi; edit. Rom. : « præter facultatem. »

quod non est mirum alii; sicut eclipsim solis miratur rusticus, non autem astrologus. Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Hæc autem est Deus. Unde illa quæ a Deo fiunt præter causas nobis notas, miracula dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod creatio et justificatio impii, etsi a solo Deo fiant, non tamen, proprie loquendo, miracula dicuntur, quia non sunt nota fieri per alias causas; et ita non contingunt præter ordinem naturæ, cum hæc ad ordinem naturæ[1] non pertineant.

Ad secundum dicendum, quod arduum dicitur miraculum, non propter dignitatem rei in qua fit, sed quia excedit facultatem naturæ. Similiter etiam insolitum dicitur, non quia frequenter non eveniat sed quia est præter naturalem consuetudinem. Supra facultatem autem naturæ dicitur aliquid, non solum propter substantiam facti, sed etiam propter modum et ordinem faciendi. Supra spem etiam naturæ miraculum esse dicitur, non supra spem gratiæ, quæ est ex fide, per quam credimus resurrectionem futuram.

Ad tertium dicendum, quod scientia apostolorum, quamvis secundum se non fuerit manifesta, manifestabatur tamen in effectibus, ex quibus mirabilis apparebat.

Conclusio. — Cum miraculum dicatur quasi admiratione plenum, oportet illa quæ a Deo fiunt præter causas nobis notas, miracula dici.

ARTICULUS VIII.

Utrum unum miraculum sit majus alio.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod unum miraculum non sit majus alio. Dicit enim Augustinus in *Epist.* XXXVII *ad Volusianum*, col. 519, t. 2 : « In rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis. » Sed eadem potentia, scilicet Dei, fiunt omnia miracula; ergo unum non est majus alio.

2. Præterea, potentia Dei est infinita. Sed infinitum improportionabiliter excedit omne finitum. Ergo non magis est mirandum quod faciat hunc effectum quam illum; ergo unum miraculum non est majus altero.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan., XIV, 12, de operibus miraculosis loquens : *Opera quæ ego facio, et ipse faciet, et majora horum faciet.*

Respondeo dicendum, quod nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiæ divinæ; quia quodcumque factum divinæ potentiæ comparatum est minimum, secundum illud Isa., XL, 15 : *Ecce gentes quasi stilla situlæ, et quasi momentum stateræ reputatæ sunt.* Sed dicitur aliquid miraculum per comparationem ad facultatem naturæ, quam excedit. Et ideo secundum quod magis excedit facultatem naturæ, secundum hoc majus miraculum dicitur. Excedit autem aliquid facultatem naturæ tripliciter : uno modo quantum ad substantiam facti, sicut quod duo corpora sint simul, vel quod sol retrocedat, aut quod corpus humanum glorificetur; quod nullo modo natura facere potest; et ista tenent summum gradum in miraculis. Secundo aliquid excedit facultatem naturæ, non quantum ad id quod fit, sed quantum ad id in quo fit, sicut resuscitatio mortuorum, et illuminatio cæcorum, et similia ; potest enim natura causare vitam, sed non mortuo ; et potest præstare visum, sed non cæco ; et hæc tenent secundum locum in miraculis. Tertio modo excedit aliquid facultatem naturæ quantum ad modum et ordinem faciendi ; sicut cum aliquis subito per virtutem divinam a febre curatur absque cursitatione[2] et consueto processu naturæ in talibus ; et cum statim mare[3] divina virtute in pluvias densatur absque naturalibus causis, sicut factum est ad preces Samuelis et Eliæ, I Reg., XII, et III Reg., XVIII ; hujusmodi tenent infimum locum in miraculis. Quælibet tamen horum habent diversos gradus, secundum quod diversimode excedunt facultatem naturæ.

Et per hoc patet solutio ad objecta, quæ procedunt ex parte divinæ potentiæ.

Conclusio. — Miraculorum unum alio majus esse contingit, non secundum comparationem ad dividam potentiam, sed ad facultatem naturæ, quatenus magis eam excedit.

[1] Ita cod. Alcan. cum aliis, et editi fere omnes; edit. Rom. : « facultatem naturæ. » — [2] In Parm. : « curatione, » sed quomodo quis curaretur absque curatione ! — [3] Al. : « aer. »

FINIS VOLUMINIS PRIMI.

INDEX

QUÆSTIONUM ET ARTICULORUM

QUÆ CONTINENTUR IN HOC VOLUMINE

PRIMÆ PARTIS SUMMÆ THEOLOGICÆ.

QUÆSTIO LXXVI.

De unione animæ ad corpus.

QUÆSTIO LXXVII.

De his quæ pertinent ad potentias animæ in generali.

QUÆSTIO LXXVIII.

De potentiis animæ in speciali, et primo de iis quæ sunt præambula ad intellectum.

QUÆSTIO LXXIX.

De potentiis intellectivis.

QUÆSTIO LXXX.

De appetitu in communi.

QUÆSTIO LXXXI.

De sensualitate.

QUÆSTIO LXXXII.

De voluntate.

QUÆSTIO LXXXIII.

De libero arbitrio.

QUÆSTIO LXXXIV.

Quomodo anima corpori unita intelligat corporalia quæ sunt infra ipsam.

FINIS INDICIS VOLUMINIS PRIMI.

VESUNTIONE. EX TYPIS J. BONVALOT.

Thomae Aquinatis
(Vives ed.